

Skapelsens mysterium, Skapelsens sakrament

Dopteologi i mötet mellan tradition och situation

Anna Karin Hammar



UPPSALA
UNIVERSITET

Dissertation presented at Uppsala University to be publicly examined in Sal IX, Universitetshuset, Uppsala, Friday, October 16, 2009 at 10:15 for the degree of Doctor of Theology. The examination will be conducted in Swedish.

Abstract

Hammar, A.K. 2009. Skapelsens mysterium, Skapelsens sakrament. Dopteologi i mötet mellan tradition och situation. (The Mystery of Creation, The Sacrament of Creation. Baptismal Theology in the Encounter between Tradition and Situation.) Acta Universitatis Upsaliensis. *Uppsala Studies in Faiths and Ideologies* 22. 246 pp. Uppsala. ISBN 978-91-554-7593-2.

The aim of the thesis is to investigate theological understandings in conjunction with the baptism of children and to develop such of these understandings as can be seen to be " trovärdiga" (credible or trustworthy) in the contemporary context of Church of Sweden.

The theoretical point of departure is taken in a hermeneutical theological method of correlation between interpretation of "Situation" and interpretation of "Tradition". A trustworthy theology emerges in a critical and/or constructive encounter between the interpretation of Tradition and the interpretation of Situation. Such an encounter can be established within an area of problematics.

Three problem areas are identified that are present in the Swedish context of baptizing children in Church of Sweden.

A) The first problem area concerns the theological interpretation of the relationship between those baptized and those not in a pluralistic society.

B) Theological interpretation of "destruction" and what the theological tradition names original sin. How can a trustworthy baptismal theology be developed that takes suffering, oppression, the ecological crisis, seriously in the present situation and at the same time handle or solve the problems related to the theological tradition of original sin?

C) How can a trustworthy baptismal theology solve or handle the problems related to a dichotomous construct of the relationship between God and the world?

Four types of material are analyzed: sociological and statistical material, ecumenical theological resources for interpreting baptism, two different orders of baptism at use in Church of Sweden and baptismal liturgies celebrated according to these orders of baptism, and primarily Oriental Orthodox traditions of the Baptism of Jesus.

Several understandings are developed and among them three over-arching concepts found fruitful for solving or handling the problems concerned: the baptismal tradition connected to *the Baptism of Jesus* interpreted in the light of *A Trinitarian Theology of Creation* that understands baptism as an expression of *The Mystery of Creation, The Sacrament of Creation*.

Keywords: baptism, baptism of children, baptism of Jesus, children, Church of Sweden, mystery, creation, sacrament, trinitarian, theology of creation, Tracy, systematic theology, liturgical theology, hermeneutics, correlation, liturgy, destruction, dialogue, original sin, particular universalism

Anna Karin Hammar, Department of Theology, Box 511, Uppsala University, SE-751 20 Uppsala, Sweden

© Anna Karin Hammar 2009

Omslagsbild från Öregrunds kyrka. Foto: Tord Harlin.

ISSN 1102-7878

ISBN 978-91-554-7593-2

urn:nbn:se:uu:diva-107704 (<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-107704>)

Printed in Sweden by Edita Västra Aros, Västerås 2009.

Distributor: Uppsala University Library, Box 510, SE- 751 20 Uppsala
www.uu.se, acta@ub.uu.se

Till Ninna

Innehåll

| | |
|--|----|
| Kapitel 1 Inledning | 1 |
| Avhandlingens syfte och avgränsning..... | 3 |
| Teoretiska utgångspunkter | 5 |
| Metod och material..... | 10 |
| Forskningsetiska överväganden..... | 14 |
| Forskning i Svenska kyrkans kontext | 14 |
| Centrala begrepp | 16 |
| Tidigare forskning..... | 21 |
| Disposition | 24 |
| Kapitel 2 Barndopets kontext och teologiska problemområden | 25 |
| Barndopet och dess kontext..... | 27 |
| Religiös förändring och samhällsförändring..... | 29 |
| Senmodernitet och postmodernitet | 31 |
| Religionens återkomst?..... | 32 |
| Hoten mot barns liv | 34 |
| Religion som rättighet..... | 38 |
| Pastoral erfarenheter | 39 |
| A. Relationen döpta och inte döpta..... | 39 |
| B. Destruktionen och arvsynden..... | 41 |
| C. Relationen Gud och världen..... | 43 |
| Teologiska problemområden..... | 45 |
| Kapitel 3 Dop i Svenska kyrkan i ekumenisk belysning..... | 48 |
| Analys av BEM | 50 |
| A. Relationen döpta och inte döpta..... | 50 |
| Dopet som sakrament..... | 52 |
| B. Destruktionen och arvsynden..... | 54 |
| Arvsynden | 55 |
| C. Relationen Gud och världen..... | 58 |
| Relationerna Guds rike, gammal och ny skapelse..... | 60 |
| Jesus Kristus och Kristi kropp..... | 61 |
| Andens gåva..... | 67 |
| Möjligheter till en trinitarisk skapelseteologi | 68 |
| BEM:s inflytande på dopordningen HB 86 | 70 |
| Kyrkornas världsrad om dopet efter BEM | 74 |

| | |
|--|-----|
| Faith and Order | 74 |
| Joint Working Group | 78 |
| Två tolkningar – om kyrkan framför texten | 80 |
| Kapitel 4 Dopordningar och dopliturgier i Svenska kyrkan | 82 |
| I: Närläsning av dopordningar | 82 |
| II: Analys av dopliturgier (genomförda gudstjänster) | 82 |
| Analysfrågor | 83 |
| A. Relationen döpta och inte döpta | 84 |
| Analys av dopordningarna | 85 |
| Dop som icke-exkluderande gemenskap | 85 |
| Dop som exkluderande | 88 |
| Dopbefallningen om makt och frihet | 90 |
| Guds rike | 93 |
| Analys av dopliturgierna | 94 |
| Världsvid kyrka | 94 |
| B. Destruktionen och arvsynen | 96 |
| Analys av dopordningarna | 97 |
| Dualism | 97 |
| Ett inkarnatoriskt förhållningssätt i HB 86 | 98 |
| Jesus Kristus | 100 |
| Den heliga Anden | 101 |
| Vår Fader/Fader vår | 102 |
| Synd, död, djävul och arvsynd | 103 |
| Monistiskt, dualistiskt och inkarnatoriskt i ADO | 108 |
| Analys av dopliturgierna | 110 |
| Syndens skuld | 111 |
| Skörhet snarare än synd | 112 |
| Trygghet inför destruktions | 112 |
| En oväntad tyngdpunkt | 113 |
| Vattnet | 113 |
| Nedsänkning | 114 |
| Guds rike | 115 |
| Självkritik | 116 |
| Frånvaro av processionskors, frånvaro av lidande | 116 |
| C. Relationen Gud och världen | 117 |
| Analys av dopordningarna | 118 |
| Relationen till Gud före och efter dopet | 118 |
| Barnen och Guds rike | 120 |
| Ansatser till en trinitarisk teologi | 122 |
| Tre asymmetrier | 124 |
| Livgivaren och vatten som ger världen liv | 124 |
| Analys av dopliturgierna | 125 |
| Barnets och dopfirarnas kroppsliga närvaro | 126 |

| | |
|--|-----|
| Andlig kroppslighet, materiell andlighet..... | 128 |
| Guds manlighet och kvinnors osynlighet..... | 129 |
| Ansatser till trinitarisk teologi..... | 133 |
| Dophandling som frånvarande höjdpunkt..... | 135 |
| Skapelse och frälsning pågår nu..... | 136 |
| Kapitel 5 Jesu dop som dopteologisk motivkrets..... | 140 |
| Tidiga olikheter i motivkretsarna för dop..... | 141 |
| Motivmönstret med Jesu dop | 142 |
| Exegetiken om Jesu dop | 149 |
| Relationen till Johannesdopet | 150 |
| Jesu dop som ansats till trinitarisk teologi..... | 151 |
| Från nyskapelse till rening och död..... | 153 |
| Kapitel 6 Kritiska och konstruktiva bidrag till en trovärdig dopteologi | 157 |
| Övergripande bidrag till en trovärdig dopteologi..... | 158 |
| Jesu dop | 159 |
| Trinitarisk skapelseteologi..... | 161 |
| Skapelsens mysterium, Skapelsens sakrament | 162 |
| A. Relationen döpta och inte döpta | 164 |
| Två möjliga icke-exkluderande spår..... | 165 |
| En noakidisk tolkningsväg..... | 166 |
| Partikulär universalism | 167 |
| Ett enda vatten | 170 |
| Vad är det som sker i dopet?..... | 172 |
| En sinaitisk tolkningsväg..... | 173 |
| Vad är det som sker i dopet?..... | 175 |
| Exkluderande och fördömelse möter dopteologiskt motstånd..... | 176 |
| B. Destruktionen och arvsynen | 182 |
| Frågan om arvsynen..... | 182 |
| Avståndstaganden och omtolkningar av arvsynen..... | 186 |
| Vi ärver ansvar..... | 188 |
| Bortom dikotomierna..... | 190 |
| Ett psykoanalytiskt perspektiv | 191 |
| Ett bad där alla blir smutsiga | 194 |
| Ett inkarnatoriskt förhållningssätt..... | 195 |
| C. Relationen Gud och världen | 196 |
| Guds kroppslighet och världens andlighet..... | 197 |
| Guds rike tillhör sådana som de..... | 200 |
| Födande som metafor och glädje..... | 201 |
| Fader, Son och Ande..... | 204 |
| Jesu dop | 207 |
| Varifrån kommer klyftan Gud – världen?..... | 209 |
| En sammanfattande utvärdering..... | 212 |

| | |
|--|-----|
| Summary in English..... | 218 |
| Förkortningar | 224 |
| Bibliografi..... | 226 |
| Bilaga 1 Alingsåsdopordningen (ADO)..... | 245 |

Några ord i tacksamhet

Till min handledare professor Carl Reinhold Bråkenhielm som på många olika vis – och inte minst genom sitt tillitsfulla sätt att möta mig – har bidragit på ett ovärderligt sätt till avhandlingsprocessen. Till min biträdande handledare professor Gordon Lathrop, Philadelphia, för trofast uppmuntran i alla olika skeden och för den världsvida ekumeniska erfarenheten i liturgiska sammanhang som du delat med dig av.

Till alla forskarkamrater i högre seminariet i systematisk teologi med livs-åskådningsforskning för kloka synpunkter och alla som särskilt gett sig tid att läsa och opponera på olika avsnitt: docenten Mattias Martinson, docenten Thomas Ekstrand, professor Kajsa Ahlstrand, teologie doktor Boel Hössjer Sundman och docenten, direktör, Kjell Blücker. Era insatser förutan hade jag stått mig slätt! Ett särskilt tack till Boel och Kjell som gjorde omfattande granskningar när det började närma sig slutet. Till Kjell ett stort tack för ditt gedigna ”slutopponentskap”. Docenten Hanna Stenström som bistått mig med nytestamentliga perspektiv inte att förglömma. Prefekten Eva Hellman som inte accepterade min avskedsansökan till forskningen en gång när det begav sig är jag skyldig ett stort tack! Liksom Helena Riihiahho som bland mycket annat gjorde mig vän med formatmallen igen efter byte från Office 2003 till 2007. Det var verkligen en kris under arbetet. Till Ann-Kristin Eriksson för sakkunnig ledsagning genom administrationens labyrinter. Till adj. professorn Elisabeth Gerle ett varmt tack för vänskap i alla lägen. Till teologie doktorn Anna-Stina Ellverson som gick före och blev den första kvinnan i Sverige som skrev en doktorsavhandling i systematisk teologi.

För stöd till de arbetsmässiga förutsättningarna ett stort tack till Uppsala stift och Olaus Petri-fonden! Till teolognätverket i Uppsala stift som under ledning av teologie doktorn, stiftsadjunkten och numera kyrkoherden, Kenneth Nordgren och biskop Ragnar Persenius kritiskt och uppmuntrande granskade mina första utkast. Göran Lindström och Mats Lagergren och alla kamrater i Teologifestivalens processer som lyfter fram alla människors potentiella förmåga att vara teologer och så även min. Gunnar Sjöberg, min chef på Uppsala stift, som tillika varit en mycket god couch och som fått mig att se detta avhandlingsprojekt som ett uppdrag viktigare för fler än mig själv. Kollegorna på Stiftets Hus och i dopprojektet, inte minst Bertil Murray som läst med sin typiska noggrannhet. Britt-Marie Flodin, Bria, som i receptionen mött mitt vankelmod och min skaparångest med ständig uppmuntran och omsorg. Claes Göthberg, Rafael Abrahamsson och Jacob Sernheim som laddat skrivaren med ständigt nya pappersbuntar när jag på distans har behövt skriva ut manus. Till Jerry Olsson och Olof Sanner som hjälpt i tid och otid vid datastrul. Mikael Pålsson som vänligen läst med hänsyn tagen till konfirmanders perspektiv. En oförglömlig upplevelse under avhandlingstiden var det internationella dopseminariet med kollegor och arbetskamrater i

Zimbabwe, Wales och Polen. Tack till Nina Carlsson Garlöv som lade ned särskild omsorg på det så att det blev så bra för oss alla!

Till mina föräldrar som tog emot mig och lät döpa mig och till tant Marta som smyckade dopfunten och gav mig ett extra hem ... till min ännu så intellektuellt vitala 91-åriga mor: Tack!

Några av de "living-dead" som betytt och betyder mycket för vad jag arbetat med: min far H.B. Hammar, Marta Persson, Karl-Gunnar Ellverson, Per Frostin, Jeane Sindab, Greta Hofsten och Gustaf Wingren, Inger Hammar, Elisabeth Strömberg och sist men inte minst Jenny Andersson i Örkelljunga som alltid annars bad till Jesus men som i mina sena ungdomsår berättade att hon fått följande bön att be för mig: "Bevara Anna Karin i den uppriktiga troheten mot Kristus".

Med tacksamhet minns jag också de viktiga samtal som jag fått föra med Father Nerses Manoogian, Armeniska apostoliska kyrkan i Philadelphia, USA, professor Paul Meyendorff, Alexander Schmemmann chair in Liturgical Theology, St Vladimir Theological Seminary, Crestwood, New York, Catherine Keller, professor i konstruktiv teologi, Drew University, Jonathan Linnman, direktor vid The Center for Christian Spirituality, The General Theological Seminary, New York, Senior pastor Amandus J. Derr i St Peter's Lutheran Church in New York, med flera.

Uppsala stifts präster har spelat en särskild roll genom de färdkamrater som de föreställde sig i sina prästlivs erfarenheter av att döpa och reflektera över dopet. Dessa färdkamrater fick mig att inse vidden av den situation Svenska kyrkan befinner sig i och det stora behovet av förnyad teologisk reflektion i såväl kyrka som akademi. Några av prästerna i Gästriklands östra och västra kontrakt har dessutom läst min nästan färdiga avhandling lite noggrannare. Ett särskilt tack därför till Eva-Marie Lindblom, Julle, Maria Stjerndorff, Matilda Oldeberg och inte minst Peter Stjerndorff för mycket fruktbara synpunkter. Henrik Grape har vänligen tittat på miljöteologiska aspekter och Johan Alexander Lindman har varit behjälplig med korrekturläsning. Tack!

Mina bonusbarn Hannes och Ylva har genom sin generations frågor och engagemang framhållit vikten av att vara en teolog i dialog med sin tid. Till Ylva ett särskilt tack för att du började kalla mig Mamsen och så gav mig en möjlighet att åtminstone påbörja utvecklandet av en teologisk avhandling med ett mamperspektiv! Så till sist den viktigaste av alla: Ninna. Våra oändliga samtal vid köksbordet, på promenaderna, när vi suttit med var sin bok eller dator ... din otroliga arbetsdisciplin som jag bara kunde följa i en ändlös flow ... som bara växte så att du slutligen tog ledigt när jag arbetade på ... och på sluttampen din solidaritet i köket, din gedigna läsning av min text och din älskande blick. Vid din sida är livet ett spännande äventyr med rika möjligheter till mänsklig och teologisk kreativitet och mognad!

Roslagen i klarbärens tid 2009

Anna Karin Hammar

Kapitel 1

Inledning

Det är dop i Norra Rörums kyrka en söndag i slutet av maj 1951. Det är jag som ska döpas. Runt dopfunten har tant Marta lagt en krans av äppelblom.

Denna korta berättelse från mitt eget dop som barn, bara något över en månad gammal, har följt mig genom livet. Den har berättats för mig, om och om igen, av min mor och av tant Marta själv, som blev en extra-mormor för mig. När så småningom min extra-mormor dog i maj månad 1986 kunde jag lägga en gren från hennes blommande äppelträd i graven på kyrkogården vid Norra Rörums kyrka.

Mitt dop har varit viktigt för mig under olika skeden av mitt liv. Den skapande omsorgen med äppelblom kring dopfunten har skänkt en doft av liv, skapelse, kärlek över ett liv som liksom andra liv har växlat mellan glädje och sorg, vrede och rädsla. När jag förtvivlad och gråtande lät den blommande äppelgrenen falla ner på min extra-mormors kista i hennes grav djupnade bilden. Det handlade om en omsorg som omfattar både liv och död.

En annan minnesbild: jag ligger vaken en natt i Frankrike strax efter studentexamen. Jag är utsänd med ett evangelikalt team att sälja biblar till den nordfranska befolkningen. Eftersom jag var en av de få i gruppen som var döpt som litet barn och inte som troende vuxen, blev frågorna många. Var jag riktigt döpt? Kunde Guds kärlek omfatta ett spädbarn som inte kunde visa någon i vuxen mening bekännande tro? Eftersom min far var en luthersk folkkyrklig präst hade jag i ett brev frågat efter en beskrivning av Svenska kyrkans dopsyn. Den kom med posten med en av teammedlemmarna sent en kväll. Jag läste med glädjens tårar på min madrass på golvet om hur Martin Luther när han var som mest förtvivlad och plågad utropade ”Jag är ju döpt! Jag är ju döpt!”. Där i nordfrankrike slogs en brygga mellan en ung människas ifrågasättande av sig själv och den tvivlande reformatorn. Friden spred sig att livets mening inte hade så mycket med egen prestation att göra som med en ofantlig källa av omsorg och nåd.

Svenska kyrkan är i dag det samfund i Sverige som döper både flest barn och flest vuxna.¹ Under överskådlig tid kommer Svenska kyrkan att fortsätta

¹ *Guds kyrka och en levande församling*. Rapport från den officiella samtalsgruppen mellan Svenska kyrkan och Svenska Missionsförbundet, Verbum, Göteborg 1995, s. 36. Katolska kyrkan i Sverige (Stockholms Katolska Stift) döpte 1 381 barn och 30 vuxna under år 2008. <http://www.katolskakyrkan.se/1/1.0.1.0/24/1/> 2009-06-18. Enbart i Uppsala stift av Svenska

att ta emot barn för dop även om den kristna trostraditionen är till synes svag och även om andelen dop av vuxna troligen kommer att öka. I den svenska kontexten befinner sig Svenska kyrkan i en särskilt ansvarsfull situation som det är av samhällsintresse att granska. Mer än hälften av dem som får barn under ett år låter döpa dem i Svenska kyrkan.² Bortsett från begravningar är det knappast något annat kyrkligt och existentiellt skeende i det svenska samhället som påverkar lika många människor som dop av barn i Svenska kyrkan. Det är därför av tydligt samhällsintresse att analysera vad Svenska kyrkan gör och skulle kunna göra i dessa viktiga skeden av människors liv.

Bakom ett akademiskt intresse finns ofta ett personligt intresse. Min egen kyrkliga bakgrund har självfallet spelat roll för min motivation att skriva denna avhandling. Dopets meningsfullhet i mitt eget liv har motiverat mig att söka efter föreställningar om dopet som kritiskt och konstruktivt kan bidra till att bearbeta några av de utmaningar som en dopteologi ställs inför i Svenska kyrkans samtida kontext. Jag tar inte för självklart att de föreställningar som skänkt mig själv mening nödvändigtvis är de som bäst svarar mot uppväxande generationers behov. Till exempel tror jag att utmaningarna i det svenska samhället från förekomsten av olika, främst religiösa, traditioner är större i dag än under femtioalets mera utpräglade enhetsamhälle. Även om Sverige fick sin första religionsfrihetslag 1951 i betydelsen att man kunde träda ur Svenska kyrkan och annat samfund utan att inträda i något annat trossamfund var den religiösa och kulturella mångfalden mindre framträdande än i dag. Ett av de problemområden som jag därför föreställer mig är viktigt att bearbeta är dopets relation till en större religiös och kulturell mångfald i det svenska samhället. Samtidigt är vissa existentiella frågor närmast oundvikliga att bearbeta för varje generation. Jag tänker på människosynen och möjligheten till livsmod i en värld som varken övervunnit ondska eller lidande. När det gäller förekomsten av tro och inte tro på Gud i det svenska samhället föreställer jag mig att en av svårigheterna med gudstro har att göra med konstruktionen av en klyfta mellan Gud och detta livet. Det är min tentativa uppfattning att föreställningen om en klyfta mellan Gud och världen, och föreställningar om Gud som ett metafysiskt, bortomvärldsligt och transcendent högsta väsen enbart bortom denna världen, är ett hinder för gudstro och ett skäl att inte tro.

kyrkan döptes under 2008 51 vuxna och i Svenska kyrkan som helhet döptes 542 vuxna samma år. Sammanlagt i Svenska kyrkan döptes 64 589 personer. Svenska kyrkans statistikdatabas 2008 <http://statistik.svenskakyrkan.se>. 2008-06-18. I Svenska Baptistsamfundet döptes under året före 128 personer vilket kan innefatta vuxna såväl som barn fr.o.m. fem-sex års ålder. *Svenska Baptistsamfundets Årsbok 2008*, Åtta45, Solna 2008.

² Svenska kyrkans statistikdatabas 2008 <http://statistik.svenskakyrkan.se>, Kyrkokansliet i Uppsala. Under år 2008 döptes 59,1 procent av alla i Sverige födda barn i Svenska kyrkan. Jfr "Döpta, konfirmerade, vigda och begravda enligt Svenska kyrkans ordning år 1970–2008" <http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?di=23758> 2009-06-18.

Avhandlingens syfte och avgränsning

Syftet med avhandlingen är att undersöka teologiska föreställningar vid dop av barn samt att utveckla några teologiska föreställningar i samband med dop av barn som kan vara trovärdiga i Svenska kyrkans kontext. Därigenom vill jag ge ett bidrag till en systematisk-teologisk tolkning av särskilt barn-dopets teologiska innebörd i Svenska kyrkans nutida sammanhang.³ Jag lägger i avhandlingen vikt vid att olika teologiska motiv och föreställningar har betonats under de skilda skeden som den kristna kyrkan har förrettat och gestaltat dopet.⁴ Detta har att göra med att både gestaltningen och tolkningen av dopet alltid har varit beroende av och uppstått i samspel med en specifik kontext.

Jag gör inte anspråk på att lägga fram en hel dopteologi. Min bearbetning i avhandlingsarbetets första fas ledde fram till en avgränsning av tre problemområden som jag bedömde som särskilt betydelsefulla i den samtida svenska kontexten i dess möte med tradition. Genom att använda dessa tre problemområden som övergripande frågor för analys och tolkning av mitt material avser jag att kunna uppnå syftet med avhandlingen. Jag återkommer till dessa tre teologiska problemområden, motiverar deras relevans, och utvecklar förståelsen av dem i kapitel två, men vill här kort antyda deras innehåll.

A. Relationen döpta och inte döpta

Mitt första problemområde handlar om den teologiska tolkningen av relationen mellan döpta och inte döpta i ett pluralistiskt samhälle. Vad är en trovärdig och icke-exkluderande teologisk förståelse av relationen mellan döpta och inte döpta tillhöriga olika trostraditioner och ingen trostradition, mellan döpta och mänskligheten i stort, eller med andra ord mellan att vara döpt och att vara människa?

B. Destruktionen och arvsynen

Mitt andra problemområde berör erfarenheter av vad jag kallar destruktionsen i tillvaron, erfarenheter av lidande och förtryck, mänsklig brustenheter och vad den teologiska traditionen kallar synd. Hur kan en trovärdig dopteologi uttryckas i relation till de destruerande hoten mot tillvaron och i relation till den teologiska traditionen om arvsynen?

³ Med barndop avses i denna avhandling – i anslutning till Svenska kyrkans praxis – framför allt dop av spädbarn och små barn.

⁴ E.C. Whitaker, Third edition edited by Maxwell E. Johnson, *Documents of the Baptismal Liturgy*, SPCK London 2003 (1960); Bryan D. Spinks, *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism. From the New Testament to the Council of Trent*, Ashgate, Padstow 2006; Bryan D. Spinks, *Reformation and Modern Rituals and Theologies of Baptism. From Luther to Contemporary Practices*, Ashgate, Padstow 2006; Karl-Gunnar Ellverson, *Handbok i Liturgik*, Verbum, Malmö 2003.

C. *Relationen Gud och världen*

Det tredje problemområdet handlar om relationen mellan Gud och världen. Hur kan en trovärdig dopteologi utformas som övervinner vad jag tentativt uppfattar som en stark åtskillnad mellan Gud och världen, mellan transcendens och immanens, mellan himmelskt och jordiskt. Bland de många olika orsaker som kan finnas till svårigheten med gudstro i Sverige och i viss mån i västvärlden har jag valt ut en dikotom konstruktion av relationen mellan Gud och världen som en orsak som samspelar med västvärldens tydligare skepticism emot gudstro i jämförelse med flera andra delar av världen. Jag undersöker även om denna uppfattade dikotomi mellan Gud och världen innefattar en dikotomi och en dualism i de liturgiska och teologiska texterna vad avser relationen skapelse och frälsning jämte relationen män-kvinnor och manligt-kvinnligt.

Förutom dessa tre avgränsningar av problemområden har jag ytterligare en avgränsning i avhandlingen, nämligen tyngdpunkten dop av barn. Det innebär inte att det som uttrycks i avhandlingen om dop av barn inte har relevans för dop av vuxna. Eftersom dop av vuxna och även barn i regel inte särbehandlas i den ekumeniska och systematiska teologiska litteraturen vad gäller förståelsen av dopets innehåll och mening, kommer jag att bruka utsagor om dop av vuxna som om det gällde även små barn och utsagor om dop av barn som om de gällde vuxna till dess att en annan tolkning har mera skäl för sig.

Jag har ovan anfört att jag anser det troligt att Svenska kyrkan kommer att fortsätta att döpa barn under överskådlig tid även om den kristna traditionen i flera avseenden till synes inte är stark i de sammanhang där barnet kommer att växa upp. Det finns de som argumenterar för att en kyrka i en sådan situation bör lägga vikt vid att dop av spädbarn inte är nödvändigt eller kanske ens önskvärt. Dop har under kyrkans förkonstantinska historia i mångreligiösa samhällen troligen varit vanligast bland vuxna, även om dop av barn ansetts som brukligt från den första kristna tiden.⁵ Att ge större rum för dop av vuxna i ett inte längre självklart kristet samhälle uppfattas ibland som ett sätt att stärka dopets ställning. Dop av spädbarn behöver inte vara normalfallet.⁶

⁵ Joachim Jeremias, *Barndopet under de fyra första århundradena*, Evangeliska Fosterlandsstiftelsens Bokförlag, Klippan 1959. Jfr Karl Barth, *Det kristna dopet*, Westerbergs, Stockholm 1949 (ursprungsföredraget i *Die kirchliche Lehre der Taufe* hållet 1943 i Schweiz), med en stark kritik av barndopet och Oscar Cullmans svarsskrift, *Nya Testamentets lära om dopet. Vuxendop och barndop*, Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag, Stockholm 1952 (översättning av Erik Beijer från *Die Tauflehre des Neuen Testament*, 1948).

⁶ Walter Kasper (red.), *Christsein ohne Entscheidung – oder soll die Kirche Kinder taufen?* Grünewald 1970. Se också Lars Ekblad, ... och hindra dem inte. *Barndopet ur pastoralt perspektiv*, Verbum, Angered 1992, som bl.a. behandlar den kritik som riktas mot kyrkor som av ekumeniska sammanhang varnas för att utföra ”urskillningslösa dop”, (eng. indiscriminate baptism) med en udd vänd mot bland andra europeiska majoritetskyrkor som döper barn även

Jag vill därför redan i avhandlingens början markera att jag är medveten om denna kyrkliga teologiska diskussion och att jag förhåller mig till den på följande sätt. Det är en icke-akademisk och kyrklig pastoralpedagogisk och pastoralteologisk fråga hur och i vilken utsträckning den församling i vilken dopet äger rum kan ta på sig ett ansvar för att följa barnen som döps i omsorg om deras möjlighet att leva och växa i sitt dop. Den katekumenatsrörelse som utvecklats i västvärlden lägger ofta lika stor vikt vid tiden efter dopet som före dopet. Huvudsaken för denna rörelse är att bistå en människa på hennes väg in i kyrkans gemenskap.⁷ Denna frågeställning faller utanför min avhandlingens systematisk-teologiska syfte. Det är däremot en akademisk systematisk teologisk utmaning att utforska om dop av spädbarn kan ges en teologiskt trovärdig innebörd i Svenska kyrkans kontext, i ett samhälle som det svenska, som nu är både sekulariserat och i viss utsträckning mångreligiöst och som i sin historia kännetecknats av flera århundradens stats- och folkkyrklighet. En sådan situation är unik och kan inte självklart likställas med kyrkans första århundraden under den förkonstantinska tiden. Jag ifrågasätter därför ett alltför snabbt avvisande av barndopets dominans och möjlighet i ett ”sekulariserat” samhälle.⁸

Teoretiska utgångspunkter

Mitt syfte är alltså att ge ett bidrag till en systematisk teologisk tolkning av barndopets teologiska innebörd i Svenska kyrkans sammanhang. Detta bidrag kommer att formuleras mot bakgrund av en speciell teologisk teori inspirerad av den katolske teologen David Tracy. Enligt denna uppstår teologi i mötet mellan tolkning av situation och tolkning av tradition.

... theology is the attempt to establish mutually critical correlations between an interpretation of the Christian tradition and an interpretation of the contemporary situation.⁹

då barnens fortsatta inväxande i kristet liv kan vara förmodat osäker om inte obefintlig. Enligt Ekblad har Svenska kyrkan svarat på denna kritik bl.a. genom att bejaka vikten av nära samtal med dopföräldrarna men utan att hamna i krav på en ”trosexamen”.

⁷ Karl-Gunnar Ellverson, *Att växa till tro. Presentation av vuxenkatekumenatet som en väg in i kyrkan*, Mitt i församlingen 1992, Svenska kyrkans församlingsnämnd, Stockholm 1992.

⁸ Mattias Martinson anför ”att den nutida västerländska kulturen – som på ett medvetet plan *inte* är särskilt biblisk eller intresserad av kristen tro – i själva verket har så djupa rötter i ett kristet språk- och symbolbruk och i en kristen textpraktik att det i princip är omöjligt att dra *tillräckligt* tydliga gränser mellan en sekulär och en kristen kultur.” i ”Skrift, tradition och auktoritet” i Mattias Martinson, Ola Sigurdson och Jayne Svenungsson (red.), *Systematisk teologi – en introduktion*, Verbum Mölnlycke 2007, s. 63.

⁹ David Tracy i ”Theological Method” i Peter C. Hodgson och Robert H. King, *Christian Theology. An Introduction to Its Tradition and Tasks*, revised and enlarged edition, Fortress Press, Philadelphia 1986, s. 36.

Det är denna avhandlings antagande att trovärdig teologi kan utvecklas i mötet mellan tolkning av tradition och tolkning av situation och i ett ömsesidigt kritiskt förhållningssätt dem emellan. Trovärdig teologi kännetecknas av att det kan råda en ömsesidigt kritisk relation mellan tolkningen av människors nutida situation och tolkningen av tradition och skrift.¹⁰ Den ömsesidigt kritiska relationen mellan tolkning av situation och tolkning av tradition som Tracy, Jeanrond, Bergmann och Edgardh ger olika teoretiska bidrag till tillvaratas i denna avhandling på två sätt. Dels utgår jag ifrån att vår tid och situation kan ställa frågor till de liturgiska teologiska texterna och traditionens texter likaväl som att de liturgiska teologiska texterna och traditionens texter kan ställa frågor till situationen. Dels gör jag antagandet att en akademiskt trovärdig teologi kan utvecklas med hjälp av såväl tolkning av tradition som tolkning av situation och att själva trovärdigheten består i ett kritiskt och/eller konstruktivt möte dem emellan. Det är när tradition och situation möts på ett kritiskt och/eller konstruktivt sätt som trovärdig teologi uppstår. När tradition och situation skaver mot varandra, utmanar varandra eller är oförenliga uppstår ett teologiskt problemområde. För att etablera mötet mellan tolkning av tradition och tolkning av situation behöver ett teologiskt problemområde identifieras. Med användande av Tracys terminologi, *korrelationen*, menar jag att det är i det teologiska problemområdet, i mötet mellan tolkning av tradition och tolkning av situation, som tradition och situation korreleras. Denna avhandling är ett exempel på bearbetning av tre sådana problemområden och på det kritiska och konstruktiva möte som kan äga rum i mötet mellan tolkning av situation och tolkning av tradition inom ett problemområde.

Med begreppet *tradition* avser jag en teologisk resurs som är tillgänglig i Bibeln, i liturgiska uttryck för tro, i reflektioner över tro i kyrkliga sammanhang i det förflutna eller i nutiden.¹¹ I Svenska kyrkans kontext är en rimlig

¹⁰ David Tracy, *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology*, Seabury, New York 1975; David Tracy, *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion and Hope*, Harper & Row, San Francisco 1987; David Tracy i "Theological Method" i Peter C. Hodgson och Robert H. King (red.), *Christian Theology. An Introduction to Its Tradition and Tasks*, Fortress Press, Philadelphia 1986, s. 36–60; Sigurd Bergmann, *Gud i funktion. En orientering i den kontextuella teologin*, Verbum, Stockholm 1997; Werner Jeanrond, *Guds närvaro. Teologiska reflektioner I*, Arcus, Lund 1998; Ninna Edgardh Beckman i "Teologisk tolkning mellan tradition och situation" i Anders Bäckström, Ninna Edgardh Beckman, Per Pettersson, *Religiös förändring i norra Europa. En studie av Sverige "Från statskyrka till fri folkkyrka"* Slutrapport, Diakonivetenskapliga institutets skriftserie nr 8 2004, Uppsala 2004, ss. 137–153. I den ömsesidiga kritiken ingår även möjligheten till självkritik.

¹¹ Jag är självfallet medveten om att det finns olika förståelser av traditionsbegreppet. Kyrkornas världsråd har sedan ett Faith and Order möte i Montreal 1963 skilt mellan Tradition med stort T och tradition med litet t och brottats med frågan om hur man kan skilja mellan traditioner som uttrycker den sanna Traditionen och mera mänskliga traditioner. När BEM-texten skickades till kyrkorna för respons ställdes frågan: "I vilken utsträckning kan Er kyrka i denna text igenkänna kyrkans tro genom tiderna?" Som Kallistos Ware påpekar har utvecklingen i förståelsen av traditionsbegreppet inom kyrkorna rört sig från ett "deposit of doctrine" till ett mera dynamiskt traditionsbegrepp som levde erfarenhet i paritet med Andra Vatikan-

innebörd av begreppet tradition de traditionsresurser som Svenska kyrkan själv omfattar.¹² En systematisk-teologisk akademisk avhandling begränsar sig emellertid inte till Svenska kyrkans självförståelse utan använder olika teologiska traditionskällor i ett ömsesidigt lärande. En kyrka kan sällan ensam förvalta den kristna traditionens teologiska resurser. Här kan den svenskkyrkliga teologen, senare biskopen och ärkebiskopen, Yngve Brilioths (1891–1959) stora undersökning av de olika fornkyrkliga motiven i nattvarden och deras gestaltning i olika kyrkotraditioner visa på en möjlighet att lära av traditionen i en situation då inte dess rikedom tillvaratas av Svenska kyrkan.¹³ Från Brilioths arbete hämtar jag metodisk inspiration att söka efter fler föreställningar av dopet än vad som för närvarande betonas i Svenska kyrkans explicita dopordningar eller dopteologiska tradition.

I mitt arbete med traditionen lägger jag viss vikt vid dels ekumeniska perspektiv och dels liturgisk teologi.¹⁴ Den firade liturgin och dess liturgiska texter har under kyrkans historia ofta varit uppfattade som de primära teologiska gestaltningarna och texterna i enlighet med uttrycket *lex orandi est lex credendi*.¹⁵ Systematisk teologi kan ses som sekundär teologi eller åtminsto-

konciliets ord: "This Tradition which comes from the apostles develops in the church with the help of The Holy Spirit. For there is growth in understanding of the realities and the words that have been handed down." (s. 1147) Kallistos Ware i "Tradition and traditions" i Nicholas Lossky, José Miguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright and Pauline Webb (red.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC Publications, Geneva 2002, s. 1143–1148. Jfr Yves M. –J. Congar, *Tradition and Traditions: the Biblical, historical, and theological evidence for Catholic teaching on tradition*, San Diego, Basilica Press 1998 (1966, utgåva av original på franska). När jag använder traditionsbegreppet som "en teologisk resurs som är tillgänglig i Bibeln, i liturgiska uttryck för tro, i reflektioner över tro i kyrkliga sammanhang i det förflutna eller i nutiden" är det för att få tillgång till kyrkans självförståelse i historia och nutid som en resurs för kritisk och konstruktiv teologi i dag.

¹² Kyrkoordningens portalparagraf nr 1 om Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära rymmer en öppenhet för att nya perspektiv kan utvecklas efterhand genom formuleringen om andra av Svenska kyrkan bejakade dokument: "Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära, som gestalts i gudstjänst och liv, är grundad i Guds heliga ord, såsom det är givet i Gamla och Nya testamentets profetiska och apostoliska skrifter, är sammanfattad i den apostoliska, den nicenska och den athanasianska trosbekännelsen samt i den oförändrade augsburgska bekännelsen av år 1530, är bejakad och erkänd i Uppsala mötes beslut år 1593, är förklarad och kommenterad i Konkordieboken samt i andra av Svenska kyrkan bejakade dokument." Citat ur KO, s. 43.

¹³ Yngve Brilioth, *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv*, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1951 (1926). Brilioth skriver om Svenska kyrkan att "Här, liksom i lutherdomen i övrigt, men kanske i särskilt utpräglad form, har en sida trängt alla andra i skuggan: den enskildes tillägnelse av syndaförlåtelsens gåva ..." och att detta leder till en uppgift för den systematiska teologin: "Närmast ställes den systematiska teologien inför uppgiften att ge ett fylligare uttryck åt nattvarens tankeinhåll, att ställa detta i organiskt sammanhang med trosåskådningen i dess helhet." (ibid. s. 411). Jfr titeln på den engelska översättningen: Yngve Brilioth, *Eucharistic Faith & Practice, Evangelical & Catholic*, authorised translation A.G. Hebert, SPCK, London 1930.

¹⁴ För en översikt över liturgisk teologi, se Dwight W. Vogel i "Liturgical Theology: A Conceptual Geography" i Dwight W. Vogel, *Primary Sources of Liturgical Theology*, Liturgical Press, Collegeville 2000, s. 3–14.

¹⁵ *Lex orandi est lex credendi* är en förkortning av ett uttryck som tillskrivs Prosperus av Aquitanien, en lärjunge till Augustinus: ut legem credendi lex statuat supplicandi (ung. bö-

ne som en teologi i ömsesidigt kritiskt beroende av den kristna liturgins, ofta kallade primära, teologi.¹⁶ Feministiska liturgiska teologer har emellertid understrukit att ett kritiskt perspektiv på liturgin förutsätter att inte liturgin görs till en absolut auktoritet.¹⁷ Den liturgiska teologin i nutiden omfattar en mångfald av förhållningssätt där förhållandet mellan liturgi och teologi kan uppfattas som en hermeneutisk cirkel.¹⁸ Samspelet mellan teologisk reflektion i och utanför liturgin har varit – och är – intensivt.¹⁹ Distinktionen mellan primär och sekundär teologi är därför svår att upprätthålla alltför skarpt då det är komplicerat att fånga var teologiska impulser börjar och slutar. Liturgi kan betraktas som människans gensvar på skapelsens gåva. Människan uppfattas då som *homo adorans*, den tillbedjande människan. Med sitt gensvar på skapelsens gåva som *homo adorans* ger människan upphov till teologisk reflektion över sitt gensvar enligt detta sätt att betrakta liturgisk teologi.²⁰

Dop äger rum som ett liturgiskt skeende och med ett liturgiskt språk som är doxologiskt, metaforiskt och kännetecknat av paradoxer. Det systematiskt-teologiska språket strävar efter sammanhang, klarhet och konsistens. När jag i avhandlingen använder liturgins språk och skeenden som källa för systematisk teologi är jag medveten om denna olikhet i språk och att en ”översättning” från liturgiskt språk till systematisk teologi inte låter sig göras utan att något av det ursprungliga språket går förlorat. Den systematiska teologin kan med sitt språk på ett tydligare sätt bearbeta problem och problemområden i den samtida, i detta fallet kristna, praktiken. Samtidigt är det svårt att upprätthålla en skarp gräns mellan det liturgiska språket och det systematiskt-teologiska språket i en avhandling som denna.

Med begreppet *situation* avser jag nutida samhällsförhållanden, kulturella och vetenskapliga strömningar. Situation är en både tidsmässig och rumslig avgränsning. Situationen avser samtiden, den tid vi lever i. Men situationen är också rumslig. Den situation avhandlingen avser rör barndop i Svenska kyrkans kontext, som kan beskrivas som ett samrum. Samtid och samrum

nens lag är grunden för trons lag). Se Kevin W. Irwin, *Context and text: Method in Liturgical Theology*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1994 s. 3ff.

¹⁶ Aidan Kavanagh, *On Liturgical Theology*, The Hale Memorial Lectures of Seabury-Western Theological Seminary 1981, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1984, s. 74f.; Gordon W. Lathrop, *Holy Thing. A Liturgical Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1998 (1993), s. 4ff.

¹⁷ Se resonemanget utvecklat hos Ninna Edgardh Beckman, *Feminism och liturgi – en ekle-siologisk studie*, Verbum Stockholm 2001, s. 22f.

¹⁸ Dwight W. Vogel i ”Liturgical Theology: A Conceptual Geography” i Dwight W. Vogel (red.), *Primary Sources of Liturgical Theology. A Reader*, The Liturgical Press, Collegeville, 2000, s. 3–14. Se särskilt s. 8.

¹⁹ Jfr Lars Eckerdal, Birger Gerhardsson och Per Erik Persson, *Vad står Svenska kyrkan för?*, Verbum, Göteborg 1989, s. 151ff.

²⁰ Dwight W. Vogel i ”Liturgical Theology: A Conceptual Geography” i Dwight W. Vogel (red.), *Primary Sources of Liturgical Theology. A Reader*, The Liturgical Press, Collegeville, 2000, s. 5.

kan också sammanföras i ordet samtidsrum.²¹ Situationen inkluderar nutida människors reflektion över livet och livserfarenhet. Erfarenhet är ett komplicerat begrepp och det får vid varje tillfälle framgå vems reflektion över livserfarenhet som avses.

Tradition och situation är vare sig ”givna” eller entydiga begrepp. Traditionen är ofta närvarande i situationen och situationen i traditionen. När jag etablerar ett teologiskt problemområde som deras mötesplats kan jag fördjupa förståelsen av det partikulära i situation och tradition, förstå var det skaver, och så söka efter teologiska resurser för ett kritiskt och/eller konstruktivt möte mellan tolkning av tradition och tolkning av situation.

Tradition och situation måste båda tolkas, ja tradition kan även ses som tolkning av en specifik situation.²² Kristen tro är med ett sådant synsätt radikalt kontextuell och finns inte tillgänglig annat än i specifik situation, vare sig i de bibliska skrifterna, i den senare traditionen eller i nutiden. En meningsfull korrelation mellan tradition och situation kan emellertid uppstå då, som i denna avhandlings fall, ett problemområde kan identifieras i mötet mellan tradition och situation. En meningsfull korrelation kan även uppstå då en problemgemenskap kan identifieras mellan olika skeden av historien.²³ Sigurd Bergmann har utvecklat en korrelationsmetod för korrelerandet av problemgemenskaper mellan lokala teologier vid olika historiska skeden.²⁴ Jag kommer att närma mig denna metod i slutkapitlet då jag behandlar olika traditionsresurser för bearbetningen av de tre teologiska problem som denna avhandling fokuserar på. Då kan det visa sig att de teologiska resurserna i en tid och kontext kan framstå som rimliga medan de i en annan tid och kontext kan framstå som obsoleta eller till och med skadliga.

Jag ser alltså begreppen tradition respektive situation som konstruktioner. Jag väljer att använda dem trots att detta i viss mening innebär en förenkling av mera komplexa sammanhang.²⁵ Traditionens berättelser om Jesus Kristus är exempelvis omistliga i en nutida kristen tolkning av livet även om dessa berättelser om Jesus Kristus endast finns tillgängliga som i ”lerkärl” (jfr 2

²¹ Begreppet samtidsrum är inspirerat av stiftsadjunkt Göran Lindström, Svenska kyrkan, Uppsala stift.

²² Sigurd Bergmann, *Gud i funktion. En orientering i den kontextuella teologin*, Verbum, Borås 1997, s. 63. Vetskapen att all kunskap är situerad, dvs. beroende av författarens och samtidsrummets kontext, gäller självfallet såväl tolkning av tradition som av situation. Se vidare Karin Sporre om feministisk teori hos Donna Haraway m.fl. i Karin Sporre, *Att se med andra ögon. Feministiska perspektiv på kunskap i ett mångkulturellt samhälle*, GEM Rapport 5, 2007, Lärarhögskolan i Stockholm, 2007.

²³ Sigurd Bergmann, *Geist, der Natur befreit. Die trinitarische Kosmologie Gregors von Nazians im Horizont einer ökologischen Theologie der Befreiung*, Grünewald, Mainz/Malmö 1995, s. 362ff.

²⁴ Sigurd Bergmann, *Creation Set Free. The Spirit as Liberator of Nature*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K. 2005, s. 324ff.

²⁵ Jfr Mattias Martinsons tolkning av Tracys metod som medveten förenkling och ansats till experimentell teologi i Mattias Martinson, *Postkristen teologi. Experiment och tydningsförsök*, Logos Nr 7 Pathos, Glänta Produktion, Munkedal 2007, s. 105ff.

Kor. 4:7), vilket innebär att de är inbäddade i en situation som i sin tur är påverkad av tradition och så vidare. Tradition i meningen historiens texter kan också öppna för nya perspektiv inför framtiden, som aldrig skulle kunna åstadkommas genom en fixering enbart vid den nutida situationen. Återblickandet på historiens texter kan alltså paradoxalt rikta blicken framåt. Att ställa tradition och situation bredvid varandra utmanar också till reflexivitet och kritiskt tänkande bortom lättsinnig anpassning antingen till tradition eller till situation. I ett kritiskt och konstruktivt möte mellan tolkning av tradition och tolkning av situation finns möjlighet till en ömsesidigt kritisk teologi som kan undvika att akademisk systematisk teologi antingen blir en ensidig anpassning av kristen tradition till modernitetens vetenskapsideal eller en ensidig kritik av moderniteten utifrån traditionens överhöghet.²⁶

Metod och material

Mot bakgrund av dessa teoretiska utgångspunkter avtecknar sig en bestämd teologisk metod. Som *första steg* i denna metod kommer jag att analysera situationen för barndop i Svenska kyrkan. Syftet med analysen är att fördjupa förståelsen av situationens utmaningar till teologin och att skildra hur problemområdena växer fram i mötet mellan situation och tradition. För analys av situationen använder jag samhällsvetenskapligt och statistiskt material som belyser barndop i Svenska kyrkan och dess samhällskontext. Även traditionen är närvarande som inspiration till urval av material. Jag beskriver barns situation och återger med hjälp av narrativt material prästers pastorala erfarenhet vid dop av barn i Svenska kyrkan. På detta sätt fördjupar jag förståelsen av de teologiska problemområdena i mötet mellan situation och tradition.

Som *andra steg* i min metod väljer jag att analysera traditionsmaterial för att söka efter teologiska resurser för bearbetning av de tre problemområdena. Även om det främst är traditionsmaterial som jag analyserar och tolkar är tolkningen av situationen närvarande på olika sätt. Situationen är närvarande genom mitt eget subjektskap som uttolkare i en nordeuropeisk och svensk kontext. Situationen är även närvarande genom problemområdena och i traditionsmaterial, så till vida som dessa tillkommit i en specifik situation.

Här gör jag ett val av tre materialgrupper. I *den första materialgruppen*, som utgör stammen i kapitel tre, arbetar jag med material från Kyrkornas världsråd som handlar om tolkningen av dopets teologiska innebörd. Jag väljer denna materialgrupp eftersom Svenska kyrkan är medlemskyrka i Kyrkornas världsråd sedan dess officiella bildande 1948 och uppfattar sig

²⁶ Jfr Arne Rasmusson i "A Century of Swedish Theology" i *Lutheran Quarterly*, 21:2, 2007, s. 154f.

som del av ”en enda, helig, allmännelig och apostolisk kyrka”.²⁷ Materialet från Kyrkornas världsråd i det tredje kapitlet utgörs framför allt av det så kallade BEM-dokumentet (Baptism, Eucharist, Ministry) från Faith and Order, på svenska ofta kallat Limadokumentet. Jag anknuter till den mera internationellt kända termen BEM och kallar dokumentet för BEM-dokumentet och avser då i allmänhet det avsnitt som särskilt handlar om dopet. Jag iakttar även receptionsprocessen avseende BEM i Svenska kyrkans dopordning (HB 86) och Svenska kyrkans remissvar på BEM-dokumentet. Dessutom analyserar jag senare dopteologiskt material från Kyrkornas världsråd, nämligen materialet från Joint Working Group och Faith and Orders senare uttalanden om dopet. Genom mina teologiska samtalspartners inför jag en fördjupning och belysning av för problemområdena relevant material, framför allt om arvsynden.

I *den andra materialgruppen* analyserar och tolkar jag några av Svenska kyrkans dopordningar och dopliturgier med utgångspunkt i mina tre problemområden. I motsats till tidigare svensk forskning om dopet har jag inte valt att göra några intervjuer vare sig av präster och/eller dopföräldrar.²⁸ Jag väljer i stället att studera de teologiska föreställningarna så nära det liturgiska handlandet som möjligt. Här använder jag mig av dopordningar som har officiell eller sanktionerad status inom Svenska kyrkan och som därför med Svenska kyrkans egna överväganden räknas som uttryck för tro, bekännelse och lära.²⁹ De ordningar som används från Svenska kyrkan är gällande ordning för doggudstjänst vid dop av barn enligt *Den svenska kyrkohandboken* av år 1986 jämte den försöksordning som av domkapitlet i Skara faststälts

²⁷ Citat ur den s.k. nicenska trosbekännelsen, se t.ex. *Den svenska kyrkohandboken, del I*, antagen för Svenska kyrkan av 1986 års kyrkomöte, Verbum förlag, Stockholm 1987, s. 10. Svenska kyrkan var inte bara med från starten utan var genom ärkebiskop Nathan Söderblom starkt pådrivande vid bildandet av Kyrkornas världsråd. Nathan Söderbloms första förslag till ett ekumeniskt råd för världens kyrkor uttalades offentligt i april 1919. Kyrkomötet för ortodoxa kyrkan i Konstantinopel och den ekumeniske patriarken av Konstantinopel hade offentliggjort sitt förslag till ett förbund av kyrkor den 10 januari 1919. Se W.A. Wisser't Hooft, *The Genesis and Formation of the World Council of Churches*, World Council of Churches, Geneva 1982, s. 12 resp. s. 1.

²⁸ Kjell Petersson, *Kyrkan, folket och dopet. En studie av barndopet i Svenska kyrkan*, CWK Gleerup, Klippan 1977; Eva Reimers, *Dopet som kult och kultur. Bilder av dopet i dopsamtal och föräldraintervjuer*, Verbum, Borås 1995.

²⁹ Gunnar Edqvist, Lars Friedner, Maria Lundqvist-Norling, Patrik Tibbling, *Kyrkoordning för Svenska kyrkan – med kommentarer och angränsande lagstiftning* (KO), Verbum, Stockholm 2003, s. 42ff. med skrivningar rörande Kyrkoordningens paragraf 1: ”Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära, som gestaltas i gudstjänst och liv, är grundad i Guds heliga ord, såsom det är givet i Gamla och Nya testamentets profetiska och apostoliska skrifter, är sammanfattad i den apostoliska, den nicenska och den athanasianska trosbekännelsen samt i den oförändrade augsburgska bekännelsen av år 1530, är bejakad och erkänd i Uppsala mötes beslut år 1593, är förklarad och kommenterad i Konkordieboken samt i andra av Svenska kyrkan bejakade dokument.”(s. 43) Även om bearbetningsprocessen i kyrkomöte respektive domkapitel skiljer sig åt i graden av teologisk bearbetning är dock båda dopordningarna i handboksordningen 1986 respektive i Alingsåsdopordningen uttryck för officiellt bejakade dopordningar inom Svenska kyrkan.

2006 med rätt att brukas i bl.a. Alingsås församling. Jag kommer att lägga tyngdpunkten vid Svenska kyrkans nu gällande dopgudstjänst vid dop av barn som är antagen av kyrkomötet år 1986 och som officiellt benämns *Dopgudstjänst I: Dop av barn*.³⁰ I avhandlingen kommer jag att benämna denna dopgudstjänst för *handboksordningen* 1986 (förkortad till HB 86) när jag avser dopordningen, dvs. handbokstexten till det liturgiska skeendet i och kring dophandlingen och *dopliturgin 86* (förkortat till DL) när jag avser den firade gudstjänsten. Den dopgudstjänst som används i bl.a. Alingsås inom Svenska kyrkan benämmer jag i avhandlingen *Alingsåsdopordningen* (förkortad till ADO) när texten för dopordningen avses och *Alingsåsdopliturgin* (förkortad till ADL) när den firade gudstjänsten avses. I analysen av dopliturgier analyserar jag materialet från deltagande observationer vid sju tillfällen vid dop av barn enligt Svenska kyrkans nu gällande ordning HB 86 samt vid två tillfällen med användande av den alternativa ordningen i Alingsås.³¹ För att göra rättvisa åt materialet och se hur det liturgiska sammanhanget kan fördjupa tolkningen deltar jag alltså i dopliturgin vid nio doptillfällen.³² Jag gör anteckningar vid varje observationstillfälle samt gör i regel ljudinspelningar av dopliturgin. Utskrifterna från ljudinspelningarna jämte observationsanteckningarna utgör tillsammans den text som jag analyserar.

Jag har valt att observera dopliturgier i såväl stad som landsbygd. Jag har dessutom i två av fallen aktivt sökt efter dopliturgier i församlingar där ett alternativt dopsätt i förhållande till vattenbegjutning skett, ett dopsätt som församlingarna kallar nedsänkning. Jag kommer att analysera materialet med hjälp av olika analysfrågor och fördjupningsfrågor kopplade till de tre teologiska problemområdena. Även här bidrar olika teologiska samtalspartners till fördjupade perspektiv och belysning av problemområdena.

Min användning av ett liturgiskt teologiskt angreppssätt leder till att jag beskriver Svenska kyrkans nuvarande dopteologi efter hand i avhandlingen, framför allt i kapitlet om Svenska kyrkans dopordning i ekumenisk belysning och i kapitlet om Dopordningar och dopliturgier.

I *den tredje materialgruppen*, som utgör stommen i kapitel fem, undersöker jag för mig språkligt tillgänglig forskning om Jesu dop i framför allt några österländska ortodoxa kyrkotraditioner men även i någon mån i övrig

³⁰ Dopgudstjänst I: Dop av barn i *Den svenska kyrkohandboken, del I*, antagen för Svenska kyrkan av 1986 års kyrkomöte, Verbum förlag, Stockholm 1987, ss. 167–176.

³¹ I den förfrågan jag 2007 ställt till domkapitlen i samtliga stift inom Svenska kyrkan har enbart Skara stift svarat att det finns en försöksordning bejakad av Domkapitlet som alternativ till handbokens dopgudstjänster, nämligen den som brukas i Alingsås. I ett annat stift, Strängnäs stift, har annan dopordning än handboksordningen 1986 godkänts för bruk i specifikt sammanhang, nämligen 1571 års dopordning som brukats vid två tillfällen under 90-talet i samband med Hertig Karls marknad i Nyköpingshus. Brevväxling förvarad i mapp på stiftskansliet i Uppsala "Domkapitel om dopordningar. Brevväxling 2007. AK Hammar".

³² Jfr Steinar Kvale, *Den kvalitativa forskningsintervjun*, översättning Sven-Erik Torhell, Studentlitteratur, Lund 1997, där ett lämpligt antal undersökningstillfällen kopplas till att forskaren upplever att en viss mättnad uppstår i insamlandet av forskningsmaterial.

östlig och västlig tradition. Jag väljer denna materialgrupp därför att det i den liturgiska teologiska traditionen talas om två tidiga och starka motivkretsar för tolkningen av kristen initiation genom dopet, nämligen traditionen om dopet som ny födelse av vatten och Ande (jfr Joh. 3:5ff.) respektive traditionen om dopet som att dö från synden tillsammans med Kristus (jfr Rom. 6:3–11). Den första motivkretsen förbinds med Jesu dop medan den andra knyts till Jesu död och uppståndelse.³³ Genom att i ett särskilt kapitel undersöka motivkretsen knuten till Jesu dop avser jag att också försöka utforska om det inom denna motivkrets, som inte är starkt utvecklad inom Svenska kyrkan, finns teologiska resurser i bearbetningen av något eller flera av de tre teologiska problemområden som denna avhandling avser att bearbeta.

Det tredje steget i min metod är att i slutkapitlet lösa de trovärdighetsproblem som jag beskrivit i mina tre teologiska problemområden genom att föra tolkningen ett steg vidare från mina föregående kapitel. Diskussionen leder fram till kritiska och konstruktiva förslag till en trovärdig dopteologi i Svenska kyrkans samtidsrum. Jag sammanför här tolkning av situation och tolkning av tradition från de olika materialgrupperna. Jag tecknar först några övergripande perspektiv som är gemensamma för de tre problemområdena och arbetar därefter med varje problemområde för sig. Uppgiften är tolkande, kritisk och konstruktiv. Trovärdigheten avgörs av i vilken mån som min argumentation är möjlig att följa och i vilken mån som mina kritiska och konstruktiva förslag löser eller åtminstone på ett trovärdigt sätt hanterar de problem som jag angett i problemområdena. I avhandlingens slutkapitel använder jag alltså materialet i de föregående kapitlen som teologisk resurs jämte annat för problemområdena och dopteologin relevant material, däribland systematisk dopteologi som varit dominerande i Svenska kyrkans sammanhang under de senaste hundra åren samt det förslag till dopordning som förelåg i den inte antagna Kyrkohandboken 2000.³⁴ Även här bidrar mina teologiska samtalspartners till att fördjupa och skärpa mina förslag till kritiska och konstruktiva bidrag till en trovärdig teologi för de tre problemområdena.

Mitt val av material präglas i avhandlingen av en viss selektivitet. Jag går inte igenom alla kyrkans dopordningar och dopliturgier och jag redogör inte för alla tänkbara eller existerande dopsyner. Jag har valt att fokusera på tre teologiska problemområden och att redogöra så tydligt som möjligt för motiven bakom mina val av material. Det innebär att jag inte behandlar alla

³³ Gabriele Winkler, *Das Armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. Bis 10. Jahrhunderts* (Winkler Arm), *Orientalia Christiana Analecta* 217, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, Rom 1982; Maxwell E. Johnson, *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*, The Liturgical Press, Collegeville 1999. Jfr Karl-Gunnar Ellverson, *Handbok i Liturgik*, Verbum, Malmö 2003, s. 178f.

³⁴ *Kyrkohandboksgruppens förslag till Kyrkohandbok för Svenska kyrkan*, Gudstjänstordning, Svenska kyrkans utredningar 2000:1, Skövde 2000.

sådana temata som varit viktiga tidigare, såsom relationen dop och konfirmation, relationen dop och kyrkomedlemskap, relationen barndop och troende-dop eller medvetet dop, relationen dop i vatten, dop i Anden.³⁵

Jag återkommer under Centrala begrepp jämte i respektive kapitel till mitt tillvägagångssätt och mina analysredskap vad avser analyser av de olika materialgrupperna.

Forskningsetiska överväganden

Insamlingen av särskilt det kvalitativa materialet som består i observation, dokumentation och inspelning av dopgudstjänster ger anledning till forskningsetiska överväganden (kapitel fyra). Jag har bedömt det som alltför påträngande att videofilma dopliturgierna men har gjort ljudinspelningar efter hörande med ansvarig präst. Jag har även i viss utsträckning avidentifierat tillfällena för inspelningar genom att inte ange datum för observationstillfällena eller ange namn på deltagare och medverkande i dopgudstjänsterna. Även i det insamlade materialet från Uppsala stifts präster som jag använder för beskrivningen av teologiska problemområden har jag ändrat personnamn för att försäkra mig om att inga verkliga personer ska kunna identifieras.

Forskning i Svenska kyrkans kontext

Akademisk forskning är i den svenska universitetskontexten skild från konfessionell forskning genom bl.a. sitt programmatiska oberoende av kyrklig styrning vid val av forskningsuppgift, forskningsmaterial och metod samt självfallet vid uttolkning av forskningsresultat. Även om kyrklig finansiering förekommer där vissa ämnen premieras i stället för andra har den kyrkliga finansieringen inget inflytande över själva forskningsprocessen. Akademien är å andra sidan beroende av den kristna praktiken, dvs. den samhälleliga företeelsen kyrka, som forskningsföremål. En relation mellan kyrka och akademi finns även i den meningen att den svenska universitetsforskningen strävar efter att vara relevant för samhället. När jag i avhandlingen använder mig av ekumeniskt material och dopliturgier som källa till systematisk teo-

³⁵ Se Torsten Bergsten (red.), *En bok om dopet i ekumenisk belysning*. Svenska Faith&Order-kommittén, Diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm 1965; Sven-Erik Brodd, *Dop – Kyrka – Struktur. Uppsater, föreläsningar och diskussioner*, Pro Veritate, Uppsala 1980; Sven-Erik Brodd, *Dop och kyrkotillhörighet enligt Svenska kyrkans ordning: utkast och skisser*, Verbum/Håkan Ohlsson, Stockholm/Lund 1978; *Dopet. Teologiskt, kyrkorättsligt, pastoralt*. Rapport från Biskopsmötets teologiska kommission 1983 om dop och kyrkotillhörighet, Verbum, Arlöf 1984; Ragnar Persenius i "Dop och kyrkotillhörighet" i Ragnar Persenius, *Nädens budbärare – om den sakramentala folkkyrkan*, Verbum, Uddevalla 2000, s. 122–149; Ulla Bardh, *Församlingen som sakrament. Tro, dop, medlemskap och ekumenik bland frikyrkokristna vid 1900-talets slut*, Uppsala universitet, (distribution Libris) Uppsala 2008; James D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit. A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism today*, The Westminster Press, Philadelphia 1970.

logi för ett förslag till en trovärdig teologi i Svenska kyrkans samtidsrum går jag utöver en tendens i samtiden i betydelsen av snävare fokus på den specifikt evangeliskt-lutherska tradition som Svenska kyrkan tillhör.³⁶ En mera traditionell uppläggning av ett systematiskt-teologiskt studium av dopet i Svenska kyrkans kontext skulle kunna förväntas att mera explicit arbeta med luthersk tradition. I lagstiftningen om Svenska kyrkan anges att Svenska kyrkan är ett "evangeliskt-lutherskt samfund". I kommentarer till KO (Kyrkoordningen för Svenska kyrkan med kommentarer) understryker författarna att Svenska kyrkan som ett trossamfund med evangelisk-luthersk bekännelse uppfattar sin "tro, bekännelse och lära" som ett uttryck för "den allmänneliga kristna tron". Författarna understryker att Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära därmed inte ska uppfattas som en konfessionell "sär-tolkning" utan uppfattas som ett uttryck för "den apostoliska, genom tiderna vidareförda kristna tron".³⁷ Jag använder i avhandlingen ett rikt material från fler traditioner än den i snävare mening evangelisk-lutherska. Jag skulle därmed kunna beskyllas för bristande hänsynstagande till det svenskkyrkliga sammanhanget. Samtidigt kan jag mot detta anföra dels att Svenska kyrkan uppfattar sig själv som del av en apostolisk tradition som överskrider snäva nationella och konfessionella avgränsningar, dels att många andra kyrkliga traditioner genom migration och inflyttning till Sverige fått en allt starkare förankring i även det svenska samhället. Därmed inte sagt att det inte skulle kunna finnas fler teologiska resurser att utnyttja i den i snävare mening evangelisk-lutherska traditionen som Svenska kyrkan tillhör genom en mera utförlig studie av luthersk tradition eller av Martin Luthers teologi. När jag i denna avhandling väljer att stå i dialog med flera olika kristna traditioner är det ett uttryck för min underliggande förståelse som uppfattar trostraditioner som en möjlig källa till livsmod och ansvarstagande för liv och värld och att det är möjligt och sannolikt även önskvärt att inspireras av en rikare tradition än den som för närvarande specifikt förvaltas av Svenska kyrkan. Invändningen att ett sådant förfaringsätt förutsätter godtycklighet i urval av material bemöter jag med två generella argument. För det första utgör dopet något som ofta förenar kyrkor mer än många andra uttryck för kristen praktik. Materialet i avhandlingen binds därför samman av att det är uttryck för dopteologi och teologisk tolkning av förekomsten av dop. För det andra utgör problemområdena en urvalsprincip i valet av material. Även om jag i avhandlingen har fokus på en trovärdig teologi i Svenska kyrkans kontext rör jag

³⁶ Elisabeth Gerle (red.), *Luther som utmaning. Om frihet och ansvar*, Verbum, Växjö 2008; Henry Cöster, *Livsmodets språk. Förkunnelse och sakrament i en luthersk teologi*, Arcus, Lund 2009; Margareta Brandby-Cöster, *Att uppfatta allt mänskligt. Underströmmar av luthersk livsförståelse i Selma Lagerlöfs författarskap*, Karlstad University Studies 2001:23, Karlstad 2001; Carl E. Braaten och Robert W. Jenson (red.), *Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/Cambridge, U.K., 1998.

³⁷ KO, s. 43f.

mig på ett mera generellt och allmänkyrkligt plan som tillåter användandet av olika traditionsresurser och uppfattar Svenska kyrkan som del av en allmänkyrklig tradition. När jag i avhandlingen sätter gränsen vid kristna tros-traditioner är detta inte uttryck för principiella skäl utan framför allt för författarens kompetensområde och i viss mån avhandlingens avgränsning till tolkning av det kristna dopet.

Centrala begrepp

Jag använder mig i avhandlingen av ett antal centrala begrepp. När jag här redovisar och preciserar användningen av dem vill jag understryka att flera av begreppen vuxit fram och klargjorts efterhand under avhandlingsarbetet i närkontakt med avhandlingens material. När de här redovisas i det första kapitlet är det av omsorg om läsaren, inte som en konsekvens av arbetsprocessen. Jag strukturerar detta avsnitt så att jag först redogör för i avhandlingen övergripande begrepp, därefter för begrepp mera specifikt knutna till de olika problemområdena och slutligen för några specifika analysredskap.

Med begreppet *trinitarisk skapelseteologi* avser jag en trinitarisk teologi som betonar Guds närvaro i hela skapelsen och som inte konstruerar en dikotomi mellan skapelse och frälsning. Lika lite som jag lägger fram en fullständig dopteologi utan en som är specifikt relaterad till avhandlingens tre teologiska problemområden, lägger jag fram någon fullständig trinitetsteologi. Däremot växer förståelsen av den fram under avhandlingens gång. Jag skulle också kunna säga att jag använder trinitarisk skapelseteologi som ett heuristiskt verktyg och en tolkningsnyckel som jag bedömer som särskilt relevant i Svenska kyrkans samtidsrum. Min användning av begreppet trinitarisk skapelseteologi skiljer sig från så kallad triteism, dvs. att kristen tro skulle innebära tro på tre gudar. Jag försöker även att fjärma mig från ett modalistiskt synsätt, även om jag inte lyckas helt, som om Treenig Gud i kristen tradition blir till en vagare förståelse av en Gud som verkar på olika sätt, modi. Jag ansluter mig tentativt till den klassiska västliga kristna traditionens sats *opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*, att utåt är den Treeniga Gudens handlande odelat.³⁸ Jag utforskar i anslutning till mitt förord för en relationell ontologi på språkets grund (se nedan) och i bearbetningen av avhandlingens tre problemområden språkets möjligheter och begränsningar i Gud som Fader, Son och Ande utifrån ett skapelseteologiskt perspektiv. Jag förutsätter att traditionens utformning av treenighetsläran alltid varit beroen-

³⁸ För en nutida analys av treenighetsläran se kapitlet ”The Doctrine of the Trinity” i Vincent Brümmer, *Atonement, Christology and the Trinity. Making Sense of Christian Doctrine*, Ashgate, Aldershot/Bodmin 2005, s. 93–112; se även Thomas Ekstrand i ”Treenigheten” i Mattias Martinson, Ola Sigurdson och Jayne Svenungsson (red.), *Systematisk teologi – en introduktion*, Verbum, Mölnlycke 2007, s. 121–142. Jfr Catherine Mowry LaCugna, *God for us. The Trinity and Christian Life*, Harper, San Fransisco 1991 (1973), s. 97ff.

de av samtida filosofi och hur man tänker om ”verkligheten” eller ”livet” och att det därför är rimligt att även nutida utformningar av trinitariskt tänkande blir präglade av och utvecklade i samspel med samtidens förståelser av verklighet.³⁹ Begreppet trinitarisk skapelseteologi är relativt ovanligt som ett explicit uttryck även om själva den teologiska ansatsen är betydligt vanligare. Bl.a. den svenske systematikern Gustaf Wingren (1910–2000) har använt ett skapelseteologiskt förhållningssätt i sitt teologiska arbete. Den brittiske systematikern Colin Gunton (1941–2003) har använt sig av själva begreppet ”trinitarisk skapelseteologi” och liksom Wingren utvecklat sin teologi i nära anslutning till kyrkofadern Irenaeus (cirka 139–cirka 208), vilken såg skapelse och frälsning som icke-dikotoma storheter.⁴⁰ Jag använder alltså begreppet trinitarisk skapelseteologi i bearbetningen av traditionens möte med situationen och i sökandet efter en trovärdig dopteologi i Svenska kyrkans kontext.

I bearbetningen av det teologiska problemområdet A om relationen mellan döpta och inte döpta använder jag begreppen exkluderande och icke-exkluderande. Med begreppet *exkluderande* avser jag att dopet är nödvändigt för delaktighet i skapelse och frälsning och att människor som inte är döpta därför är i avsaknad av något som är nödvändigt för liv och salighet, i värsta fall t.o.m. uppfattas som fördömda. I begreppet exkluderande lägger jag också in att den identitet som dopet ger konstrueras i motsättning mot andra människors identitet som inte tillhör den egna kretsen. Med begreppet *icke-exkluderande* avser jag att dopet är tillräckligt för delaktighet i skapelse och frälsning men inte nödvändigt eftersom det skeende som dopet manifesterar innebär liv och frälsning för alla människor. I begreppet icke-exkluderande lägger jag även in att den identitet som dopet innebär och medför inte konstrueras i motsättning till och på bekostnad av andra människors identitet. Jag har valt begreppen exkluderande och icke-exkluderande för att dessa ord innefattar exkluderande och icke-exkluderande av mänskliga kroppar och inte enbart av mänskliga tankar.⁴¹

³⁹ Se t.ex. Augustinus trinitetslära hos J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, fjärde utgåvan, Adam & Charles Black, London 1975 (1968/1958), s. 276ff.

⁴⁰ Gustaf Wingren, *Credo. Den kristna tros- och livsåskådningen*, Artos, Bjärnum 2000 (1995/1974); Colin E. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, T&T Clark, Edinburgh 1991, s. 146ff. Arne Rasmussen använder begreppet ”trinitarisk skapelseteologi” som ett uttryck för den kristna skapelsetankens grundläggande betydelse för tolkningen av tillvaron. Gud som Skapare, Frälsare och Livgivare är närvarande i allt liv. Arne Rasmussen i ”Kontextualism och universalism i kristen etik. Varför det är ett falskt alternativ” i *Tro & Liv* 59:3, 2000. (Obs! att Irenaeus kom från Mindre Asien och undervisades av biskop Polykarpos (d. 155), lärjunge till Aposteln Johannes; jfr det johanneiska respektive det paulinska paradigmet i kap 5). Se även Regin Prenter, *Spiritus Creator. Studier i Luthers teologi*, Samlerens forlag, Köpenhamn 1946 (1944).

⁴¹ Min begreppsanvändning skiljer sig därmed från den i den religionsvetenskapliga diskussionen ofta förekommande distinktionen mellan exklusivistiskt, inklusivistiskt och pluralistiskt. Se vidare Mikael Stenmark, *Kristnas och muslimers syn på varandras och andras religiösa tro. En religionsfilosofisk analys*, Swedish Science Press, Uppsala 2001.

Till begreppet *partikulär universalism* ber jag att få återkomma i slutkapitlet. Inspiration till begreppet har jag emellertid fått från Ola Sigurdsons doktorsavhandling.⁴²

Jag ansluter mig till förståelsen av den *relationella ontologi* som Bo Sandahl i Paul Ricoeurs (1913–2005) efterföljd lagt fram i sin avhandling i systematisk teologi och som bland annat innebär att ontologin är en språkligt förmedlad konstruktion, beroende av relationen, den Andra och inte minst språkets möjligheter och begränsningar.⁴³ Språket ger inte direkt kontakt med ”verkligheten” utan är alltid en tolkning av denna ”verklighet”. All erfarenhet, även den mystiska eller meditativa erfarenheten, när den förmedlas måste till viss del göra bruk av språket med dess begränsningar och möjligheter. Med en språklig ontologi blir all tolkning av verkligheten dialogisk och öppen för förhandling. Paul Ricoeur kallar en så uppfattad ontologi för ”une ontologie brisée”⁴⁴ som hos Sandahl omnämns med begreppet ”svag”⁴⁵ och hos Kristensson Uggle med ”kommunikation på bristningsgränsen”.⁴⁶ En sådan hållning kan förenas med tron att Gud är verklig bortom språk och människors föreställningar. Dock kan denna verklighet i det ögonblick vi yttrar oss eller skriver om den *inte* förmedlas bortom språkets möjligheter och begränsningar.⁴⁷ Jag har tidigare uttryckt att jag inte gör anspråk på att lägga fram en hel dopteologi i denna avhandling utan dopteologiska bidrag

⁴² Ola Sigurdson, *Karl Barth som den andre*, Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag 1996, s. 319ff. Jag återkommer i slutkapitlet till ”partikulär universalism” och preciserar där hur jag använder mig av detta begrepp.

⁴³ Relationell ontologi skiljer ut sig från två former av ontologi som haft stort inflytande under kristen tolkningshistoria. Först och främst den klassiska substansontologin men också den cartesianska subjektontologin med det starka förnuftiga jaget. Mot substans och starkt jag/förnuft sätter den relationella ontologin relationens grundläggande betydelse, beroendet av den Andra, och beroendet av språket, möjligheten till dialogicitet. Se Bo Sandahl, *Person, relation och Gud. Konstruktionen av ett relationellt personbegrepp i nutida trinitarisk teologi*, Lunds universitet, KFS i Lund AB, Lund 2004, s. 248f.

⁴⁴ Paul Ricoeur, *Le conflit des interpretations: Essais d'herméneutique*, Editions du Seuil, Paris 1969, s. 23.

⁴⁵ Bo Sandahl, *Person, relation och Gud. Konstruktionen av ett relationellt personbegrepp i nutida trinitarisk teologi*, Lunds universitet, KFS i Lund AB, Lund 2004, s. 248. Uttrycket ”ett svagt tänkande” (pensiero debole) kommer dock från Gianni Vattimo, *The End of Modernity. Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*, Polity Press, Cambridge 2002 (1988) (italienska originalet 1985), s. IX, jfr s. 85f. Jfr Gianni Vattimo, *Belief*, övers. Luca D’Isanto och David Webb, Stanford University Press, Stanford 1999, och *After Christianity*, övers. Luca D’Isanto, Columbia University Press, New York 2002, s. 47: ”The active presence of the Christian heritage is recognizable only if the literal, and authoritarian, interpretation of the Bible is abandoned.” Jfr Arne Fritzon, *Främlingskap och tillhörighet: David Tracys hermeneutiska teologi och pluralitetens utmaningar*, Uppsala universitet, Uppsala 2004, s. 197ff.

⁴⁶ Bengt Kristensson Uggle, *Kommunikation på bristningsgränsen. En studie i Paul Ricoeurs projekt*, Brutus Östling Bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag 1994.

⁴⁷ Jfr Gianni Vattimo som talar om ”... truth not as the reflection of reality’s eternal structure but rather as a historical message that must be heard and to which we are called to respond” i *After Christianity*, övers. Luca D’Isanto, Columbia University Press, New York 2002, s. 6. Jfr Vattimos skifte från ”... the belief in the objectivity of knowledge to the awareness of the hermeneutic character of truth.” (ibid. s. 22.)

som hör samman med tre särskilda problemområdena. Min anslutning till en relationell ontologi och ett ”svagt tänkande”, ett hermeneutiskt synsätt, innebär att jag inte heller gör anspråk på att föra fram de enda möjliga trovärdiga föreställningarna vid dop av barn i de problemområden som jag avgränsat. Mitt bidrag är ett möjligt sådant som mår väl av att kompletteras med och att brytas mot andra tolkningar.

I bearbetningen av det dopteologiska problemet om förhållandet mellan Gud och destruktionen, problemområde B Destruktionen och arvsynen, använder jag begreppet *monism* för tanken att Gud står bakom såväl gott som ont medan jag använder begreppet *dualism* i denna kontext för polariseringen av Gud och ”det onda” som två åtskilda storheter. Jag är medveten om att jag härmed använder begreppet dualism även i en snävare och mera avgränsad betydelse inom avhandlingen. (Se nedan om dikotomi respektive dualism) Jag använder begreppet *inkarnatorisk* för en hållning som innefattar gott och ont utan att skilja ut gudsnärvaron från någondera och som samtidigt inte förenar gott och ont på ett sådant sätt att motståndet mot destruktionen upphävs. Min begreppsanvändning hämtar sin inspiration från en tolkning jag gör av Jesus Kristus som manifestation av Guds närvaro i världen som skapande närvaro och delaktighet i destruktion och lidande.

Med själva begreppet *destruktionen* avser jag det som förstör liv. Själva begreppets styrka är att det onda underordnas det goda i den meningen att ont alltid är beroende av gott att förstöra och inte kan skapa något själv. Samtidigt medger jag att begreppet har svagheter i den meningen att det inte skiljer mellan olika former av destruktion: ondska och vanlig död, strukturell synd och individuell synd etc. Jag försöker att kompensera dessa svagheter genom att vara mera specifik där så är möjligt. Till det särskilda begreppet *arvsynen* återkommer jag under avhandlingens gång och ser det som min uppgift att skapa större klarhet kring detta begrepp eftersom det spelar stor roll i dopteologiska sammanhang och särskilt för mitt problemområde B om destruktionen och arvsynen.

När jag använder mig av fyra olika begreppsgrupper som fångstkrokar i analysarbetet med framför allt de liturgiska texterna och liturgierna är det för att avlocka materialet gensvar som jag inte tror materialet kan ge utan dessa fångstredskap. Jag lägger vikt vid varseblivning av motsatspar, dikotomier. *Dikotomi* betyder här tudelning på ett sådant sätt att A inte kan vara B och B inte kan vara A och att båda strikt åtskiljs från varandra. *Dualism* är ett begrepp som avser en ideologisk legitimering av den tudelning som benämns dikotomi. Begreppet *asymmetri* syftar på ojämlika relationer, ojämlikhet och ojämsstäldhet.⁴⁸ Jag uppmärksammar även vad jag kallar *påfallande frånva-*

⁴⁸ Här använder jag begreppet asymmetri för icke önskvärd ojämlikhet. I Boel Hössjer Sundmans avhandling ”Herren är mitt ibland oss” – en analys av föreställningar om gudsnärvaro i Den svenska kyrkohandboken från 1986, Bibliotheca Theologiae Practicae 78, Artos, Danmark 2006, används begreppet asymmetrisk om människans gudsrelation såsom en relation mellan två icke jämlika parter. Jag använder begreppet asymmetri för icke önskvärda, ojämli-

ro, sådant som förefaller utelämnat. Begreppet används för att uppmärksamma påtagliga utelämnanden. Bakgrunden till dessa analysredskap står att finna bland annat i den feministiska teologin som länge har intresserat sig för både förtryck och dikotomier.⁴⁹ Den tankefärd som kallas för dekonstruktion har gett viktig inspiration till tänkandet kring vad som uppfattas som tudelade motsatspar och som signifikanta utelämnanden.⁵⁰

Ett annorlunda och ändå inte helt olik förhållningssätt återfinns i Gordon W. Lathrops bruk av *broken myth*, bruten myt och symbol. Enligt den brutna symbolens tolkningsmönster uppstår teologi i liturgiskt sammanhang med hjälp av att rådande föreställningar kommer till korta, bryts, motsägs, ja, där det oväntade – och opassande? – sker. Ny mening uppstår med hjälp av tidigare dominant mening som viker för det nya i det att myten och symbolen ”bryts”. Myten kan inte själv förmedla budskapet utan enbart genom att ”brytas” och peka utöver sig själv.⁵¹ Det engelska eller amerikanska uttrycket *broken myth* används här som begrepp för oväntade skeenden och oväntade meningsbrott som möjliggör ny mening.

ka relationer, medan jag vid behov skulle ha använt begreppet skillnad för olikhet som kan bejakas, såväl i relation till Gud som vid användning för olikheter önskvärda att bejaka människor emellan. Cristina Grenholm använder uttrycket hierarkisk relation och definierar den som en asymmetrisk relation som präglas av ojämn fördelning av makt. Cristina Grenholm, *Moderskap och kärlek. Schabloner och tankeutrymme i feministisk livsåskådningsreflektion*, Nya Doxa, Nora 2005.

⁴⁹ Jfr Anne-Louise Eriksson, *The Meaning of Gender in Theology. Problems and Possibilities*, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Women's Studies, A. Women in Religion: 6, Almqvist & Wiksell, Uppsala 1995; Ninna Edgardh Beckman, *Feminism och liturgi – en ekklesiologisk studie*, Verbum Stockholm 2001.

⁵⁰ Dekonstruktionen är enligt dess upphovsman Jacques Derrida snarare ett skeende inifrån texter än en metod att applicera utifrån. (Derrida i *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*, Edited and with a Commentary by John D. Caputo, Fordham University Press, New York 1997 s. 9; jfr 31,37) Dekonstruktionen har framför allt uppmärksamats på västerländska tankefigurer som varit präglade av stark dualism och binära oppositioner, tudelade motsatspar (Amy Hollywood i Letty M. Russel & J. Shannon Clarkson, *Dictionary of Feminist Theologies*, entry deconstruction s. 63f.). Jag har inte ambitionen att utföra ett dekonstruktivt arbete. Däremot använder jag mig av dekonstruktionen som inspiration till att försöka varsebli dikotomier och asymmetriska motsatspar i de liturgiska texterna jämte att varsebli inte bara det som sägs utan också i någon mening det som inte sägs, sådant som kan uppfattas som frånvarande och utelämnat.

⁵¹ Gordon W. Lathrop, *Holy Things. A Liturgical Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1998 (1993), s. 27ff.; cf 80f.; jfr Gordon W. Lathrop, *Holy People. A Liturgical Ecclesiology*, Fortress Press, Minneapolis 2006 (1999), s. 176ff. och *Holy Ground. A Liturgical Cosmology*, Fortress Press, Minneapolis 2006, s. 30ff.; 118. Jfr även Paul Tillich, *Troens dynamik*, Munksgaard, Köpenhamn 1970, s. 59ff. Hos Tillich används ”broken myth” på något annorlunda sätt än hos Lathrop. Hos Tillich framträder mytens betydelse när den inte längre svarar mot sin tids meningsbehov och den som tolkar blir symboliskt medveten och myten inte längre självklar.

Tidigare forskning

Inom den svenska akademiska teologiska traditionen finns det förvånande få monografier skrivna om det kristna dopet. Inom ämnesområdet systematisk teologi har ingen monografi om dopet skrivits under de senaste sextio-sjuttio åren. År 1944 utgav den senare ärkebiskopen Ruben Josefsson (1907–1972) *Luthers lära om dopet* (1944) i anslutning till att Svenska kyrkans bekännelseskrifter med bland andra Luthers Lilla och Stora katekes nyutgavs i Sverige. Ruben Josefsson har i sin monografi en historisk ansats till skillnad mot denna avhandlings mera kritiska och konstruktiva ansats.

Kjell Peterssons avhandling om *Kyrkan, folket och dopet. En studie av barndopet i Svenska kyrkan* (1977) inom ämnesområdet praktisk teologi belyser dop i Svenska kyrkan ur dogmatisk, historisk och sociologisk synvinkel. Peterssons arbete är framför allt historiskt och deskriptivt. Min studie skiljer sig från Peterssons bland annat däri att jag använder liturgisk teologi och liturgiska texter som källa till systematisk teologi.

Lars Eckerdal, tidigare professor i praktisk teologi i Lund, har inom ramen för statligt handboksarbete gjort betydelsefulla översikter över dopets liturgiska utveckling i olika kyrkor i *Vägen in i kyrkan. Dop, konfirmation, kommunion – aktuella liturgiska utvecklingslinjer* (1981) i dopritual och ekumenisk dopteologi. Tillsammans med Per Erik Persson, tidigare professor i systematisk teologi i Lund och mångårig ledamot av Faith and Order kommissionen, har Lars Eckerdal skrivit en mindre skrift om *Dopet – en livstydning. Om dopets innebörd och liturgi* (1981).

Ulla Bardh behandlar i sin avhandling i kyrkovetenskap *Församlingen som sakrament. Tro, dop, medlemskap och ekumenik bland frikyrkokristna vid 1900-talets slut* (2008) bland annat barnvälsignelse som några samfund praktiserar som komplement till dop som vuxen eller medvetet dop och ibland även som komplement till dop av barn. Bardh iakttar en ”sakramental fördjupning” från 1960-talet och framåt i betydelsen att lägga vikt vid Guds handlande i dopet.⁵² Min studie kompletterar Ulla Bardhs i så mening att mitt fokus ligger på Svenska kyrkan och på dop av framför allt spädbarn. Inom ämnesområdet kyrkohistoria har Ingegerd Sjölin givit ett viktigt bidrag med sin avhandling om *Dopsed i förändring. Studier av Örebro pastorat 1710–1910* (1999).

Lars Hartman, tidigare professor i Nya testamentets exegetik vid Uppsala universitet, har gjort ett internationellt betydelsefullt forskningsbidrag om dopet genom sin monografi *'Auf den Namen des Herrn Jesus'* (1992), *Till Herrens Jesu namn* (1993), *'Into the Name of the Lord Jesus'. Baptism in the Early Church* (1997).

⁵² Ulla Bardh, *Församlingen som sakrament. Tro, dop, medlemskap och ekumenik bland frikyrkokristna vid 1900-talets slut*, Uppsala universitet (distribution Libris), Uppsala 2008, s. 208.

Det mest betydelsefulla arbetet om dopfamiljers upplevelse av barndop i Svenska kyrkan efter Kjell Peterssons avhandling har genomförts av Eva Reimers i *Dopet som kult och kultur* (1995). Av Reimers monografi som är en tolkning av sekularisering och dop i Sverige och Svenska kyrkan framgår att talet om dopet har sekulariserats medan dophandlingen och riten framstår som religiöst betydelsefull. Svenska kyrkans unika situation som både bärare av kult (den kristna initiationen i Reimers begreppsanvändning) och kultur (att människor av ”tradition” väljer att låta döpa sina barn) kan om båda respekteras vara ett viktigt bidrag till att kristen tro förblir relevant i det svenska samhället, menar Reimers.⁵³ Svenska kyrkan bör bejaka föräldrarnas uttryck för religiositet och gå den till mötes. Min avhandling kan man säga fortsätter där Eva Reimers slutade. Min avhandling är ett försök till teologisk nytolkning i mötet mellan tradition och situation eller med Reimers språkbruk, i beaktande av både kult och kultur.

Jag ser mitt eget arbete i kontinuitet med det forskningsarbete om dopet som gjorts inom akademiskt teologiskt arbete i Sverige, samtidigt som jag alltså konstaterar att denna avhandling fyller en lakun i den nutida systematiska teologiska forskningen i Sverige.

Om sökandet efter monografier om dopet inom den akademiska teologin vidgas till den nordiska kontexten framstår Kari Veitebergs *Kunsten a framføre gudstenester. Dåp i Den norske kyrkja* (2006) som den mest aktuella monografien och inom ämnesområdet praktisk teologi. Veiteberg ger ett unikt bidrag till tolkningen av dopets liturgi med hjälp av bl.a. teatervetenskap. Andra forskare, Erik Kyndal, tidigare Århus, och Niels Henrik Gregersen, professor vid avdelningen för systematisk teologi, Köpenhamns universitet, jämte Trond Skard Dokka, professor i systematisk teologi vid universitetet i Oslo, har gett bidrag till systematisk teologisk tolkning av dopet dock ej i form av specifika monografier om dopet.⁵⁴ Risto Saarinen, professor i ekumenisk teologi vid Helsingfors universitet, har tillsammans med Michael Root utgivit en ekumenisk studie *Baptism and the Unity of the Church* (1998).

Om jag i stället för att beskriva tidigare forskning med dopet som forskningsobjekt går över till forskning som analyserat gudstjänster och använt analys av gudstjänster som källa till teologisk reflektion, öppnar sig ytterligare en forskningstradition. Inom den svenska akademiska traditionen framstår Anne-Louise Eriksson, Ninna Edgardh, Lena Petersson och Boel Hösjer Sundman som banbrytande. Anne-Louise Eriksson har i *The Meaning of*

⁵³ Eva Reimers, *Dopet som kult och kultur. Bilder av dopet i dopsamtal och föräldrainservjuer*, Verbum Förlag AB, Borås 1995, s. 271f.

⁵⁴ Se vidare Trond Skard Dokka, *Som i begynnelsen. Innføring i kristen tro og tanke* (2000); Erik Kyndal och Niels Henrik Gregersen i Niels Henrik Gregersen (red.), *Fragmenter af et spejl. Bidrag till dogmatikken* (1992). Trond Skard Dokka skriver en dogmatik utifrån dopet som tolkningsnyckel medan Niels Henrik Gregersen integrerar dopet som en del av dogmatiken.

Gender in Theology. Problems and Possibilities (1995) analyserat Svenska kyrkans högmässa med teoretisk utgångspunkt i feministisk teori. Anne-Louise Eriksson har därvid på ett innovativt sätt analyserat och dokumenterat den maskulina hegemonin i språk för Gud. Ninna Edgardh har i *Feminism och liturgi – en ecklesiologisk studie* (2001) tagit sin utgångspunkt i feministisk ecklesiologi. Som resultat av analysarbete av gudstjänster firade under det Ekumeniska årtiondet – kyrkor i solidaritet med kvinnor (1988–1998) har Ninna Edgardh givit ett viktigt bidrag till förnyelse av liturgisk och ecklesiologisk forskning inom kyrkovetenskapen. Lena Petersson har liksom Ninna Edgardh analyserat andra liturgier än Svenska kyrkans ordinarie högmässa men inom ämnesområdet systematisk teologi. I *Kärlekens måltid – en studie av mässliturgier i Svenska kyrkan 1986–2004* (2005) visar hon att ett skifte ägt rum i den eukaristiska teologin som innebär att fokus förflyttats från syndernas förlåtelse och åminnelse av Jesu Kristi offerdöd till eukaristin, nattvarden, som gemenskap och kärlekens måltid. Boel Hössjer Sundman har i likhet med Anne-Louise Eriksson analyserat Svenska kyrkans högmässa och närmare bestämt dess föreställningar om gudsnärvaro. I *'Herren är mitt ibland oss' – en analys av föreställningar om gudsnärvaro i Den svenska kyrkohandboken från 1986* (2006) efterlyser hon som konsekvens av sina forskningsresultat ett närmre samarbete mellan liturgisk teologi och systematisk teologi. Mitt bidrag i förhållande till Eriksson, Edgardh, Hössjer Sundman och Petersson består i att forskningsobjektet är dopgudstjänsten och inte högmässa eller andra motsvarande gudstjänster och att jag därvid använder analys av dopordningar och dopliturgier som källa till systematisk teologi.

Vidgas kretsen till internationell forskning inom liturgisk teologi framträder Alexander Schmemmann, Aidan Kavanagh, Gordon Lathrop med flera liturgiska teologer med ett mera uttalat konfessionellt perspektiv och med tydliga bidrag till förnyelse av den liturgiteologiska traditionen.⁵⁵ Även om jag likt Schmemmann, Kavanagh och Lathrop använder mig av liturgisk teologi är mitt specifika bidrag att jag har en tydligare ambition att skriva fram ett bidrag till systematisk teologi med stöd av liturgisk teologi och analys och tolkning av dopliturgier.

Inom ämnesområdet systematisk teologi finns det även internationellt sett förvånande få monografier skrivna om det kristna dopet. Självfallet finns dopet inkluderat i arbeten av övergripande slag gällande t.ex. systematisk teologi eller sakramentsteologi, men regelrätta monografier om dopet är få till antalet även inom den internationella forskningen. Några av undantagen i det europeiska sammanhanget, om än begränsade i omfång, är Karl Barth

⁵⁵ Se t.ex. Alexander Schmemmann, *Av vatten och Ande*, Bokförlaget Pro Veritate, Uppsala 1981 (ortodox tradition); Aidan Kavanagh, *The Shape of Baptism: The Rite of Christian Initiation*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1991 (1978) (katolsk tradition); Gordon Lathrop, Gordon W. Lathrop, *Holy Ground. A Liturgical Cosmology*, Fortress Press, USA 2003 (evangelisk luthersk tradition).

(1886–1968), *Die kirchliche Lehre der Taufe* (1943), Oscar Cullman, (1902–1999), *Die Tauflehre des Neuen Testaments: Erwachsenen- und Kindertaufe* (1948), och Edmund Schlink, (1903–1984), *Die Lehre von der Taufe* (1969).⁵⁶ Mitt specifika bidrag i förhållande till tidigare internationell systematisk teologisk forskning är främst av tre slag. För det första använder jag en teori och metod som är explicit medveten om teologisk tolkning som ett möte mellan tolkning av tradition och tolkning av situation. För det andra använder jag mig av trinitarisk skapelseteologi som en tolkningsnyckel till dopet. För det tredje använder jag mig av liturgi och liturgisk teologi som källa till systematisk teologi.

Disposition

Inför övergången till avhandlingens kapitel två gör jag här en sammanfattande överblick över avhandlingens fortsatta uppläggning.

Kapitel 2 handlar om barndopets samhällskontext och barnens situation. Det narrativa materialet om prästers pastorala erfarenheter i samband med dop leder fram till tre olika problemområden i mötet mellan tradition och situation.

Kapitel 3 analyserar ekumeniskt material om dopets teologiska innebörd. Samtidigt fördjupas bilden av traditionens bidrag till förståelsen av problemområdena. Det är framför allt konsensusmaterial från Faith and Order som används i ett samtal med teologiska samtalspartners med olika akademisk och konfessionell bakgrund. En ekumenisk teologisk kontext till Svenska kyrkans ordning för dop av barn tecknas.

Kapitel 4 analyserar nio dopgudstjänster och dopliturgier från Svenska kyrkan i relation till avhandlingens tre problemområden. Kapitlet omfattar avhandlingens empiriska material. Även här bidrar teologiska samtalspartners till fördjupning och belysning av problemområden.

Kapitel 5 undersöker forskningen om Jesu dop-traditionen i bl.a. österländska ortodoxa kyrkor.

Kapitel 6 omfattar ett kritiskt och konstruktivt bidrag till en trovärdig teologi vid dop av barn i Svenska kyrkans sammanhang avseende avhandlingens tre teologiska problemområden.

⁵⁶ Även Karl Barths son Markus Barth (1915–1994) skrev inom den nytestamentliga forskningens ram en bok om dopet, *Die Taufe – Ein Sakrament?* (1951).

Kapitel 2

Barndopets kontext och teologiska problemområden

Detta kapitel avser att teckna den samhälls- och kulturkontext i vilken dop i Svenska kyrkan äger rum. Avhandlingen utgår från att en trovärdig teologi uppstår i mötet mellan tolkning av tradition och tolkning av situation. Ett totalt sådant möte är omöjligt att etablera i en avhandling. Som jag redovisat i första kapitlet har jag valt att avgränsa min undersökning till tre mötespunkter i formen av tre problemområden i mötet mellan tradition och situation. Inledningsvis vill jag i detta kapitel beskriva situationen för barndop i Svenska kyrkans samtidsrum. Denna situation kan naturligtvis beskrivas på många olika sätt. Min framställning är styrd av de tre problemområden jag valt, men håller sig samtidigt på en mer generell samhällsnivå, eftersom min analys av situationen också leder fram till en fördjupad förståelse och precisering av problemområdena, som jag kommer att redovisa i slutet av kapitlet. Situationsbeskrivningen kommer att handla om det svenska samhällets utveckling mot en mer mångreligiös situation, som inte längre självklart avgränsas nationellt, utan på olika sätt präglas av globala förutsättningar. Denna situation har stor betydelse för problemområde A, som avser relationen döpta och inte döpta. Beskrivningen kommer vidare att handla om tillgången till livets gåva och vad som utgör hot mot tillgången till denna gåva i samtidsrummet. Detta berör i hög grad problemområde B om destruktionen och arvssynden. Beskrivningen kommer slutligen att handla om människors benägenhet att låta döpa sina barn i Svenska kyrkan i dag i relation till deras egna gudsföreställningar och egen gudstro, liksom deras förhållande till kyrkans riter och traditioner. Detta har betydelse för den tolkning som leder mig fram till formuleringen av problemområde C, om förhållandet mellan Gud och världen.

Kapitlet utgör i huvudsak en beskrivning och analys av situationen för barndop i Svenska kyrkan idag. Samtidigt finns traditionen naturligtvis med i min analys av situationen, framför allt genom min egen bakgrundsförståelse av vad som är relevant att lyfta fram avseende de olika problemområdena. Exempelvis menar jag att dop i Svenska kyrkan måste beskrivas också som dop in i en världsvid gemenskap, vilket gör det nödvändigt att tala om barnens situation i Sverige i ljuset av barns världsvida situation. För det enskil-

da barnet och dess anhöriga finns naturligtvis ett nära och privat sammanhang som kan ha avgörande betydelse för upplevelsen av dophändelsen och för den betydelse dopet får i ett längre livsperspektiv. Mina teologiska utgångspunkter gör dock att jag inte ser dopet *uteslutande* som en privat familjehändelse, utan också som en offentlig religiös och kulturell handling. Min tyngdpunkt vid samhällssituation och samhällsforskning är inte därmed inte avsedd att dölja betydelsen av den nära individuella kontexten, utan syftar till att lyfta fram de gemensamma förutsättningar som påverkar ett barns liv och i vilka dopet kan spela en roll som livstydning.

Beskrivningen av situationen bygger i huvudsak på samhällsvetenskapligt och statistiskt material. För att ytterligare fördjupa förståelsen av situationen i fråga om de olika problemområdena för jag i nästa avsnitt av kapitlet fram ytterligare en typ av narrativt material, hämtat från Svenska kyrkans pastorala praxis. Materialet tillkom som ett resultat av min reflektion över hur jag metodiskt skulle kunna fånga samtiden och samrummet i samband med dop och framför allt barndop. Avsikten var att konkretisera stråk som kunde vara väsentliga utmaningar för tolkningen av dopets mening i den svenska kontexten. Materialet består av berättelser om ”färdkamrater”, nedskrivna av präster i Uppsala stift samlade till fortbildning om dopet hösten 2007.⁵⁷ Berättelserna kom till som svar på en uppmaning från min sida till de församlade prästerna att beskriva en tänkt följeslagare som de skulle vilja ha med sig i sin egen fortsatta reflektion kring dopets teologiska innebörd i Svenska kyrkans samtidsrum. Berättelserna har inte skrivits ned i syfte att ge en generell beskrivning av situationen vad avser dop i Svenska kyrkans samtida kontext. Istället är de inriktade på prästernas upplevelser av områden som de själva upplever som angelägna att teologiskt bearbeta. Berättelserna kom till innan jag själv identifierade avhandlingens problemområden och har utgjort en viktig inspiration för mina avgränsningar. Däremot är de inte oberoende av mina egna föreställningar och erfarenheter. Exempelvis gav jag i den skriftliga instruktionen exempel på ett antal ”färdkamrater”, som jag själv skulle vilja se som mina följeslagare under avhandlingsarbetet. Dessa exempel som jag gav kan naturligtvis både positivt och negativt ha styrt prästernas berättelser.

Jag använder materialet för att underbygga och narrativt illustrera de tre teologiska problem som jag har valt i mötet mellan situation och tradition. Utan att materialet ger vare sig en kvantitativ eller kvalitativ vetenskaplig bild av hur prästerna upplever situationen menar jag att det kan bidra till förståelsen av hur avhandlingens tre problemområden kan gestalta sig i den pastorala vardagen.

⁵⁷ Se box hos författaren ”Prästers färdkamrater i dopets kontext. Uppsala stift hösten 2007. AK Hammar”. Totalt har 162 av c:a 195 präster som deltog i fortbildningarna bidragit med material.

Kapitlet avslutas med en fördjupad framställning av avhandlingens problemområden i mötet mellan tradition och situation.

Barndopet och dess kontext

Fortfarande tillhör mer än 70 procent av befolkningen i Sverige, eller 6,7 miljoner personer, Svenska kyrkan.⁵⁸ År 2008 döptes 59,1 procent av alla i Sverige födda barn enligt Svenska kyrkans ordning. År 1970 var motsvarande siffra 80,6 procent.⁵⁹ Det handlar alltså om en minskning av dopfrekvensen med 20 procentenheter under en period av knappt 40 år. Den sjunkande andelen av dem som döps av de nyfödda i befolkningen utgör naturligtvis en viktig bakgrund för avhandlingens diskussion. Samtidigt är det viktigt att tolka siffrorna på rätt sätt. En viktig orsak till den minskande andelen döpta av antalet i Sverige födda har att göra med migrationen och de på grund därav sjunkande medlems-siffrorna. Många som bor i Sverige idag tillhör någon annan tro eller står utanför alla former av trossamfund. Varken religion eller etnicitet får registreras i officiell svensk statistik. Den som vill identifiera skillnader i befolkningens kulturella bakgrund är därmed i huvudsak hänvisad till statistik över födelse-land. År 2008 fanns cirka 1,3 miljoner människor i Sverige som var födda i ett annat land (motsvarande 13,8 procent av befolkningen), medan ytterligare cirka en miljon personer hade minst en förälder född i ett annat land. Detta betyder att nästan var fjärde svensk har en bakgrund i en annan kultur än den svenska. Den största gruppen födda i annat land kommer från Asien (cirka 360 000) och den näst största från andra nordiska länder (cirka 270 000), medan den tredje största gruppen kommer från EU utanför Norden (cirka 245 000). På fjärde plats kommer Europa utanför EU och Norden (cirka 210 000) medan Afrika kommer på femte plats (cirka 90 000).⁶⁰

Den flerkulturella situationen gör att det i dag framstår som mer meningsfullt att studera i vilken utsträckning Svenska kyrkans egna medlemmar döper sina barn. Betydelsen av detta kan illustreras med dessa siffror från den i hög grad mångkulturella stadsdelen Rosengård i Malmö. Där döptes i Svenska kyrkans ordning endast 3,8 procent av alla födda barn under år 2008. Detta kan naturligtvis jämföras med riksgenomsnittet 59,1 procent av alla födda barn. Bland födda barn till medlemmar i Svenska kyrkan i Västra Skrävlinge församling döptes emellertid 52,6 procent år 2008.⁶¹ Motsvarande

⁵⁸ Svenska kyrkans statistikdatabas, <http://statistik.svenskakyrkan.se> 2009-06-18.

⁵⁹ "Döpta, konfirmerade, vigda och begravda enligt Svenska kyrkans ordning år 1970–2008" <http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?di=23758> 2009-06-18. Utskrift förvaras i mapp "Dop i Svenska kyrkan. AK Hammar" hos författaren.

⁶⁰ SCB (Statistiska Central Byrån).

⁶¹ Svenska kyrkans statistikdatabas, <http://statistik.svenskakyrkan.se> 2009-06-18.

siffran på riksplanet var 78,2 procent.⁶² Andelen döpta av barn till Svenska kyrkans tillhöriga ligger alltså fortfarande mycket högt på riksplanet, medan andelen döpta bland barn födda i landet som helhet är betydligt mindre. I en mångkulturell stadsdel som Rosengård ligger inte bara andelen döpta bland totalbefolkningen lägre än på riksplanet utan också andelen döpta bland barn vars föräldrar tillhör kyrkan.

Jag återkommer till dopstatistiken och även förhållandet mellan gudstro och dop senare i kapitlet. Men till att börja med vill jag teckna barndopets situation i Svenska kyrkans samtidsrum genom ytterligare bilder av hur de svenska förhållandena idag måste ses i ett globalt perspektiv på ett helt annat sätt än vad som var nödvändigt för några decennier sedan. En viktig faktor i detta sammanhang är media.

När jag skriver inledningen till detta kapitel har Svenska Dagbladets bilaga *Näringsliv* ett uppslag om de kraftigt stigande matpriserna och om någonstans i världen det varit hungerkravaller den senaste tiden. Kartbilden visar hela världen men enbart följande platser är markerade som platser med hungerupplopp: Mexiko City i Mexiko, Port-au-Prince i Haiti, Sefrou i Marocko, Nouakchott i Mauretanien, Dakar i Senegal, Kairo i Egypten, Abidjan i Elfenbenskusten, Douala i Kamerun, Maputo i Moçambique, Bankura i Indien och Jakarta i Indonesien.⁶³ Varken Stockholm, Oslo, Köpenhamn, Helsingfors, Reykjavik eller någon annan europeisk stad finns med. En sådan kartbild säger mycket också om vår del av världen, om det som inte är för handen. Strax bredvid kartbilden finns dessutom ett foto av hushållssopor. Bildtexten lyder: "I USA hamnar ca 50 procent av maten i soporna. I Sverige är siffran 25."⁶⁴ Slutsatserna är inte svåra att dra för tidningens läsare och för dem som funderar över att döpa sitt nyfödda barn. Ett barn som föds i Sverige föds in i ett sammanhang av visst välstånd och in i ett samhälle som ger tillgång till mycket av skapelsens goda. Samtidigt finns hot mot detta goda. Barn som föds till världen i Sverige föds in i en asymmetrisk värld med påtagliga globala orättvisor. Det är dessutom en värld som tycks vara på väg mot sin egen förstörelse. Enligt vissa beräkningar har under en tidsrymd av tjugofem år en tredjedel av världens inte förnyelsebara tillgångar förbrukats.⁶⁵ Även om siffran behöver granskas ytterligare är den en stark indikation på att nuvarande sätt att förvalta jorden och dess tillgångar vare sig är rättvist eller hållbart.

⁶² Svenska kyrkans statistikdatabas, <http://statistik.svenskakyrkan.se> 2009-06-18.

⁶³ Svenska Dagbladet *Näringsliv* Nr 17, 4–10 maj 2008, s. 8–9.

⁶⁴ Svenska Dagbladet *Näringsliv* Nr 17, 4–10 maj 2008, s. 8–9.

⁶⁵ Uppgiften hämtad från *Living Planet Report Index 1998* och citerad i Kathy Galloways föredrag "Theology for a Planet and People in Crisis" vid Teologifestivalen 2008, Uppsala universitetsaula, inspelat band 2008-02-01, Stiftskansliet i Uppsala. Jfr *Living Planet Report 2006*, http://assets.panda.org/downloads/living_planet_report.pdf. Jfr Uppsala Interfaith Climate Manifesto 2008, Church of Sweden, Uppsala 2008.

Religiös förändring och samhällsförändring

Det finns forskning som med breda sociologiska penseldrag framställer vad som rör sig i det svenska samhället i nutiden. Forskningen om religiös förändring och samhällsförändring i norra Europa med fokus på Sverige är ett viktigt bidrag, där Sverige bland annat antas genomgå två sociologiska processer samtidigt, avslutningen av industrisamhället med religionens privatisering och början av en tjänstesamhälles epok som ger religionen plats i offentligheten på nya sätt.⁶⁶ Den förändring som visar sig i att idag enbart några få procent är sysselsatta i jordbruk mot 1800-talets 70 procent av befolkningen vittnar om en kraftig förändring, ibland kallad den "lilla" globaliseringen.⁶⁷ Efter en tid av industrisamhällets dominans är Sverige nu till 80 procent vad gäller i arbetslivet sysselsatta knutet till vad som kallas tjänstesektorn.⁶⁸

Tolkningen av Sverige som ett mycket modernt, senmodernt eller postmodernt samhälle i jämförelse med andra av världens länder avspeglas i resultaten från den världsvida värderingsundersökningen World Values Survey. Sverige framstår här i internationell jämförelse som den främsta företrädaren för två förändringstendenser. Dels hör Sverige till länderna med de mest sekulariserade värderingarna i en kulturkarta som visar på spänningen mellan samhällen med traditionella värderingar och sekulära värderingar. Dels befinner sig Sverige allra längst ut i de emancipativa frihetsvärdena i spänningen mellan överlevnadsvärden och emancipativa frihetsvärden vilket tycks förutsätta att man inte behöver bekymra sig om sin ekonomi utan kan lägga stor vikt vid människors, minoriteters och individers, frihet.⁶⁹

En aspekt av förändringar är att Sverige tillhör de länder som alltmera sekulariseras, i meningen att kyrkobesök minskar tillika med att de religiösa institutionerna minskar i inflytande. Materialet från World Values Survey visar samtidigt hur stark individualism i det svenska samhället kan förenas med en positiv hållning till socialt ansvarstagande. Högt värderande av individens betydelse går hand i hand med starkt socialt engagemang.⁷⁰ Trots att

⁶⁶ Anders Bäckström, Ninna Edgardh Beckman, Per Pettersson, *Religiös förändring i norra Europa. En studie av Sverige "Från statskyrka till fri folkkyrka"* Slutrapport, Diakoniveten-skapliga institutets skriftserie nr 8 2004, Uppsala 2004,

⁶⁷ Anders Bäckström, Ninna Edgardh Beckman, Per Pettersson, *Religiös förändring i norra Europa. En studie av Sverige "Från statskyrka till fri folkkyrka"* Slutrapport, Diakoniveten-skapliga institutets skriftserie nr 8 2004, Uppsala 2004, s. 16ff.

⁶⁸ Anders Bäckström, Ninna Edgardh Beckman, Per Pettersson, *Religiös förändring i norra Europa. En studie av Sverige "Från statskyrka till fri folkkyrka"* Slutrapport, Diakoniveten-skapliga institutets skriftserie nr 8 2004, Uppsala 2004, s. 21.

⁶⁹ Thorleif Pettersson och Yilmaz Esmer, *Vilka är annorlunda? Om invandrades möte med svensk kultur*, Integrationsverkets rapportserie 2005:03, Norrköping 2005, s. 14f. Jfr Ronald Inglehart och Christian Welzel, *Modernization, Cultural Change, and Democracy. The Human Development Sequence*, Cambridge University Press, New York 2005, s. 61ff.

⁷⁰ Ronald Inglehart och Christian Welzel, *Modernization, Cultural Change, and Democracy. The Human Development Sequence*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, s. 227ff. Se även World Values Survey <http://www.worldvaluessurvey.org/> med bland annat hänvis-

få medborgare besöker högmässan eller andra gudstjänster under veckan så kan Sverige tillika med andra länder som domineras av framför allt luthersk kyrklighet fortfarande förstås som präglad av ett protestantiskt värdesystem.⁷¹

World Values Survey visar tillsammans med andra undersökningar att religionens tillbakagång i länder som Sverige inte kan förstås som en entydig världsvid rörelse. I de länder som inte har samma samhällsutveckling som de s.k. postindustriella länderna, till vilka Sverige hör, förefaller tvärtom den religiösa auktoriteten och religionens plats i vardagen att öka. Enligt vissa samhällsforskare pågår genom dessa tendenser en regional uppdelning av världen i "sacred and secular".⁷² Till viss del sammanfaller uppdelningen med den ovan relaterade kartbilden i bilagan *Näringsliv*. Vad gäller den kristna religionsfamiljen är den västerländska kristenhetens dominans på väg att upphöra, medan kristendomen växer på det södra halvklotet, vars kristna därmed får en större auktoritet.⁷³ Om nuvarande tendenser sträcks ut till 2025 kommer världens då ponde 2,6 miljarder kristna att leva i Latinamerika (623 miljoner), i Afrika (595 miljoner), först på tredje plats kommer Europa (513 miljoner) mot på första plats år 2005, varefter följer Asien på fjärde plats (498 miljoner).⁷⁴

De internationella värderingsundersökningarna rymmer också frågor som har direkt bäring för den teologiska diskussionen i denna avhandling. När människor i olika länder exempelvis blivit tillfrågade om de tror på "synd" och håller detta begrepp för väsentligt så svarar enbart 26 procent av de tillfrågade svenskarna att begreppet synd är viktigt för dem. Siffran kan jämföras med 91 procent av de tillfrågade i Rumänien och 96 procent av de tillfrågade i Turkiet medan Finland har 67 procent som tror på synden och Dan-

ning till en kulturkarta gjord på grundval av forskningen om värderingar i olika länder. Ledare för projektet har varit professor Ronald Inglehart m fl. Från svensk sida har professorn emeritus i religionssociologi, Thorleif Pettersson, varit ansvarig. Se även Thorleif Pettersson i "Statsbidrag till trossamfund som stöder samhällets värdegrund: ett Religionssociologiskt perspektiv" i *Samfunden och bidragen*, SST-Samarbetsnämnden för statsbidrag till trossamfund, Proprius Förlag AB, Stockholm 2006, s. 36–62.

⁷¹ Pippa Norris, Ronald Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge/New York et al 2004, s. 17f. Inglehart och Norris menar att "... distinctive worldviews that were originally linked with religious traditions have shaped the cultures of each nation in an enduring fashion ..." även om människor i dessa länder inte längre är praktiserande religiösa. Författarna citerar en forskare från Estland som uttalade sig om sin och sina ryska kollegors ateism: "We are all atheists; but I am a Lutheran atheist, and they are Orthodox atheists." (ibid., s. 17).

⁷² Pippa Norris, Ronald Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge/New York et al 2004, s. 24ff.

⁷³ Terminologin södra och norra halvklotet används här i likhet med den politiska, ej främst geografiska, distinktionen Syd-Nord, Nord-Syd, som gjordes av bl.a. Julius Nyerere (1922–1999), det självständiga Tanzanias första president.

⁷⁴ Philip Jenkins, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, revised and expanded edition, Oxford University Press, Oxford 2007, s. 2f. Siffrorna uppges komma från Center for the Study of Global Christianity.

mark enbart 21 procent.⁷⁵ För förståelsen av situationen när det gäller barn-dop i Svenska kyrkan torde detta vara väsentliga bakgrundsdata.

Senmodernitet och postmodernitet

Beteckningarna senmodernitet och postmodernitet används av olika sociologiska forskare för att beskriva den typ av förändringsprocesser jag här diskuterat. Den vetenskapliga diskussionen är komplicerad och begreppen används på olika sätt av olika författare. Jag kan här bara göra en översiktlig introduktion, som syftar till att förklara hur jag själv använder begreppen. Som företrädare för begreppet postmodernitet väljer jag sociologen Zygmunt Bauman, som använder begreppet för att understryka ett pågående brott med moderniteten, som innebär större osäkerhet och mindre triumfalism och utvecklingstro. Begreppet postmodernitet inbegriper hos Bauman ett omfattande av ambivalens och dödlighet till skillnad från modernitetens strävan efter odödlighet och efter att utplåna alla former av ambivalens. Det är bland annat därför som Bauman tolkar folkmordet under Förintelsen som en del av det moderna projektet med utrotandet av främmande andra med hjälp av en rationalitet och en industriell kapacitet som kännetecknar moderniteten. Moderniteten betecknar här även en destruerande överhöghet gentemot naturen.⁷⁶

Filosofen Jean-François Lyotard (1924–1998) är den som framför andra bidragit till att väcka till liv en mera omfattande diskussion av begreppet postmodernitet. Till skillnad från Bauman menar han dock att begreppet ska uppfattas som syftande på en del av moderniteten. Postmodernitet är inte modernitetens slut, menar han, utan dess tillblivelse.⁷⁷

Sociologen Anthony Giddens representerar ytterligare ett sätt att förstå samtiden. Giddens menar att viktiga aspekter av moderniteten kvarstår i det västerländska samhället, även om tiden kännetecknas av större tvetydighet och en större reflexivitet. Eftersom ett grundläggande brott med modernitetens institutioner inte är för handen föredrar Giddens begreppet senmodernitet framför postmodernitet.⁷⁸

Jag kommer fortsättningsvis att omväxlande använda mig av begreppet senmodernitet, eftersom det på ett tydligare sett visar på kontinuitet med modernitet, och postmodernitet i betydelsen ett brott med den västerländska

⁷⁵ F055 i Ronald Inglehart, Miguel Basáñez, Jaime Diez-Medrano, Loek Halman and Ruud Luijkx (red.), *Human Beliefs and Values a cross-cultural sourcebook based on the 1999–2002 values surveys*, Fundación BBVA/Siglo Veintiuno editors, Mexico 2004.

⁷⁶ Zygmunt Bauman, *Auschwitz och det moderna samhället*, Daidalos, Göteborg 1991; *Modernity and Ambivalence*, Polity Press, Cambridge 1993; cf Fredrik Miegel och Thomas Johansson, *Kultursociologi*, Studentlitteratur, Lund 2002, s. 329ff.

⁷⁷ Jean-François Lyotard i "Answering the Question: What is postmodernism?" i Thomas Docherty (red.), *Postmodernism: a Reader*, Harvester/Wheatsheaf, New York 1993, s. 44.

⁷⁸ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press/Blackwell, Cambridge 1990, s. 46ff.

modernitetens överhöghet i betydelsen kolonialism, förföljelse och utrotande av ”främmande andra” och ett gränslöst utnyttjande av naturen. Begreppet postmodernitet har enligt mitt språköra den fördelen att det tydligare visar på att det kulturklimat som vi lever i nu i västvärlden har förändrats på en mängd viktiga sätt.

Samtidigt är det viktigt att understryka att diskussionen om postmodernitet och senmodernitet i hög grad styrs av det västerländska sammanhang där den uppstått. Postkoloniala forskare har i större utsträckning talat om nyliberalism och globalisering, för att beskriva de världsvida processer som även Sverige är indraget i. Det komplexa begreppet globalisering betecknar hos postkoloniala forskare snarast en förtätning av kapitalismen i vissa delar av världen och ett tydligt utanförskap för andra delar av världen, där olika grupper klart står utanför globaliseringens positiva effekter.⁷⁹ Forskning visar att fler multinationella företag var verksamma i Sverige än i USA mot 1900-talets slut, vilket visar på det stora svenska beroendet av den ekonomiska globaliseringen.⁸⁰

De förändringsprocesser som karaktäriseras av begrepp som senmodernitet, postmodernitet och globalisering innefattar även synen på vetenskap och filosofi, som i vår tid framträder med större reflexivitet och förmåga till självkritik.⁸¹ Lyotard uppmärksammar med begreppet postmodernitet kunskapens situation och menar att den kännetecknas av skepticism i förhållande till ”metaberättelser” och kritik av en positivistisk vetenskapssyn.⁸²

Religionens återkomst?

En aspekt av postmodernitetens och senmodernitetens ifrågasättande av moderniteten handlar om inställningen till religion. Medan moderniteten i hög grad karakteriserats av tanken att religionen tillhör ett passerat stadium i samhällsutvecklingen talar under senare år allt fler forskare om ”religionens återkomst”. Hit hör också tidigare sekulariseringsteoretiker, som på senare tid ifrågasatt sina egna tankar. Det gäller exempelvis Peter Berger, som pekar på att moderniteten inte enbart innebär en viss sekularisering utan även religionens ”återkomst” i offentligheten.⁸³ Motsvarande uppmärksammande av religionens ”återkomst” och av det så kallade post-sekulära samhället

⁷⁹ Anna Karin Hammar, *Globalisering – ett problem för kyrkan?*, Tro & Tanke Svenska kyrkans forskningsråd 2000:7, Stockholm 2000.

⁸⁰ Per Altenberg, Peter Kleen, *Globalisering under attack*, SNS förlag, Borås 2001, s. 19f.

⁸¹ Bengt Kristensson Ugglå, *Slaget om verkligheten: filosofi, omvärldsanalys, tolkning*, Brutus Östlings bokförlag Symposion, Eslöv 2002.

⁸² Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, translation from the French by Geoff Bennington and Brian Massumi, Manchester University Press, Manchester/Norfolk 2005 (1979)

⁸³ Peter L. Berger, *The Desecularization of the World: resurgent Religion and World Politics*, Eerdmans, Grand Rapids/Ethics and Policy Center, Washington D.C. 1999.

finns skildrat hos samhällsfilosofen och sociologen Jürgen Habermas.⁸⁴ Det är dock inte självklart vad dessa föreställningar om "religion" har att säga om möjligheten av gudstro för den enskilda människan i ett land som Sverige, som vi ska se är en fråga av stor betydelse för inställningen till dopet.

Forskning visar att det svenska samhället förhåller sig "svalare" till gudstro än övriga europeiska länder.⁸⁵ Resultaten av denna typ av religionssociologiska undersökningar måste dock granskas på djupet för att det ska vara möjligt att dra slutsatser om vilken typ av gudstro det handlar om. Andra undersökningar visar att gudstron i det svenska samhället förhåller sig förhållandevis konstant. Exempelvis menade sig 20 procent av befolkningen år 1981 tro på en personlig Gud, jämfört med 18 procent år 1998. Siffrorna kan jämföras med motsvarande för dem som säger sig inte tro på en Gud eller andlig kraft vid samma tidpunkter, nämligen 17 procent respektive 12 procent.⁸⁶ Siffrorna för icke-tro har alltså sjunkit under de 17 år som gått mellan mätningarna. En undersökning genomförd år 1993 skiljer mellan olika påståenden om tro. De som bejakar påståendet att det finns en personlig Gud utgörs av 15,5 procent i undersökningsgruppen medan de som bejakar någon slags ande eller livskraft är 35,5 procent.⁸⁷ Den s.k. Enköpingsstudien, som är den mätning som är mest näraliggande i tid, mäter självidentifikation bland annat som kristen och visar att nära 30 procent ser sig själva som "helt och hållet" eller "ganska mycket" kristna medan ytterligare strax över 30 procent ser sig som "måttligt" kristna. Ytterligare 21 procent uppfattar sig själva som "ganska lite" kristna medan cirka 20 procent beskriver sig som "inte alls" kristna.⁸⁸

Även om den starkt dominerande gruppen i det svenska samhället tillhör Svenska kyrkan (mer än 70 procent) anger Enköpingsstudien att ett par procent tydligt identifierar sig som muslimer eller buddhister och hinduer medan cirka 10 procent identifierar sig som ateister, vilket kan jämföras med de

⁸⁴ Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001; Joseph Cardinal Ratzinger (Pope Benedict XVI) and Jürgen Habermas, B. McNeil övers., *Dialectics of Secularization: on Reason and Religion*, Ignatius, San Fransisco 2006. Se även Ulf Jonsson i "Habermas tror mer på religion än på Gud" i Under strecket, *Svenska Dagbladet* den 18 juni 2009. Jfr Ulf Jonsson, *Habermas, påven och tron. Jürgen Habermas och Joseph Ratzinger i ett samtal om religion och sanning i ett postsekulärt samhälle*, Artos, Skellefteå 2009.

⁸⁵ Grace Davie, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 10. Enligt denna källa omfattas gudstro av 45 procent av befolkningen i Sverige medan genomsnittet för Europa var 70 procent. Sveriges procenttal var det lägsta av de 15 länder, inklusive de andra nordiska länderna, som ingick i mätningen.

⁸⁶ Göran Gustafsson & Thorleif Pettersson (red.), *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen*, Verbum, Borås 2000, s. 82.

⁸⁷ Kjell Kallenberg, Carl Reinhold Bråkenhielm, Gerry Larsson, *Tro och värderingar i 90-talets Sverige*, Libris, Uddevalla 1997, s. 51.

⁸⁸ Jonas Bromander i "Enköpingsstudien: en religionssociologisk analys" i Kajsa Ahlstrand och Göran Gunner (red.), *Guds närmaste stad? En studie om religionernas betydelse i ett svenskt samhälle i början av 2000-talet*, Verbum Solna 2008, s. 64f.

25 procent som uppfattar sig som starkt kristna och de cirka 40 procent som uppfattar sig som mildt kristna.⁸⁹

Det finns också forskning som mera närliggande försöker att fånga människors upplevelser och tankar i relation till dop i Svenska kyrkan. I en nordisk sociologisk studie framgår att i Sverige identifierar sig 29 procent främst med ett alternativ som innebär att dopet inte ges någon religiös innebörd utan enbart markerar mottagandet av en ny samhällsmedlem. Övriga 71 procent ger dopet någon form av folkkyrklig och kristen tolkning. Andelen som inte ger dopet någon religiös innebörd var i motsvarande undersökning i Danmark 15 procent, i Finland 21 procent och i Norge 23 procent.⁹⁰

Eva Reimers intervjuundersökning av hur dopfamiljernas upplevelser och förväntningar skiljer sig från prästernas upplevelser och förväntningar kompletterar denna statistiska bild.⁹¹ Medan prästerna tolkar dopet som kult och som kristen initiation tolkar dopföräldrarna dopet som uttryck för kultur och ”tradition” i vardaglig mening. Enligt Reimers iakttagelser är dopet religiöst betydelsefullt för dopfamiljerna och att Svenska kyrkan därför skulle göra väl i att gå med och inte mot föräldrarnas tolkning av dopet som kultur. Jag tolkar betydelsen av Eva Reimers avhandling för denna dito så, att lyhördhet för kontext och sammanhang i vilka människor lever är en grundförutsättning för att teologi ska kunna vara meningsfull i vår tid. Denna avhandlings teologiska teori och metod är ett försök att svara mot behovet av att ta på allvar både kult och kultur, som Reimers uttrycker det, och att åstadkomma ett möte dem emellan. Mina begrepp är tradition och situation.

Hoten mot barns liv

I Unicefs årsrapport 2008 om situationen för barnen i världen finns ett särskilt fokus på barns överlevnad. I det statistiska materialet över världens länder är Sierra Leone det land där flest barn dör före fem års ålder. Av tusen födda barn dör 270 före fem års ålder (2006). Sverige tillsammans med fem andra länder är det land i världen där dödligheten bland barn är som minst. Endast tre barn av tusen dör före fem års ålder. De andra länderna som är i samma situation som Sverige är Singapore, San Marino, Lichtenstein, Island och Andorra. Den förväntade livslängden för ett barn som föds i Sverige är

⁸⁹ Jonas Bromander i ”Enköpingsstudien: en religionssociologisk analys” i Kajsa Ahlstrand och Göran Gunner (red.), *Guds närmaste stad? En studie om religionernas betydelse i ett svenskt samhälle i början av 2000-talet*, Verbum Solna 2008, s. 67. År 2008 var 72,9 % av den svenska befolkningen tillhöriga Svenska kyrkan. <http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?di=23758&refdi=23673> 2009-07-31.

⁹⁰ Anders Bäckström i ”De kyrkliga handlingarna som ram, relation och välbefinnande” i Göran Gustafsson, Thorleif Pettersson (red.), *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen*, Verbum, Borås 2000, s. 149.

⁹¹ Eva Reimers, *Dopet som kult och kultur. Bilder av dopet i dopsamtal och föräldrintervjuer*, Verbum, Borås 1995.

81 år, i Sierra Leone 42 år.⁹² Varje dag dör 26000 barn under fem år av orsaker som skulle kunna ha förhindrats. Nästan alla av dem dör i sextio så kallade utvecklingsländer. FN:s millenniemål för år 2015 är att hälften av dessa barn ska kunna räddas till livet och dödligheten bland barn under fem år minskas till hälften, dvs. till 13000 barn per dag.⁹³ Slutsatsen är enkel att dra: ett barn som föds i Sverige föds in i en asymmetrisk och ojämlig värld. Livsförhållandena och livsmöjligheterna är inte desamma för alla barn. Ur överlevnadssynpunkt är det en mycket stor skillnad mellan att ha blivit född i Sierra Leone eller i Sverige.

Ett svenskt barn kommer under sin livstid sannolikt att förbruka betydligt större del av världens resurser än ett barn fött i Sierra Leone. Uttrycket ett ekologiskt fotavtryck handlar bland annat om hur mycket en person förbrukar av jordens resurser för sin överlevnad. Ur rättvisesynpunkt borde alla barn ha rätt till samma ekologiska fotavtryck. Alla fotavtryck borde dessutom vara hållbara och kopierbara, så att det går att leva på ett sådant sätt både var som helst i världen och i framtida generationer. Men medan ett afrikanskt barn går på två så gör ett västerländskt barn ett ekologiskt fotavtryck med mer än båda fötterna – långt över vad jorden kan bära. Med ett svenskt sätt att leva skulle det behövas tre eller fyra jordklot för att klara resursförbrukningen. Om det ekologiska fotavtrycket vore rättvist fördelat skulle varje människa enligt vissa mätningar ha 2,2 hektar till sitt förfogande. Enligt internationella mätningar förbrukar Sverige motsvarande 6,1 hektar per invånare med Sierra Leone enbart förbrukar 0,7 hektar.⁹⁴ Ett barn som föds in i det svenska samhället föds in i ett levnadssätt som inte är hållbart med avseende på allas behov vare sig det gäller nu levande barn och vuxna i andra delar av världen eller framtida ännu inte födda generationer. Inte alla barn kan leva så som de flesta svenska barn gör (och deras närstående vuxna!) och inte heller de uppväxande svenska barnen kan se fram emot en framtid i tillförsikt med klimathot och fortsatt förstörelse av våra livsbetingelser som fortsatt utvecklingskoncept. Östersjön hör till de fyrahundra havsområden som visar tecken på stor syrebrist med allvarliga konsekvenser för bland annat djur som lever på bottnarna och för fiskar. Det är tillförseln av fosfor och kväve genom främst jordbruket – men även bilåkning – som ligger bakom havsdöden. Östersjön tillhör de mest drabbade haven i världen.⁹⁵ Inte bara havens hälsa utan också tillgången till rent dricksvatten är en överlev-

⁹² United Nations Children's Fund (UNICEF), *The State of the World's Children 2008, Child Survival*, New York, December 2007, s. 113ff.

⁹³ United Nations Children's Fund (UNICEF), *The State of the World's Children 2008, Child Survival*, New York, December 2007, s. 1.

⁹⁴ Global Footprint Network http://www.footprintnetwork.org/gfn_sub.php?content=national_footprints 2008-05-07.

⁹⁵ "Bottendöden värst i Östersjön" i Svenska Dagbladet, lördagen den 16 augusti 2008, s. 23 med hänvisning till forskning av bl.a. professorn i marin ekologi, Rutger Rosenberg, vid Göteborgs universitet. Jfr Isabella Lövin, *Tyst hav. Jakten på den sista matfisken*, Ordfront Förlag AB, Falun 2007.

nadsfråga för mänskligheten.⁹⁶ I Stockholm pågår ett kontinuerligt arbete med att främja forskning och medvetenhet om vattenkrisen i världen genom bl.a. SIWI, Stockholm International Water Institute.⁹⁷ Svenska kyrkan har ställt sig bakom vatten som en mänsklig rättighet och arbetar i ett internationellt ekumeniskt nätverk med fyra prioriterade områden: hoten mot de ekologiska systemen, produktions- och konsumtionsmönster, solidaritet med sårbara grupper samt vatten som en ekonomisk tillgång.⁹⁸

Asymmetrier i fråga om barns möjligheter finns dock även inom Sveriges gränser. Rädda Barnen visar med sin rapport om ekonomisk fattigdom bland barn i det svenska samhället att det finns två faktorer som starkt bidrar till att ett svenskt barn drabbas av ekonomisk utsatthet. Dessa två faktorer har att göra med dels om barnet växer upp med en ensamstående mamma och dels om det har annat etniskt ursprung än det svensk-svenska eller majoritets-svenska. I de fall där dessa båda faktorer sammanfaller finns oftast ett ekonomiskt utanförskap. I det fall barnet har en ensamstående mamma är risken för ekonomiskt utanförskap tre gånger större än för andra barn och om föräldrarna har annan etnisk bakgrund än den svensk-svenska eller majoritets-svenska är risken för ekonomiskt utanförskap fyra gånger större än för andra barn. Sammanfaller de båda faktorerna mångdubblas risken för ekonomiskt utanförskap. Tendensen över tid är dessutom att de rikaste hushållen drar ifrån medan de fattigaste minskar i standard.⁹⁹ Definitionen av fattigdom är i detta sammanhang dock annorlunda än FN:s mindre än 2 dollar om dagen. I FN:s mening finns knappast någon fattigdom i Sverige. Begreppet ekonomisk utsatthet betyder istället låg inkomststandard och låg socialbidragsnivå i en situation som generellt karakteriseras av god tillgång till materiell behovstillfredsställelse. Det handlar om att vissa barn har en situation som klart skiljer sig från andra barns. EU drar gränsen för fattigdom vid inkomster som är lägre än 60 procent av landets medianinkomst. Med detta mått utgör andelen fattiga hushåll med barn i Sverige 9 procent av de svenska hushållen

⁹⁶ *Water a shared responsibility*, The United Nations World Water Development Report 2, UNESCO/Berghan Books, Paris/New York 2006. Jfr Human Development Report 2006, sammanfattad i UNDP, *Sammanfattning av Human Development Report 2006. Bortom bristen på vatten: Makt, fattigdom och den globala vattenkrisen*, UNDP Nordic Office, Kasturp 2006.

⁹⁷ Se till exempel Abstract Volume, *World Water Week in Stockholm August 12–18, 2007, Progress and Prospects on Water: Striving for Sustainability in a Changing World*, Stockholm International Water Institute, Stockholm 2007.

⁹⁸ Svenska kyrkan Lutherhjälpen, *Vatten, mat och hunger. Ett material från Lutherhjälpen om vattnets betydelse för att utrota hungern*, Solna 2006, s. 37.

⁹⁹ Rädda Barnen, *Barnfattigdomen i Sverige. Årsrapport 2007. Sammanfattning av Barns ekonomiska utsatthet i Sverige. Årsrapport 2007 av Tapio Salonen*, Rädda Barnen Stockholm 2008.

år 2005. Av de ensamstående med barn har de i ekonomisk utsatthet ökat från 11 procent år 1991 till 20 procent år 2005.¹⁰⁰

Om vi håller fast vid jämförelsen mellan Sierra Leone och Sverige även ur ekonomisk synpunkt så är bruttonationalinkomsten, BNI, i Sierra Leone 240 US\$ och i Sverige 43580 US\$ per år. Under åren 1995–2005 hade 57 procent av befolkningen i Sierra Leone mindre än en dollar om dagen att röra sig med medan motsvarande siffra för Sverige var obefintlig. Ingen mätbar del av befolkningen i Sverige hade under dessa år en sådan ekonomisk situation.¹⁰¹ I Sverige fanns det år 2005 inte mindre än 171 telefoner per 100 användare medan 76 personer av hundra använde sig av internet. Motsvarande siffror i Sierra Leone var ej tillgängliga respektive 0. En hastig titt även på USA:s telefoninnehav och internetanvändare visar följande resultat: 130 telefoner per hundra användare medan 66 personer av hundra använde sig av internet.¹⁰² Det innebär att svenska barn vad gäller tillgången till telefoner och internet växer upp i ett land med ännu större tillgång till kommunikationshjälpmedlen telefon och internet än vad barn har i USA. Barnen i Sierra Leone växer upp i en annan värld även i detta avseende.

Med ekologisk rättvisa och med social rättvisa som norm är inte heller situationen i Sverige tillfredsställande. Det svenska sättet att leva och som barnen föds in i är inte hållbart vare sig för nu levande generationer eller för framtidens generationer. Detta förhållande kommer att spela en viktig roll i mitt sökande efter en trovärdig dopets teologi i Svenska kyrkans kontext.

Samtidigt erfar barn i Sverige existentiell utsatthet och åtnjuter på detta sätt inte bara livets goda sidor, utan är också utsatta för destruktions, förstörelsen av det goda. Enligt BRIS (Barnens rätt i samhället) kontaktar omkring 21000 barn per år organisationen för stöd i olika former av utsatthet, psykisk ohälsa och existentiella frågor.¹⁰³ Siffrorna har varit mer eller mindre konstanta sedan början av 2000-talet medan telefonsamtalen avtagit något till förmån för mejlkontakter. Barn blir sjuka. Barn dör, även om det är ovanligt i förhållande till situationen i många andra länder. Flickor skär sig, rispar sig, bränner sig. I socialstyrelsens undersökningar har 1 procent av alla flickor i åldrarna 13–18 år någon gång skadat sig själva på dessa sätt. Orsakerna tycks vara flerfaldiga med självskadande beteende som ett sätt att hantera emotionella svårigheter. I andra enkätundersökningar riktade till ungdomar uppger 5–7 procent av ungdomarna att de skadat sig själva genom yttre skador

¹⁰⁰ Rädda Barnen, *Barnfattigdomen i Sverige. Årsrapport 2007. Sammanfattning av Barns ekonomiska utsatthet i Sverige. Årsrapport 2007 av Tapio Salonen*, Rädda Barnen Stockholm 2008.

¹⁰¹ United Nations Children's Fund (UNICEF), *The State of the World's Children 2008, Child Survival*, New York, December 2007, s. 140. Siffrorna ger begränsad information eftersom levnadskostnaderna skiljer sig åt. Det mått som kallas ppp, power purchasing parity, jämför på ett exaktare sätt skillnaderna i levnadskostnader.

¹⁰² United Nations Children's Fund (UNICEF), *The State of the World's Children 2008, Child Survival*, New York, December 2007, s. 132f.

¹⁰³ BRIS, *Barnens Rätt I Samhället*, BRIS-rapporten 2008 1/2008, s. 5.

eller genom missbruk av tabletter som lett till förgiftningar.¹⁰⁴ Samtidigt tydde en avhandling försvarad i april 2008 på att barn i Addis Abeba i vissa avseenden mår psykiskt bättre än barn i Stockholm.¹⁰⁵ Möjligen är det alltså enbart, eller till största delen, utifrån ett hänsynstagande till materiella och ekonomiska villkor som barn i Sverige har ett bra liv, medan det ur andra aspekter fattas mycket i de svenska barnens välmående. Samtidigt är det svårt att avgöra vad som är ett mera finmaskigt undersökningsnät i det svenska samhället i förhållande till andra samhällen. En sak är emellertid uppenbar: alla barn mår inte bra och har inte icke-destruktiva förhållnings-sätt att tillgå i bearbetningen av sina svårigheter.

Religion som rättighet

Ett barn har enligt FN:s barnkonvention rätt till utveckling i en mängd olika avseenden innefattande även rätten till religionsfrihet och andlig utveckling. Genom rätten till religionsfrihet och andlig utveckling uttrycker barnkonventionen hur det som är bäst för barnen kan förenas med delaktighet i religiös och kulturell utveckling. Rätten till religionsfrihet och rätten till andlig utveckling återfinns i konventionens artiklar 14, 17, 23, 27 och 32.¹⁰⁶ Det är tydligt att det ibland i Sverige framförda kravet att barn har rätt att bestämma själva om sin religiösa tillhörighet i barnkonventionen balanseras av rätten till kulturell och andlig utveckling. Det kan uppfattas som inte rimligt att enbart annonsmarknaden och exempelvis TV-utbudets filmer ska bestämma vad barnen påverkas av förutom av den närmsta familjen. Påverkan drabbar alla barn. När frågan om barnens bästa kommer på tal är det därför inte frågan om ett barn har rätt att påverkas eller inte som är aktuell utan *vilken* påverkan som är rimlig att barn får ta del av och hur tolkningen av barnets villkor och förmågor gestaltas och tolkas.¹⁰⁷ Om konstruktionen av tro och religiositet begränsas till intellektuell förståelse av vuxna människor är det lätt att barnen hamnar utanför en trosgemenskap redan som barn. Om barn uppfattas som viktiga för tro och tillit i tillvaron är deras hemhörighet i en

¹⁰⁴ *Vad vet vi om flickor som skär sig?* Socialstyrelsen, artikelnr 2004-123-41, publicering www.socialstyrelsen.se, december 2004. Jfr nyhetsrapportering i Sveriges Radio P1 den 17 augusti 2009 som rapporterade om att även pojkar skadar sig själva och skär sig.

¹⁰⁵ Menelik Desta, Inst. för klinisk vetenskap, Umeå universitet, i sin avhandling med titeln *Epidemiology of child psychiatric disorders in Addis Ababa, Ethiopia*, Umeå University Medical Dissertations New Series No 1155, Umeå Universitet, Umeå 2008, s. 38f.

¹⁰⁶ FN:s barnkonvention; Jfr Christina Berglund, *Vilken färg har vinden? Om barns roll och rätt i kyrka och samhälle*, Verbum förlag, Stockholm 1999, s. 42ff.

¹⁰⁷ Se vidare Maria Klasson Sundin i "Barnets religionsfrihet – eller föräldrarnas?" i Johan Modée och Hugo Strandberg (red.), *Frihet och gränser. Filosofiska perspektiv på religionsfrihet och tolerans*, Brutus Östling bokförlag, Stockholm/Stehag 2006, s. 115–138. Se också hur synen på barnet har växlat under historien i t.ex. Barbro Holmdahl, *Tusen år i det svenska barnets historia*, Studentlitteratur, Lund 2000. Jfr Karin Norman, *Kulturella föreställningar om barn. Ett socialantropologiskt perspektiv*, Rädda Barnen, Avesta 1996.

religiös gemenskap mera självklar. Hur tillgodoses barnens rätt till delaktighet i andlig utveckling i det svenska samhället?

Ett svar på den frågan är att få sitt barn döpt och tillhörigt Svenska kyrkan och möjligheten att inlemmas i och tillhöra ett trossamfund. I den svenska situationen där familjen kännetecknas av ”individualiseringens paradox”, nämligen på en gång ”... rätten till sitt eget liv och längtan efter närhet och samhörighet ...” kan trossamfundet vara en viktig markering av att familjerna inte är ensamma i denna situation utan ingår i en större gemenskap som tillsammans gestaltar betydelsen av ”barnens bästa”.¹⁰⁸

Pastorala erfarenheter

Efter denna generella genomgång av situationen när det gäller barndop i Svenska kyrkan vänder jag mig nu till det narrativa material jag samlat in från präster i Uppsala stift. Frågan är på vilket sätt dessa pastorala erfarenheter av dopets kontext kan fördjupa förståelsen av de tre teologiska problemområden jag valt. Prästernas i skrift beskrivna färdkamrater reflekterar en yrkeskunskap som rymmer kännedom om både kyrkans tradition och dopföräldrars/dopkandidaters situation. De är också skrivna utifrån en egen delaktighet i ett senmodernt samhälle. De problem som uppstår i mötet mellan tradition och situation blir tydliga i prästens pastorala erfarenhet eftersom präster förbereder dop med antingen dopundervisning för den som ska döpas eller med dopsamtal och genomgång av dopet med föräldrar och anhöriga till den som ska döpas. Jag menar därmed att prästernas beskrivningar fångar en del av de teologiska problem som prästerna brottas med och som är förhanden i mötet mellan kyrkans tradition och den nutida samhällssituation som människor lever i. Jag väljer att strukturera materialet efter avhandlingens tre problemområden, även om problemområde C här fortfarande hålls på en mer generell nivå som gäller möjligheten av gudstro, medan jag i nästa avsnitt kommer att redovisa mina motiv för att snäva in just detta problemområde ytterligare.

A. Relationen döpta och inte döpta

Flera av prästerna skildrade färdkamrater berör mitt första teologiska problemområde och talar om interreligiösa relationer och om önskan att ha faddrar från annan religion än den kristna och annan kultur än den svenska.

Lennart skall döpas. Lennarts mamma kommer från Egypten. Hon är varken muslim eller kristen. Lennarts pappa tillhör dock kyrkan. Nu undrar Lennarts

¹⁰⁸ Katarina Westerlund i ”Den normala familjen. Föräldraskap, assisterad befruktning och barnens perspektiv” i Mikael Lindfeldt, Johanna Gustafsson Lundberg (red.), *Kärlekens förändrade landskap. Teologi om samlevnad*, Mölnlycke, Verbum 2009, s. 41–65; citaten från s. 46.

mamma om hennes bror får bli Lennarts gudfar. Det är bara det att Lennarts morbror aldrig brutit med sin muslimska bakgrund.¹⁰⁹

Denna färdkamrat kan jämföras med en färdkamrat som ställer sig frågande inför prästens pastoralala förhållningssätt när prästen tillåter odöpta och muslimer att ta emot nattvarden:

Eva som tycker det är jobbigt att jag låter muslimer och odöpta ta nattvarden på fängelset.¹¹⁰

Hos en annan färdkamrat är det den buddhistiska mamman som vill att barnet ska döpas:

Barnet, låt oss kalla honom Erik, har en mamma som kommer från Sri Lanka. Mamman är buddhist. Pappan är svensk, döpt och kyrkotillhörig. För mamman är buddhismen mycket viktig och hon praktiserar verkligen sin tro. Jag blir 'utsedd' att döpa Erik och kommer till dopsamtalet hemma hos familjen. Pappan dricker kaffe, säger inte många ord och 'måste' sedan gå ut och meka med bilen ... Detta blir till ett av de mest givande dopsamtal jag haft. Mamman anser att pojken Erik 'måste ha en religion, och min kan han ju inte ha för jag är ju buddhist!'. Mamman vill verkligen att Erik ska bli en riktig kristen. Hon ber att få en barnbibel, tar reda på vilka verksamheter som erbjuds för barn i församlingen och intresserar sig för vad som 'krävs' av det döpta barnets föräldrar. Jag tror att Erik blivit 'mer kristen' och fått en djupare kristen fostran än många andra barn jag döpt. Trots att den 'kristna' pappan var helt ointresserad.---Är föräldrarnas religion viktig för barnets dop? Eller är det deras (någon av föräldrarnas) inställning till dopet och kristendomen som är det viktigaste?¹¹¹

Dessa färdkamrater lyfter fram ett mångkulturellt och mångreligiöst Sverige som utmanar präster i Svenska kyrkan till teologisk reflektion om det exkluderande och det icke-exkluderande i dopet.

Även andra frågor som berör exkluderande och icke-exkluderande behandlas i materialet om färdkamrater: någon undrar exempelvis om den som bytt kön behöver döpas igen.

Andreas är döpt som barn. Andreas har bytt kön och heter nu Anna. Anna menar att hon är en helt ny människa och vill döpas. Men prästen vill inte gå med på det och kallar det omdop.¹¹²

¹⁰⁹ Färdkamrat SN 29, förvaras i box "Prästers färdkamrater i dopets kontext. Uppsala stift hösten 2007. AK Hammar", hos författaren.

¹¹⁰ Färdkamrat SN 37, förvaras i box "Prästers färdkamrater i dopets kontext. Uppsala stift hösten 2007. AK Hammar", hos författaren.

¹¹¹ Färdkamrat SN53, förvaras i box "Prästers färdkamrater i dopets kontext. Uppsala stift hösten 2007. AK Hammar", hos författaren.

¹¹² Färdkamrat SN 27, förvaras i box "Prästers färdkamrater i dopets kontext. Uppsala stift hösten 2007. AK Hammar", hos författaren.

B. Destruktionen och arvsynden

Det andra teologiska problemområdet om lidande och destruktions kommer till uttryck på flera sätt bland de av prästerna beskrivna färdkamraterna. Flera färdkamrater funderar över vad som sker i dopet. Gör det någon skillnad att dö döpt eller odöpt?

En kvinna ringer till mig sent en kväll och gråter i telefonen. Hennes lilla dotter har dött i plötslig spädbarnsdöd, 4 månader gammal. Det första mamman säger till mig som präst är: Och hon är inte döpt! Det är med mycket stor oro och förtvivlan mamman säger de orden. Barnet är inte döpt och har nu dött, vad händer med barnet nu. Jag kan som präst bli så förvånad att det nu i vår sekulariserade tid finns kvar denna djupa innebörd av dopet, kan barnet komma till himlen, till Gud odöpt eller inte.

En pappa ringer morgonen efter att hans 6-årige son drunknat och säger med förtvivlan samma sak. Hans pojke hade inte blivit döpt. Det var ju meningen, men de trassliga familjeförhållandena hade gjort att det inte blivit av. Hur blir det nu, kan han begravas, kommer han till Gud?¹¹³

De båda exemplen är inte ensamma i mitt material om att peka på frågan om vad som sker i dopet som en existentiellt brännande fråga. Det finns även exempel på ett även mera intellektuellt förhållningssätt till samma fråga:

Johan. Han är far till två barn, är inte medlem i Svenska kyrkan och är mycket naturvetenskapligt genomsyrad i sin uppfattning av världen samt har ett starkt kulturellt engagemang. Vi möts ofta i lanthandeln, mycket vänskapligt trots vår skilda syn på religion och kristendom. Han vill ofta diskutera trosfrågor, och ställer raka frågor om kyrkan. Vad händer i dopet? Varför är det viktigt att döpa, vara döpt? Vad skulle det göra om färre döps? Gud, om Gud finns, kan väl inte begränsas av mänskliga riter eller avsaknaden av sådana?¹¹⁴

Intresset för den teologiska betydelsen av det som sker i dopet är tydligt markerad i mitt material.

Några av de av prästerna skildrade färdkamraterna har svårigheter inför befrielsebön och exorcism-liknande böner i dopritualet medan arvsynden är stöttesten för andra och destruktions och lidandets realitet för åter andra.

I ett dopsamtal möter jag ett par föräldrar som är ovanligt intresserade och öppna kring orden och innebörden i liturgin. När vi kommer till orden 'låt detta barn bli renad från syndens skuld' då reagerar mamman häftigt och tycker att så kan man inte säga. Hennes lilla dotter ... har inte hunnit synda, göra något fel, bära på någon skuld. Hon accepterar inte när jag förklarar orden med att ett barn föds in i ett sammanhang där både det onda och det goda

¹¹³ Färdkamrater SN 7, förvaras i box "Prästers färdkamrater i dopets kontext. Uppsala stift hösten 2007. AK Hammar", hos författaren.

¹¹⁴ Färdkamrat U18, förvaras i box "Prästers färdkamrater i dopets kontext. Uppsala stift hösten 2007. AK Hammar", hos författaren.

finns. Synden är att vi i världen vänder Gud ryggen och en gång har valt att gå vår egen väg. Mamman vidhåller att så kan jag inte få säga vid hennes barns dop. Att förlåtelsen, Guds nåd är det som är gåvan vid dopet kan hon inte förstå. Finns det andra ord för att förklara?¹¹⁵

I mötet med färdkamratens främlingskap inför det teologiska arvet av arv-synd och befrielse från destruktion reflekterar prästen över om det finns fler tolkningsmodeller än de traditionella att tillgå i tolkningen av destruktion och synd. Svårigheter med befrielsebönen uttrycks även i det följande:

Ove är uppvuxen inom trosrörelsen (och gått på bibelskola) men har i vuxen ålder helt tagit avstånd från kristen tro. Hans sambo Ulla kommer ur ett kristet högkyrkligt hem och vill att deras gemensamma barn Lisa ska döpas. Lars vill inte men känner att han måste kompromissa med Ulla. Ove skulle helst vilja ha en välkommen till livet fest för Lisa men om de kan samtala med prästen om innehållet i dopliturgin så blir det lättare för honom att acceptera ett dop. Befrielsebönen tycker Ove är problematisk då han uppfattar den exorcistisk till sin karaktär. Dessutom tycker han att det finns ett problem med Svenska kyrkans dopordning då han upplever att ett följande av ordningen bär spår av ett magiskt tänkande.---¹¹⁶

Sorg inför förlust av barn som dött tidigt efter att de har döpts kan göra dop av nya barn ifrågasatta:

--- Jo, dopet och därmed ytterst Gud, skyddade inte Johanna som dog i plötslig barndöd 1 år och 4 dagar gammal. Bo säger att Gud svek, att Gud inte fanns där, att Gud antagligen bara är en idé och vem behöver en idé.---¹¹⁷

En annan färdkamrat står inför valet att döpa sitt barn och undrar över hur dopet gestaltar relationen till andra barn under utsatta förhållanden:

Anna är ingen aktiv kyrkogångare men vill låta döpa sitt barn. På näthinnan har hon de många föräldralösa barn som hon mött i sitt hälso- och sjukvårdsarbete i södra Afrika. Barn som är drabbade av fattigdom och HIV/aids och vars föräldrar dött i denna stora katastrof. Hur kommer hennes eget barn att relatera till dessa barn i södra Afrika? Innebär dopet något som förenar dessa barn eller något som skiljer dem åt? Är dopet som det svenska medborgarskapet något som berör bara barn döpta i Svenska kyrkan eller är dopet någonting annat? Vad slags tillhörighet är det som dopet gestaltar?¹¹⁸

¹¹⁵ Färdkamrat S32, förvaras i box "Prästers färdkamrater i dopets kontext. Uppsala stift hösten 2007. AK Hammar", hos författaren.

¹¹⁶ Färdkamrat S59, förvaras i box "Prästers färdkamrater i dopets kontext. Uppsala stift hösten 2007. AK Hammar", hos författaren.

¹¹⁷ Färdkamrat S60, förvaras i box "Prästers färdkamrater i dopets kontext. Uppsala stift hösten 2007. AK Hammar", hos författaren.

¹¹⁸ Färdkamrat A2, förvaras i box "Prästers färdkamrater i dopets kontext. Uppsala stift hösten 2007. AK Hammar", hos författaren.

Dopets relation till och tydning av mänskligt lidande väcks hos flera av färdkamraterna. Med hänsyn till såväl den existentiella situationen som det teologiska arvet är det en viktig teologisk uppgift att tyda och gestalta olika förhållningssätt till lidandet och destruktionsen i tillvaron.¹¹⁹

C. Relationen Gud och världen

Det tredje problemområdet rör svårigheter med gudstro, vilket kommer till uttryck i prästernas skildringar på ett flertal sätt. Det finns oenighet mellan föräldrar till barn som ska döpas där den ena parten, oftast en mamma, driver på om dop medan den andra föräldern, oftast en pappa, förhåller sig mera avvaktande.

Elisabeth har fått barn med Patrik som hon levt med i 5 år. Patrik är inte med i Svenska kyrkan och hävdar bestämt att barnet inte ska döpas. Detta strider mot allt vad Johanna värderar högt. Hon kan över huvud taget inte tänka sig att barnet inte skall döpas, men anar att om hon framhärdar kommer hennes relation till Patrik försämrats eller till och med upphöra.¹²⁰

Tecknandet av denna fiktiva färdkamrat uttrycker att dopets betydelse inte är entydig utan att en mångfald av förhållningssätt finns ibland även inom en och samma familj.

Många av prästernas berättelser uttrycker en situation där en förälder eller föräldrarna säger sig inte tro på Gud, eller den ena tror och inte den andra, eller en situation där man önskat tona ner talet om Gud i själva ritualet. Här följer några exempel:

Amanda är en intellektuellt begåvad människa. Högsta betyg i alla ämnen från gymnasiet. Har provat sig fram på olika utbildningar men börjar läsa juridik vid 30-årsåldern. Hon är övertygad ateist men har en livssorg. Hon har inte kunnat bli med barn. Vid 37 händer ändå det otroliga, hon föder en flicka. När vi träffas nästa gång utbrister hon: -Det är klart att Sara ska döpas. Hon ser barnet som en gåva och vill det bästa för henne. Vad är det som gör att hon som ateist så självklart väljer en kristen rit för sitt barn? Och vilken betydelse får denna rit för henne?¹²¹

¹¹⁹ Samhällsbehovet av teologisk granskning av arvsyndsläran i västvärlden understryks av människors uttalade svårigheter med just arvsyndsläran. De personer som i Storbritannien blivit döpta som barn och som vuxna uttalat sig om att avsäga sig dopet har särskilt tagit avstånd från läran om arvsynden: "In the name of human reason, I reject all its (kyrkans) Creeds and all other such superstition in particular, the perfidious belief that any baby needs to be cleansed by Baptism of alleged ORIGINAL SIN, and the evil power of supposed demons." <http://www.secularism.org.uk/debaptism.html> 2009-03-17.

¹²⁰ Färdkamrat S8, förvaras i box "Prästers färdkamrater i dopets kontext. Uppsala stift hösten 2007. AK Hammar", hos författaren.

¹²¹ Färdkamrat S1, förvaras i box "Prästers färdkamrater i dopets kontext. Uppsala stift hösten 2007. AK Hammar", hos författaren.

Barnets mamma har vuxit upp i en troende familj och för henne är tron på Gud något positivt. Tanken på att hennes barn ska få växa upp i kontakt med kyrkan är också positiv. Barnets pappa är medlem i Svenska kyrkan på grund av att han tycker att kyrkan gör ett värdefullt krisarbete. Däremot ställer han sig mycket frågande och kritisk till trosbekännelsen. Han kan inte tänka sig att läsa med i den under sitt barns dop. Hans egen tro på något större eller något gudomligt ryms inte inom trosbekännelsens snäva ramar. Dessutom vill han inte lova att hans barn ska "leva med församlingen i Kristi gemenskap". Ska prästen uppmuntra till dop även om pappan tar avstånd från kyrkans trosbekännelse?¹²²

Här framskymtar en situation som verkar vara förhållandevis vanlig i mitt material. De anhöriga till dem som ska döpas beskrivs uppfatta sig själva som inte troende på vare sig Gud eller på den av kyrkan förväntade tolkningen av dopets mening och betydelse. En av prästerna reflekterar i mitt material och ställer det teologiska förhållningssättet på sin spets:

Vi säger att dopet är ett nådedop. Att det inte finns någon gräns för Guds förekommande nåd. Vi döper ju barnet, inte föräldrarna. Men finns det någon gräns därefter det blir fel att döpa barnet? Frågan är alltså om det viktigaste är att döpa barnet eller om en alltför 'liberal' doppraxis så att säga suddar ut dopets mening? Är detta en del av det vi ibland kallar 'inre sekularisering'?¹²³

I flera av prästernas skildringar målas bilden av föräldrar som inte formulerar någon egen uttalad tro men som sträcker fram sin önskan om att deras barn ska döpas, ibland omotiverad, ibland under tvekan från någon av dem, ibland i ett värnande av tradition och alltid med önskan om att barnet ska döpas.

Eva och Carl 30 år respektive 32 år. De har tre barn varav den yngste nu ska döpas. De önskar att dopet ska gå till så som det gjorde med de två äldre barnen, men de kommer inte riktigt ihåg vad som hände då. Dessutom anser Carl att för hans del så spelar det ingen större roll om barnen är döpta eller ej, men Eva tycker ju att det är fint att samla familjerna och vänner. Det blir ju ett tillfälle för fest. Någon speciell tro har ingen av dem, men barnen ska döpas.¹²⁴

Dessa narrativa illustrationer av de tre problemområdena är samtliga uttryck för att dop berör existentiella förhållanden och väcker många frågor hos prästerna inför vad som är en rimlig pastoralteologisk hållning i Svenska kyrkans sammanhang. Jag uppfattar prästernas färdkamrater som en skildring av väsentliga problemområden i mötet mellan tradition och situation. Prästernas berättelser har, liksom den föregående situationsbeskrivningen

¹²² Färdkamrat S13, förvaras i box "Prästers färdkamrater i dopets kontext. Uppsala stift hösten 2007. AK Hammar", hos författaren.

¹²³ Färdkamrat S29, förvaras i box "Prästers färdkamrater i dopets kontext. Uppsala stift hösten 2007. AK Hammar", hos författaren.

¹²⁴ Färdkamrat U19, förvaras i box "Prästers färdkamrater i dopets kontext. Uppsala stift hösten 2007. AK Hammar", hos författaren.

påverkat mitt val av avhandlingens tre problemområden. Valet av problemområden är på det sättet motiverat av att jag finner dem välförankrade i den svenska kontexten, även om det sist och slutligen är resultatet av val mellan många till buds stående möjligheter. Jag övergår nu till att utveckla min förståelse av och mina motiv för valen av problemområden.

Teologiska problemområden

De tre problemområdena är uttryck för situationen, men kan inte reduceras till denna. Tvärtom handlar de i någon mening om ”eviga frågor” om Gud och gudstro, lidande och destruktion och den religiösa pluralismens utmaningar. Dessa ”eviga frågor” uppträder emellertid alltid i en specifik kontext. De uppträder på detta sätt i mötet mellan tradition och situation. Situationsbeskrivningen ovan har visat hur problemområdena är förankrade i det svenska samhället med sin inte självklara tro på Gud som en personlig Gud och med den utsatthet och destruktion som också människor är delaktiga i och drabbas av i det svenska samhället. Den religiösa pluralismen är en tillika tydlig om än ojämnt förekommande företeelse i det svenska senmoderna samhället. Problemområdena är inte från varandra skarpt avgränsade utan gränsar till och går bitvis in i varandra, på ett sätt som jag hoppas ska kunna bidra med fördjupade och vidgade perspektiv.

A. Relationen döpta och inte döpta

Mitt första teologiska problemområde har med den eventuella exklusiviteten i dopet att göra. Hur kan en dopteologi utformas i trohet mot den egna traditionen som inte förutsätter exkluderande i förhållande till andra människor och trostraditioner? Till denna fråga om möjligheten av en icke-exkluderande dopteologi skulle också kunna höra frågor om exkluderande rörande social ställning, ekonomi, funktionsnedsättningar, kön, kultur, sexualitet med flera aspekter av våra mångfacetterade liv. Jag inriktar mig emellertid här på frågan om dopets betydelse för relationen mellan döpta och inte döpta. Den frågan är högst relevant i ett samhälle av religiös och kulturell mångfald. Den frågan ställer även på sin spets en annan viktig fråga: vad är det egentligen som sker i dopet? Denna senare ytterst vida fråga och dess för vetenskapen kanske inte alltid åtkomliga svar låter jag följa med som en då och då återkommande tonslinga under avhandlingens gång samtidigt som jag här begränsar mig till det förhoppningsvis något mera hanterbara: är det som sker i dopet något som a priori eller a posteriori exkluderar människor av annan tro eller utan tro? Detta problemområde vill jag teologiskt precisera som frågan om dopet i en nutida trovärdig dopteologi kan tolkas på ett icke-exkluderande sätt som alternativ till allt exkluderande från ett subtilt ”annangörande” av andra till ”fördömelse” och ”evig död” genom av-

*saknad av pånyttfödelse genom dop och helig ande enligt Confessio Augustana artikel II?*¹²⁵

B. Destruktionen och arvsynen

*Mitt andra teologiska problem fördjupar den första frågeställningen och har med destruktionsen att göra. Jag föredrar begreppet destruktionsen framför termen ondskan eftersom destruktionsen tydligare förutsätter något gott som blir förstört. Mitt val av språkbruk utgår på detta sätt ifrån att ondskan inte är självständig utan förutsätter förekomsten av en skapande verklighet som skapar gott. Mina frågor är: Hur kan en dopteologi utformas som tar utmaningen från destruktionsen och lidandet i tillvaron på allvar? På vilket sätt berör det som sker i dopet den döptas relation till destruktionsen och lidande? Hur kan en nutida dopteologi på ett trovärdigt sätt möta destruktionsens verklighet och den teologiska traditionen om arvsynen?*¹²⁶

C. Relationen Gud och världen

Mitt tredje teologiska problem har sin bakgrund i den svenska situation där gudstro inte kan tas för självklar, med där människor ändå i hög utsträckning kommer i tillit med sina barn till kyrkan för att låta döpa dem. Hur kan en dopteologi utformas som går människor till mötes såväl i deras svårigheter med gudstro som i deras önskan att låta döpa sina barn? För att närma mig denna fråga vill jag pröva tankegången att bristen på gudstro i den svenska kontexten samspelar med en dualistisk förståelse av relationen mellan Gud och världen, där Gud uppfattas som gudomlig annansidighet (som transcendens i motsats till immanens, som sakralt i motsats till sekulärt) och som därför av ringa eller ingen betydelse för ett liv

¹²⁵ Den Augsburgska Bekännelsen i Svenska Kyrkans Bekännelseskriter (SKB), s. 57, där artikel II Om arvsynen talar på ett exkluderande sätt om dopet: "Vidare lära de (våra kyrkor), att efter Adams fall alla människor, som fötts på naturligt sätt, födas med synd, det vill säga utan fruktan för Gud, utan förtröstan på Gud samt med ond begärelse, och att denna sjukdom eller arvsynd verkligen är synd, som medför fördömmelse och bringar evig död även nu, åt dem, som icke födas på nytt genom dopet och den helige Ande.---" Se även CA IX, SKB s. 59: "Om dopet lära de, att det är nödvändigt till saligheten och att Guds nåd tilljudes genom dopet samt att barnen böra döpas, för att de genom dopet må fram bäras till Gud och så upptagas i hans nåd. De fördöma vederdöparna, som bestrida, att barnen bli frälsta genom dopet." Jfr SKB s. 548ff. Jfr den sats som tillskrivs Cyprianus: nulla salus extra ecclesiam, ingen frälsning utanför kyrkan. För en nutida romersk katolsk position som avser vad som sker med de odöpta döda barnen se Wolfgang Beinert i "Om skärselden och andra hinsides ställen" i *Signum*, 2008 nr 8 s. 24–34.

¹²⁶ Den lutherska teologiska traditionen om arvsynen återges bland annat i Augsburgska bekännelsen, artikel II, se omedelbart föregående fotnot. För en konfessionsövergripande historisk och systematisk teologisk genomgång av den teologiska traditionen om arvsynen se t.ex. Tadah Wiley, *Original Sin. Origins, Developments, Contemporary Meanings*, Paulist Press, New York/Mahwah 2002.

här och nu.¹²⁷ Kan en dopteologi i vår tid erbjuda andra tolkningsmönster än sådana dualistiska och dikotoma av relationen Gud och världen? Var står i så fall sådana tankemönster att finna och varifrån härrör de dualistiska, som också kan innefatta en klyfta mellan skapelse och frälsning, mellan kvinnor och män, kvinnligt och manligt? Hur kan en trovärdig dopteologi utformas vad avser relationen Gud och världen? Kan en eventuell teologisk klyfta mellan Gud och världen övervinnas?

Dessa tre teologiska problemområden kan sammanfattas som ett sökande efter en icke-exkluderande respektive icke-reduktionistisk och icke-dikotom kristen dopteologi som kan vara trovärdig i Svenska kyrkans kontext i början av 2000-talet.

¹²⁷ Även inom Radical Orthodoxy uppmärksammas moderna människors svårigheter med gudstro. Uttryckssättet är något annorlunda än mitt men visar ändå på en gemensam problemförståelse. Radical Orthodoxy betonar svårigheten som antropomorfism medför, jag betonar bortomvärldslighet och klyftan Gud – världen. Vår misstanke är gemensam: att den Gud människor inte tror på inte helt stämmer in på en t.ex. trinitarisk skapelseteologi: "... because God is understood univocally as 'good' or 'just', only infinitely more so, God comes to be understood in anthropomorphic terms as rather like an infinitely large person, a cause alongside other causes in the universe, or an object amongst other objects in the field of our attention. This is the God of modern theology and philosophy. It is the contention of Radical Orthodoxy that the God in whom people do not believe today is this God of modernity, not the God of orthodox, pre-modern Christian theology." Simon Oliver i "Introducing Radical Orthodoxy: from participation to late modernity" i John Milbank och Simon Oliver, *The Radical Orthodoxy Reader*, Routledge Taylor & Francis Group, London och New York 2009, s. 22f.

Kapitel 3

Dop i Svenska kyrkan i ekumenisk belysning

Syftet med detta kapitel är tvåfaldigt: dels att teckna en ekumenisk dopteologisk bakgrund till dop i Svenska kyrkan och dels att söka efter resurser till föreställningar om dopet som kan bidra till en trovärdig dopteologi i Svenska kyrkans kontext.

Den mest betydande nutida ekumeniska teologiska diskussionen om dopet har förts och förs inom Kyrkornas världsråd och då i synnerhet i kommissionen för "Lära och kyrkoordning", eller som den mera välkända benämningen lyder, "Commission on Faith and Order", här kallad Faith and Order.¹²⁸ Jag avser i detta kapitel att göra en teologisk analys av hur de tre problemområdena behandlas i BEM (Limadokumentet) 1982. Den svenska titeln är *Dop, nattvard, ämbete*, men jag använder mig av den mer välkända engelska förkortningen BEM (*Baptism, Eucharist, Ministry*). I syfte att fördjupa bilden av traditionens möjliga bidrag till problemområdena kommer jag att bredda diskussionen till enskilda teologer tillhöriga olika kyrkotraditioner, mina teologiska samtalspartners. Jag drar in dessa samtalspartners från lutherska, ortodoxa, katolska och reformerta sammanhang för att kunna erbjuda olika fördjupningar av konvergensmaterialet från Kyrkornas världsråd. Konvergensmaterial kan inte förbigås men är samtidigt otillfredsställande i en systematisk teologisk avhandling eftersom det inte ger djupperspektiv på teologiska sammanhang. Därför kompletterar jag med konfessionella röster där jag anser att konvergensmaterialet är alltför tunt för att bidra som resurs till kritisk och konstruktiv teologi i form av en trovärdig dopteologi i Svenska kyrkans samtidsrum. Samtidigt vill jag alltså inte undvara konvergensmaterialet. Faith and Order kan betraktas som det teologiskt mest representativa sammanhanget inom den världsvida kristenheten. Faith and Order samlar den största bredden av teologer som kommer från olika kyrkofamiljer och teologiska traditioner. Sedan dess tredje världskonferens i Montreal 1963 är även den romersk-katolska jämte den ortodoxa kyrkotraditionen väl repre-

¹²⁸ Per-Erik Persson i "Vägen via Accra till Lima – viktigare vägval och milstolpar" i *Dop, nattvard, ämbete. Den officiella texten från Faith and Order – den s.k. Limatexten 1982 – jämte introduktion och ekumeniska kommentarer* (BEM), red. Kjell Ove Nilsson, Nordisk Ekumenisk skriftserie 11, Uppsala 1983, s. 65f.

senterade.¹²⁹ Faith and Orders möte i Lima 1982 kan beskrivas som en särskilt betydelsefull milstolpe inom ekumeniken. Efter flera decenniers teologiska studier och samtal i sökandet efter kristen enhet blev alla ledamöterna i kommissionen överens om en text om dop, nattvard och ämbete, som bl.a. benämner de teologiska uppfattningar där kyrkornas teologiska hållningar konvergerar. Texten gör alltså inte anspråk på att vara teologiskt fullständig.¹³⁰ Genom att använda mig av Faith and Orders arbete avser jag att ta vara på teologiska föreställningar, vad gäller avhandlingens tre valda teologiska problemområdena, som av representativa teologer från de stora kyrkotraditionerna uppfattas som omistliga. Jag väljer alltså på denna plats i avhandlingen ett multilateralt teologiskt arbete som en jämförelsehorisont för handboksordningen 1986. Bilateral ekumeniska dokument hade möjligen kunnat ge mer fylliga teologiska beskrivningar.¹³¹ Jag bedömer emellertid de multilaterala ekumeniska texterna som tillräckligt relevanta för mitt syfte och kompletterar de ganska summariska texterna med olika röster från framför allt konfessionellt identifierade teologer. Samtidigt väljer jag att senare i avhandlingen komplettera detta kapitel från den multilaterala ekumeniken med ett kapitel om partikulära studier i framför allt österländska ortodoxa kyrkotraditioner som lyfter fram ett motiv som i något mindre utsträckning finns i västlig kyrkotradition, nämligen Jesu dop.

Jag kommer i detta kapitel även att belysa i vilken mån BEM mottagits och integrerats i Svenska kyrkans nu gällande dopordning för dop av barn, HB 86. Jag kommer därvid att ställa följande frågor: Vad ur BEM har införts i HB 86? Vad finns i BEM som inte finns i HB 86? Dessa frågor besvaras förutom genom att jämföra BEM med HB 86 också genom att jämföra vad som finns i HB 86 med närmast föregående handboksordning, 1942 års ordning, för att se vad som verkligen är nytt i HB 86, samt genom att studera Svenska kyrkans officiella svar på BEM-rapporten.

Eftersom ett nytt handboksarbete har initierats i Svenska kyrkan har Svenska kyrkan markerat att man har för avsikt att göra en översyn även av dopordningarna.¹³² Då Svenska kyrkan därmed indikerar att HB 86 inte är att betrakta som en slutpunkt utan som öppen för förändring är det relevant även för avhandlingens syfte att sammanfatta det dopteologiska arbete som gjorts i Kyrkornas världsråds sammanhang efter BEM och framför allt efter HB 86. Jag begränsar mig här till Faith and Order och Joint Working Group. Därmed avser jag att belysa HB 86 även i ljuset av senare ekumenisk utveckling

¹²⁹ Vägen in i kyrkan. Dop, konfirmation, kommunion – aktuella liturgiska utvecklingslinjer. Svenska kyrkans gudstjänst, 1968 års kyrkohandbokskommitté, bilaga 3, *Statens offentliga utredningar 1981:66 Kommundepartementet*, Stockholm 1981, s. 13.

¹³⁰ BEM, s. 13.

¹³¹ Se en översikt över bl.a. bilaterala dialoger om dopet i Erich Geldbach, *Taufe*, Ökumenische Studienhefte 5, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, s. 90–137.

¹³² Direktiv för översyn av *Den svenska kyrkohandboken*. Beslutade av Kyrkostyrelsen 19 april 2006. Bilaga till ärendet KS 2005/0731.

vad gäller dopet. Kapitlet som helhet bidrar därmed förutom till att söka efter teologiska resurser för mina tre problemområden även till att teckna ett ekumeniskt teologiskt bakgrundssammanhang till barndop i Svenska kyrkan.

Analys av BEM

BEM-texten från Lima 1982 föreligger i svensk översättning från år 1983. Jag följer här den svenska översättningen och håller i tvetydiga passager ett öga på den engelska originaltexten. Explicit lyfter BEM fram fem gemensamma teologiska föreställningar i dopet, nämligen 1) delaktighet i Kristi liv, död och uppståndelse, 2) omvändelse, förlåtelse, rening, 3) Andens gåva, 4) införlivande med Kristi kropp och 5) tecken på Guds rike och den kommande världens liv.¹³³ Dessa föreställningar, eller snarare föreställningskomplex, är kortfattat beskrivna och lämnar naturligtvis många tolkningar av dessa föreställningars betydelse öppna. Det framgår emellertid att BEM beskriver dessa motiv som härrörande från Skriften och att de bör klarläggas inom varje dogmstjänsts sammanhang.¹³⁴ Klart är också att dopet i BEM inte enbart tolkas med hjälp av dessa fem explicita teologiska föreställningar. Föreställningar med teologisk relevans kan även spåras med hjälp av mera implicita uttryckssätt. Så till vida utgör den uppräknade av de element som bör ingå i varje mera omfattande dopliturgi en möjlig teologisk källa att ösa ur. Följande moment bör ingå: 1) Skriftens förkunnelse om dopet, 2) nedkallande (den svenska översättningen har en riktning uppifrån–ned som inte finns i den engelska texten (invocation) eller tillkallande av den heliga Anden, 3) avsägelse av det onda 4) bekännelse av tro på Kristus och den heliga Treenigheten, 5) bruk av vatten och 6) framhävande av de döptas nya identitet ”som söner och döttrar hos Gud och som kyrkans medlemmar, kallade att vittna för evangelium”.¹³⁵ I en del kyrkor är denna uppräknade ofullständig utan ytterligare två element: initiationens bekräftelse av den heliga Andens gåva och deltagande i kommunionen.¹³⁶

A. Relationen döpta och inte döpta

Vad betyder dopet för de döptas identitet? Vad betyder dopet för relationerna mellan döpta och inte döpta, döpta och människor av annan tro än kristen tro?

BEM menar att dopet förenar den döpta med Jesus Kristus och ”hans folk”:

¹³³ BEM, s. 16f.

¹³⁴ BEM, s. 23.

¹³⁵ BEM, s. 23.

¹³⁶ BEM, s. 23.

Dopet är tecknet på nytt liv genom Jesus Kristus. Det förenar den som döpes med Jesus Kristus och hans folk.¹³⁷

Dopet omtalas även som ”en befrielse till ny mänsklighet”(s. 15). Samtidigt blir den döpta förenad med kyrkan ”i alla tider och på alla orter”:

Genom dopet förenas kristna med Kristus, med varandra och med kyrkan i alla tider och på alla orter.¹³⁸

Som ett tecken på Guds rike berör dopet alla folk:

Genom trons, hoppets och kärlekens gåvor äger dopet en dynamik som innefattar livet i dess helhet, sträcker sig ut mot alla folk och föregriper den dag, då alla tungomål ska bekänna, att Jesus Kristus är Herre till Gud Faderns ära.¹³⁹

Satsen som följer nedan om trons nödvändighet för mottagandet av frälsning kan tolkas som en plädering för dopets exklusivitet. Samtidigt kan samma uttryck öppna för att frälsning finns tillgänglig för tro oberoende av dop:

Att tron är nödvändig för att motta den frälsning, som innefattas och uttryckes i dopet, erkännes av alla kyrkor.¹⁴⁰

En förhoppning om den dag då Gud ska bli allt i alla kommer klart till uttryck samtidigt som dopet tänks ha konsekvenser för den döptas livshållning:

I denna nya relation lever de döpta för Kristus, för hans kyrka och för den värld han älskar, allt under det de i hoppet förväntar att Guds nya skapelse skall uppenbaras och avvaktar den tidpunkt, då Gud skall bli allt i alla (Rom 8:18–24; 1 Kor 15:22–28, 49–57).¹⁴¹

De döpta visar genom sina liv att mänskligheten kan befrias och pånyttfödas. De vittnar om Kristus som alla människors Befriare.¹⁴²

Människor av annan tro eller ingen tro omtalas i dokumentet som möjliga kandidater för dop:

Alla kyrkor döper troende, som kommer från andra religioner eller från en bakgrund utan tro och som accepterar den kristna tron och deltar i kristen undervisning.¹⁴³

¹³⁷ BEM, s. 15.

¹³⁸ BEM, s. 17.

¹³⁹ BEM, s. 17.

¹⁴⁰ BEM, s. 18.

¹⁴¹ BEM, s. 18.

¹⁴² BEM, s. 18.

¹⁴³ BEM, s. 19.

Dopet förutsätts medföra en ny identitet hos den döpta och denna bör klart framhållas i varje dopordning. De döpta har nu genom dopet fått en ny identitet ”som söner och döttrar hos Gud och som kyrkans medlemmar, kallade att vittna för evangelium”.¹⁴⁴

Dopet som sakrament

Hur dopet som sakrament uppfattas är en fråga som har betydelse bland annat för tolkningen av relationen mellan döpta och inte döpta. Är dopet som sakrament implicit mottagandet av något som andra inte döpta inte är mottagare av?

Redan Faith and Order vid världskonferensen i Lausanne 1927 och på vägen fram mot Amsterdam 1948 talade om dopet i betydelsen av ett sakrament för nåd.¹⁴⁵ BEM använder inte begreppet sakrament för att lyfta fram någon teologisk föreställning utan mera som synonym för dophandlingen och för en kyrkas förvaltande av dopets handling. Förhoppningen är att en större ekumenisk förståelse ska leda till att kyrkorna genom ett närmre samarbete kommer att respektera varandras sakramentsförståelse och dopets engångskaraktär. Med ett närmare förhållande

... kommer de (kyrkorna) också att avstå från varje praxis, som ifrågasätter andra kyrkors sakramentala integritet eller inskränker dopsakramentets engångskaraktär.¹⁴⁶

I den ortodoxa och romersk-katolska kommentaren till den svenska utgåvan av BEM påpekas att BEM saknar referens till kyrkan som det grundläggande sakrament utifrån vilket dopet får sin mening och till kyrkan som ”ursakrament”.¹⁴⁷ Jag återkommer till denna frånvaro i BEM av att explicit tyda kyrkan som ”ursakrament” och ställer frågan om denna frånvaro kan öppna för en alternativ eller kompletterande tolkning av ”ursakrament”. Kan möjligen existensen av världen, skapelsen, kosmos benämnas ett ”ursakrament” från vilket alla andra sakraments meningsfullhet löper samman? Ansatser till ett sådant synsätt kan skönjas hos bland andra den ortodoxa teologen Alexander Schmemmann (1921–1983) och den romersk-katolska teologen Leonardo Boff.¹⁴⁸ Nyare forskning om sakramentsteologi visar på olika tyngdpunkter i

¹⁴⁴ BEM, s. 23.

¹⁴⁵ Vägen in i kyrkan. Dop, konfirmation, kommunion – aktuella liturgiska utvecklingslinjer. Svenska kyrkans gudstjänst, 1968 års kyrkohandbokskommitté, bilaga 3, *Statens offentliga utredningar 1981:66 Kommundepartementet*, Stockholm 1981, s. 10f.

¹⁴⁶ BEM, s. 21.

¹⁴⁷ Herman Seiler i ”Lima-dokumentet i svensk kontext. Några frågor ur ett katolskt perspektiv” i BEM, s. 117f.; jfr Kristoffer Klasson i ”Ett orealistiskt dokument” i BEM, s. 108f.

¹⁴⁸ Alexander Schmemmann, *The World as Sacrament*, Darton, Longmann & Todd, London 1966 (som senare växlade namn till *For the Life of the World*); Leonardo Boff, *Sacrament of Life. Life of the Sacraments*, translated by John Drury, The Pastoral Press, Washington, DC 1987. Jfr Michael J. Himes och Kenneth R. Himes i ”The Sacrament of Creation” i *Commonweal* 117, 12 januari 1990, s. 45: ”The essence of a sacrament is the capacity to reveal, the

tolkningarna om ursakrament, vid Kristus som ursakrament, vid Kyrkan som ursakrament och vid Skapelsen som det ursakrament i vilket Guds skapande, befriande och livgivande närvaro träder fram.¹⁴⁹

En tolkning av dopet som sakrament som framhåller dopets betydelse som utflöde av skapelsens ursakrament i en samsyn mellan skapelse, kosmos, värld, människa och kyrka skulle kunna framstå som ett alternativ till den tradition som betonat dopet som sakrament i motsats till den syndfulla och profana världen. Cyprianus (ca 200–258) ”extra ecclesiam nulla salus” har ofta tolkats med världen och skapelsen som kyrkans negativa motsats med konsekvenser också för andra dualismer: lekfolk och präster, män och kvinnor.¹⁵⁰ Jag provar i denna avhandling ett sådant grepp genom mitt val av titel för avhandlingen och återkommer i slutkapitlet till motiveringarna för detta val. Ett återanvändande i nutida pluralistisk kontext av den tidiga syriska ortodoxa traditionen, som anknyter till det hebreiska bejakandet av skapelsen som mysterium och som inte klyver skapelse, mänsklighet och kyrka som grekiskt och latinsk tänkande haft en tendens att göra, öppnar för meningsfullhet i att förbinda dop med Skapelsens mysterium. Det syriska ortodoxa tänkandet kan öppna för Skapelsens mysterium och sakrament och samtidigt för människans kallelse i dopet att lovprisa Gud och att i upplevel-

agapic self-gift of God, by being what it is. By being thoroughly itself, a sacrament bodies forth the absolute self-donative love of God that undergirds it and the entirety of creation.--- every creature, human and non-human, animate and inanimate can be a sacrament.” Jfr Augustinus definition av sakrament som en synlig form av osynlig nåd, som synliga tecken (*signa*) för en osynlig verklighet (*res*). När det synliga tecknet förbinds med Guds ord kallas hos Augustinus sakrament för ”synligt ord”. För Luther innehöll ett sakrament tre dimensioner: Guds löftesord, det sakramentala tecknet samt tro. Eftersom endast dop och nattvard, och även bot, enligt Luther kunde knytas till Guds löftesord i Skriften, räknade han enbart med tre och senare två sakrament, dop och nattvard. Luther och Melancthon bejakade Augustinus uttryck för sakrament som ”synligt ord”, *verbum visibile*. Om en traditionell luthersk sakramentsförståelse skulle kunna innefatta även Skapelsen som sakrament och ursakrament finns en möjlig anknytningspunkt i Genesis 1 och Joh. 1 med Guds skapande ord. Se vidare Robert Hotz i ”Sacrament(s)” i Nicholas Lossky, José Miguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb (red.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC Publications, Genève 2002, 2. uppl., s. 1001–1005. Jfr SKB, s. 222.

¹⁴⁹ Se Mathai Kadavil, *The World as Sacrament. Sacramentality of Creation from the Perspectives of Leonardo Boff, Alexander Schmemmann and Saint Ephrem*, Textes et Études Liturgique, Studies in Liturgy XX, Peeters, Leuven 2005. Om Karl Rahners användning av begreppen ”grundsakrament” och ”ursakrament” se t.ex. Jerry T. Farmer, *Ministry in Community. Rahner’s vision of Ministry*, Peeters Press, Louvain 1993. Jfr Otto Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, J. Knecht, Frankfurt am Main 1963.

¹⁵⁰ Maria Pilar Aquino, *Our Cry for Life. Feminist Theology from Latin America*, translated from the Spanish by Dinah Livingstone, Orbis Books, Maryknoll New York 1993 s. 163. Uttrycket ”Ingen frälsning utanför kyrkan” går tillbaka till en dopstrid som gällde huruvida dop genomförda utanför kyrkan skulle kunna erkännas. Striden stod mellan biskoparna Cyprianus av Kartago och Stefan av Rom. Yttrandet återfinns i Cyprianus, *Epistolae* 73, *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*. Se Mathai Kadavil, *The World as Sacrament. Sacramentality of Creation from the Perspectives of Leonardo Boff, Alexander Schmemmann and Saint Ephrem*, Textes et Études Liturgique, Studies in Liturgy XX, Peeters, Leuven 2005, s. 61.

sen av tillvarons sakramentalitet ta ett för människan unikt ansvar för skapelse och värld.¹⁵¹

B. Destruktionen och arvsynen

Bekännelsen till Gud Treenig, som skapar, befriar och ger liv, förutsätter en bakgrund mot vilken Guds handlande sker. Den tysta bakgrunden eller förförståelsen till trosbekännelsens olika artiklar är enligt den lutherske teologen Gustaf Wingren motståndet mot Guds handlande eller destruktions.¹⁵² Destruktionen benämner jag i denna avhandling den till synes självklara bakgrund mot vilken dop sker med vatten i Faderns, Sonens och den heliga Andens namn. När jag med destruktions som heuristiskt verktyg närmar mig BEM-texten om dopet framträder en mängd olika innebörder. I bibelreferenserna framträder destruktions som ”synd” (1 Kor 6:11), som ”syndaflo den” (1 Petr. 3:20–21), som ”slaveri” (1 Kor. 10:1–2) och som ”skiljeliner i fråga om kön, ras och social status” (Gal. 3:27–28; 1 Kor. 12:13).¹⁵³ I de explicita teologiska motiven återkommer begreppet synd, att vara slav under synden, och det metaforiska uttrycket ”den gamle Adam” som i dopet korsfästs tillsammans med Kristus varvid ”syndens makt” bryts. Hjärtat renas från synden medan kroppen bara renas utan särskild bestämning. Det betonas särskilt att den heliga Anden är närvarande i människors liv såväl före, som under och efter dopet.¹⁵⁴ Förverkligande av Guds vilja uppfattas som en ”kamp”. Den kristnas liv uppfattas som ”ständig kamp” och samtidigt som ”nåd”. Vad kampen gäller framgår inte mera explicit än så. Det framgår inte vem eller vad som uppfattas som alternativet till ”Guds” vilja.¹⁵⁵ I kommentaren om vattnets betydelse uppfattas dopet som död från ”det som är negativt och nedbrytande i världen” och som ”en rening av skapelsen”.¹⁵⁶ I en referens till Jesu dop betonas att han döptes ”i solidaritet med syndare”.¹⁵⁷ Mest explicit vad gäller förhållningssättet till destruktions blir BEM-texten

¹⁵¹ Mathai Kadavil, *The World as Sacrament. Sacramentality of Creation from the Perspectives of Leonardo Boff, Alexander Schmemmann and Saint Ephrem*, Textes et Études Liturgique, Studies in Liturgy XX, Peeters, Leuven 2005. Jfr *Kyrkan som sakrament. En rapport om kyrkosyn*, Stockholms katolska stift och Svenska kyrkan, Uppsala 1999, s. 13: ”Enligt traditionell luthersk uppfattning har man noga skilt mellan skapelseordning och frälsningsordning, och ur frälsningens perspektiv har man inte kunnat karaktärisera världen på annat sätt än fallen, bortvänd från Gud. Ur romersk-katolskt perspektiv ses saken delvis annorlunda och man har stundtals kunnat tillskriva skapelsen ett slags sakramentalitet: det skapade är genomskinligt eftersom det är Guds skapelse, genom vilken det gudomliga kan varsnas.”

¹⁵² Gustaf Wingren, *Credo. Den kristna tros- och livsåskådningen*, andra upplagan, Artos, Bjärnum 2000 (1995 andra upplagan, 1974 första upplagan), s. 19,21, 24f.

¹⁵³ BEM, s. 15.

¹⁵⁴ BEM, s. 16.

¹⁵⁵ BEM, s. 18.

¹⁵⁶ BEM, s. 22.

¹⁵⁷ BEM, s. 16.

i hävdandet att varje dop bör innehålla ”en avsägelse av det onda” (eng. renunciation of evil).¹⁵⁸

Vilka slutsatser är möjliga att dra om BEM-textens föreställningar om ”destruktionen”? Även om materialet i många avseenden är kortfattat kan det även uppfattas som kärnfullt. BEM-texten använder sig ofta av ett bibliskt, metaforiskt, språk för att beskriva ”destruktionen”. BEM-texten benämner med större konkretion även samhällsförhållanden som uttryck för destruktionen, i första hand ”skiljelinjer i fråga om kön, ras och social status”.¹⁵⁹ Den som söker efter dikotomier mellan Gud och värld, skapelse, kosmos, människa finner att texterna gör motstånd. Destruktionen binds inte entydigt vid kropp, värld, skapelse, kosmos. Destruktionen kan uppfattas som förbunden med kropp, värld, skapelse, kosmos, människa. Dock kan inte kropp, värld, skapelse, kosmos, människa bestämmas som destruktion. Mot ”den gamle” Adam står implicit Kristus, ”den nya” Adam, den nya människan. Det finns ingenting i BEM som motsäger den nytestamentliga metaforik som förstår destruktionen även som immateriell, som andlig.¹⁶⁰

I BEM-texten saknas det teologiska begreppet arvsynen. Arvsynen har spelat stor roll i bland annat luthersk teologi och i Svenska kyrkan.¹⁶¹ Därför ger jag den här en ekumenisk teologisk och historisk belysning under egen rubrik och tyder därmed frånvaron av arvsynen i BEM som en ”påfallande frånvaro” och ett betydelsefullt utelämnande. Även om det är känt att t.ex. baptistiska och lutherska traditioner här har olika ståndpunkter är det av intresse att inte heller oenighet berörs.

Arvsynen

Av Svenska kyrkans officiella svar på BEM-rapporten framgår att BEM-rapporten anses skönmåla verkligheten och vara uttryck för en dålig verklighetsförankring som inte säger något om ”... den bestående svagheten, dödligheten, ondskan och synden i världen, inom kyrkan och i människors enskilda liv”. ”Ondskan” och ”syndafördärvet” påstås saknas i BEM till skillnad från i Nya testamentet.¹⁶² Om arvsynen uttalar sig Läronämnden explicit men utan att direkt säga att man saknar begreppet i BEM. Dock påpekas att läran om dopet som befrielse från arvsyndens skuld i augustinsk tradition spelat stor roll i bland annat Svenska kyrkan och lett till att spädbarn döpts mycket tidigt.¹⁶³ Svenska kyrkans officiella svar på BEM-rapporten nämner

¹⁵⁸ BEM, s. 23.

¹⁵⁹ BEM, s. 15.

¹⁶⁰ Se t.ex. Efesierbrevet 6:12: ”Ty det är inte mot varelser av kött och blod vi har att kämpa utan mot härskarna, mot makterna, mot herrarna över denna mörkrets värld, mot ondskans andekrafter i himlarymderna.”

¹⁶¹ Augsburgska bekännelsen, artikel II, i SKB, s. 57.

¹⁶² Kyrkomötets läronämnd 1985-01-21 i Evangelisationsutskottets betänkande KE 1985:17, Bilaga 4, Kyrkomötet 1985 5–16 mars, s. 15.

¹⁶³ Kyrkomötets läronämnd 1985-01-21 i Evangelisationsutskottets betänkande KE 1985:17, Bilaga 4, Kyrkomötet 1985 5–16 mars, s. 14.

inte Confessio Augustana (CA) explicit, en av Svenska kyrkans antagna bekännelseskriterier, men andemeningen finns med i svaret på BEM. I Confessio Augustana uttrycks tydligt att barn inte är undantagna arvsynden och att arvsynden eller ursprungssynden för med sig skuld som verkar fördömmelse och evig död för den som inte föds på nytt genom dopet och den heliga Anden varför även barn döps i den lutherska traditionen.¹⁶⁴ Dopet även av barn är enligt CA nödvändigt för saligheten på grund av den fördömmelse som den ärvda skulden verkar.¹⁶⁵

Eftersom Kyrkornas världsråd är en mötesplats för östlig och västlig kristen tradition finns det i BEM-dokumentet just spår genom frånvaro av teologiska termer där kyrkornas teologiska förståelse inte konvergerar och där inte heller oenigheten benämns. Det språk som explicit finns för destruktionen i samband med barndop är en mening öppen för flera tolkningar: ”Barnen föds in i en kluvan värld och har del av dess kluchenhet.”¹⁶⁶

Arvsynden som på engelska kallas ”original sin” och på latin ”peccatum originalis”, ursprungssynden, utvecklades särskilt i den form den västliga traditionen vidarefört den i Augustinus (354–430) kamp med Pelagius (ca 360–ca 435). Pelagius döpte barn, men menade att de inte hade arvsynd utan tog emot Guds rike i dopet.¹⁶⁷ I stället för att argumentera för att barnen borde döpas på grund av arvsynden verkar argumentationen ha gått i motsatt riktning hos Augustinus. Eftersom barn döps måste de ha arvsynd.¹⁶⁸ I den västliga kyrkans tradition kom argumentet att kastas om: eftersom barn har arvsynd bör de döpas (tidigt).¹⁶⁹ Eftersom Svenska kyrkan i sitt svar på BEM förbinder tidig barndopspraxis och augustinsk arvsyndslära finns det anledning att här ytterligare undersöka förhållningssätt till arvsyndsläran. Med en ekumenisk utblick går det att finna andra skäl att döpa barn än augustinsk arvsyndslära. Den ortodoxa teologen John Meyendorff (1926–1992) ifrågasätter arvsyndslärens teologiska koherens. Hans synsätt öppnar för att barn inte döps för att frigöras från ogjorda synder utan för att få del av påskmyste-

¹⁶⁴ Augsburgska bekännelsen, artikel II, i SKB, s. 57.

¹⁶⁵ Augsburgska bekännelsen, artikel IX, i SKB, s. 59.

¹⁶⁶ BEM, s. 20.

¹⁶⁷ J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Longman, tredje utgåvan, London 1972 (1960, 1950), s. 388.

¹⁶⁸ Augustinus skriver om barn som döps: ”---If they were hurt by no malady of original sin, how is it they are carried to the Physician Christ, for the express purpose of receiving the sacrament of eternal salvation, by the pious anxiety of those who run to him?--- ”, Chapter XXIII He refutes Those who Allege that Infants are Baptized Not for the Remission of Sins, But for the Obtaining of the Kingdom of Heaven, NPNF1-05, St. Augustine, *Anti-Pelagian Writings*, Book I, A Treatise on the Merits and Forgiveness of Sins, and on the Baptism of Infants, by Aurelius Augustin, bishop of Hippo, Addressed to Marcellinus, A.D. 412.

¹⁶⁹ Karl-Gunnar Ellverson, *Handbok i Liturgik*, Verbum, Malmö 2003, s. 180. Jfr Jan-Olav Henriksen, *Imago Dei. Den teologiska konstruksjonen av menneskets identitet*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 2003, s. 180–181. Henriksen använder begreppet ursynd och menar att synden präglar allt, är universell, och utgör bakgrunden till det universella frälsningsbudskapet i Jesus Kristus. Synden eller ursynden utgör förutsättningen för barndopet och för att barn döps (s. 180–181 samt not 299 s. 389.)

riet, dvs. det liv som frigör från fruktan för döden och därmed från ett krampaktigt fasthållande vid den egna existensen.¹⁷⁰

Den ortodoxa biskopen och teologen Kallistos Ware avvisar en form av augustinsk tolkning av arvsynden som förstår den som en sedan Adam ärvd skuld som förs vidare genom sexuellt samlag och prokreation. Att stå utan skuld till andras synder innebär emellertid inte att vara oberörd, menar Kallistos Ware. Alla människor delar villkoren att leva i en värld där det är lätt att göra fel och svårt att göra gott. Ursynden består i att människan inte längre lever i världen på ett eukaristiskt sätt, dvs. på ett sätt där livet och världen uppfattas som ett sakrament. Att bruka andra människor och världen på ett egenmäktigt sätt står i motsats till att ta emot världen och medmänniskorna som gåva och sakrament i gemenskap med Gud.¹⁷¹ Kallistos Ware förlägger det onda till människans fria vilja, given till människan som en andlig varelse med uppgift att fatta moraliska beslut. Ondskan har mera att göra med det andliga än det materiella:

... evil originates not from below but from above, not from matter but from spirit ...¹⁷²

Samtidigt förblir människan i den östliga traditionen fri och ansvarig för sina handlingar. Detta innebär att flera av kyrkofäderna, till exempel Gregorius av Nazians (329–390) och Gregorius av Nyssa (330–395), menade att nyfödda barn var utan synd. Dock menade de att det finns en stark solidaritet inom människosläktet som innebär att arvsynden även i ortodox tradition ses som en skada som mänskligheten tillfogats, ett sår som alla har del av.¹⁷³ Syndafallet är i den östliga traditionen en konsekvens av människas fria vilja snarare än av hennes kroppslighet. Mänsklighetens arv är mera dödlighet – och synden en konsekvens av människans dödlighet – än en genom den biologiska avlelsen nedärvd syndaskuld.¹⁷⁴ Även om det kan leda för långt att säga att Augustinus förstår sexuell passion som uttryck för arvsynden och att Augustinus skulle förstå Guds avbild i människan som helt förstörd, så uppfattar han dragningen mot det materiella och det kroppsliga och det livsbejakande under en kraftig skugga av arvsyndens förstörelse i människan, concupiscentia.

¹⁷⁰ Jfr John Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends & Doctrinal Themes*, Fordham University Press, New York 1974, s. 146.

¹⁷¹ Father Kallistos Ware, *The Orthodox Way*, Mowbray, London 1979, s. 77ff.

¹⁷² Father Kallistos Ware, *The Orthodox Way*, Mowbray, London 1979, s. 75.

¹⁷³ J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Fourth edition, Adam & Charles Black, 1975/1968 (1958), s. 349ff.

¹⁷⁴ John Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends & Doctrinal Themes*, Fordham University Press, New York 1974, s. 143ff. Jfr Timothy Ware, *The Orthodox Church*, Penguin Books, Bungay Suffolk 1967 (1963), s. 229f.

In Augustine's vocabulary concupiscence stands, in a general way, for every inclination making man turn from God to find satisfaction in material things which are intrinsically evanescent. Far the most violent, persistent and wide-spread of these, however, is in his opinion sexual desire, and for practical purposes he identifies concupiscence with it. It is misleading to interpret him, as many have done, as in effect equating original sin with sexual passion.¹⁷⁵

Skulden lyfts bort i dopet men arvsyndens skugga fördunklar upplevelsen av livet inklusive kroppen och materien.¹⁷⁶ Den augustinska arvsyndsuppfattningen innebär att nyfödda barn som dör innan de hunnit döpas antas hamna i helvete och onåd eftersom de inte hunnit mottaga Guds nåd genom dopet.¹⁷⁷ Det var också Augustinus som menade att människoläktet utan dopet och Andens nåd var en fördömd och förtappad massa, fördörelsens massa, *mas-sa damnationis*. Under Augustinus livstid blev detta synsätt en kyrklig lära, närmare bestämt vid kyrkomötet i Kartago 418, varvid barndopets nödvändighet fick en teoretisk motivering.¹⁷⁸

C. Relationen Gud och världen

Hur uttrycks relationen mellan Gud och världen i BEM? Inom bland annat feministisk teologi har dikotomier och ideologiska dualismer uppmärksamats inte enbart i skildrandet av relationerna mellan kvinnor och män, kvinnligt och manligt, maskulint och feminint, utan även mellan kropp och själ, förnuft och kropp, människa och natur, Gud och skapelse. Enligt filosofen Grace Jantzen (1948–2006) utgör dualismen mellan en ”materiell värld” och en ”helt immateriell Gud Fader” huvudmotsättningen i västerländsk kultur med rötter i antik grekisk filosofi.¹⁷⁹ Jag prövar här att i den teologiska analysen lägga särskild vikt vid en form av skapelseteologiskt raster som

¹⁷⁵ J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Fourth edition, Adam & Charles Black, 1975/1968 (1958), s. 364f. En möjlig definition av ”concupiscence” är följande: ”In moral theology the inordinate desire for temporal ends which has its seat in the senses. Catholic theology in general holds concupiscence to be the result of Original sin, rather than a part of it, and regards it as 'material for the exercise of virtue', since it provides reason and will with opportunities to resist the disordered movements of the senses. Protestant theology looks upon concupiscence itself as sin and its existence as an offence against God.” E.A. Livingstone, *Oxford Concise Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, second edition, Oxford 2000.

¹⁷⁶ J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Fourth edition, Adam & Charles Black, 1975/1968 (1958), s. 365f.

¹⁷⁷ Anni Maria Laato i Anni Maria Laato och Patrik Hagman (red.), *Augustinus tretton brev*, Artos & Norma bokförlag, Malmö 2007, s. 20f; jfr s. 118.

¹⁷⁸ Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology. Volume 3*, övers. Geoffrey W. Bromiley, William B. Eerdmans, Grand Rapids/T&T Clark, Edinburgh, 1998. (Tyskt original utkom 1993), s. 258. Jfr Niels Henrik Gregersen i ”Skabelse og forsyn” i Niels Henrik Gregersen (red.), *Fragmenter af et spejl. Bidrag till dogmatikken*, Forlaget Anis, Frederiksberg 1992, s. 101.

¹⁷⁹ Grace M. Jantzen, *Becoming divine. Towards a Feminist Philosophy of Religion*, Manchester University Press, Glasgow 1998, s. 268ff.

söker inte bara efter föreställningar om Gud, skapelse, kosmos, människa, värld, framtid utan särskilt efter *relationerna* mellan Gud å ena sidan och skapelse, värld, människa, kosmos, framtid å andra sidan. Om Grace Jantzen och andra som framhåvt västerländsk filosofisk dualism har rätt i att en stark motsättning uppstått i västvärlden, och kanske inte enbart i västvärlden, mellan andligt och materiellt, mellan Gud och materiell skapelse, så framstår det som angeläget att påvisa teologins eventuella bidrag till denna klyvnad. Denna avhandling är ett alltför begränsat sammanhang för att utreda Augustinus specifika bidrag till utformandet eller vidareförandet av denna klyvnad. Av sekundärlitteraturen framgår dock hur den västkristna teologiska traditionen åtminstone sedan Augustinus brottats med relationen materia och gudomlighet på ett sätt som varit ett mindre tydligt problem i vissa delar av den östkristna traditionen.¹⁸⁰ I den västerländska moderniteten inte minst har denna klyvnad mellan gudomligt och materiellt, Gud och skapelse, legitimerat och bidragit till en rovdrift på skapelsen som hotar människors och världens överlevnad.¹⁸¹ Den dikotomi som funnits och som finns mellan Gud och världen har även bidragit till att utforma en dikotomi mellan män och kvinnor, manligt och kvinnligt. Förbindelsen mellan mater och materia antyder ett språkligt samband som kan jämföras med ett förmodat samband mellan skapelsens underordning och kvinnors underordning. En dikotomi och dualism har enligt detta synsätt uppstått inte enbart mellan det gudomligt immateriella och det mänskligt kroppsliga och/eller jordiskt materiella utan det materiella, jordiska och kroppsliga har särskilt förbundits med mödrar/kvinnor och det moderliga/kvinnliga medan det gudomliga förbundits med fäder/män och det faderliga/manliga.¹⁸² För en luthersk tradition spelar

¹⁸⁰ Se Ezra Gebremedhin, *Arvet från kyrkofäderna. Den kristna läroutvecklingen under den patristiska perioden*, Artos bokförlag, Skellefteå 1992, s. 297f; Ragnar Holte, *Beatitudo och Sapientia. Augustinus och de antika filosofskolornas diskussion om människans livsmål*, Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB, Uppsala 1958. Se också Anna-Stina Ellverson, *The Dual Nature of Man. The Study in Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus*, Liber-Tryck Stockholm 1981, som betonar både närhet och distans mellan gudomligt och materiellt i den kappadociska traditionen. Den syriska St Efraim (306–373) uppfattar människan som mötesplatsen och försoningen mellan materiellt och gudomligt i en odelbar helhet, delaktig i båda och underordnad ingen. Nabil El-Khoury i ”Anthropological Concepts of the School of Antioch” i *Studia Patristica* 17, 1982, s. 1359–1365, här refererad efter Mathai Kadavil, *The World as Sacrament. Sacramentality of Creation from the Perspectives of Leonardo Boff, Alexander Schmemmann and Saint Ephrem*, Textes et Études Liturgique, Studies in Liturgy XX, Peeters, Leuven 2005, s. 270.

¹⁸¹ Lynn White Jr lägger stor skuld på kristen tradition för klyftan mellan människan och den övriga skapelsen. Lynn hävdar i sin artikel, att kristendomen är den mest antropocentriska religion som världen har skådat, särskilt i dess västliga form. Lynn White Jr. (1907–1987) i ”The Historical Roots of our Ecological Crisis” i *Science* 155/1967, s. 1203–1207. För en mera kritisk syn på upplysningsarvet och modernitetens bidrag till förstörelse av natur och skapelse, se Ruth Groh och Dieter Groh, *Weltbild und Naturaneignung: Zur Kulturgeschichte der Natur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996 (1991).

¹⁸² Sigurd Bergmann, *Gud i funktion. En orientering i den kontextuella teologin*, Verbum, Stockholm 1997, s. 50f; Jfr Catharina J.M. Halkes, *New Creation. Christian Feminism and the Renewal of the Earth*, Westminster/John Knox Press, Louisville, Kentucky 1991; Rose-

en augustinsk uppfattning en stor roll. Reformationen sådan den präglades av Martin Luther och senare utvecklades kom inte att ifrågasätta den augustinska arvsyndsuppfattningen och den augustinska synen på relationen mellan jord och himmel, gudomligt och mänskligt vad gäller dopet, även om en ny tolkning var i vardande vad gäller relationen andligt–materiellt i Luthers starka betoning av Guds närvaro i det mänskliga vardagslivet.¹⁸³ Det augustinska tänkandet och den klyvnad som a priori separerar andligt och materiellt har under senare tid haft flera kritiker. Den ekumeniskt mycket erfarne indiske ortodoxe teologen och metropoliten Paulos Mar Gregorios (1922–1996), under Uppsala 68 känd som Paul Verghese, riktar i sin postumt utgivna självbiografi en tydlig uppmaning till västkyrkans teologer att göra upp med arvet från Augustinus.¹⁸⁴ Inom nutida luthersk feministisk och teologisk civilisationskritik finns en tillika stark kritik av dikotomin mellan andligt och materiellt.¹⁸⁵

Relationerna Guds rike, gammal och ny skapelse

I en särskild kommentar i BEM om vattnets betydelse betonas vattnet som en symbol för liv och välsignelse och för kontinuiteten mellan den ”gamla” och den ”nya” skapelsen. Dopet uppfattas som betydelsefullt ”... inte bara för människorna utan för hela kosmos”.¹⁸⁶ Genom dopet in i Kristi kropp sägs de döpta bli delaktiga i en ”förnyad tillvaro”.¹⁸⁷

Det kan vara på sin plats att här anknyta till Nya testamentets grekiska, *koinē*, och termerna för nytt och förnyat. Nya testamentet skiljer ibland mellan *neos*, nytt i en temporal mening och *kainos*, som innebär en kvalitativ

mary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk toward A Feminist Theology*, Beacon Press, Boston 1983, s. 75–79. För övervinnandet av dikotomin och asymmetrin mellan manligt och kvinnligt, män och kvinnor, i ortodox teologi, se t.ex. Catherine Mowry LaCugna, *God for us. The Trinity & Christian Life*, Harper San Francisco.

¹⁸³ Tatha Wiley, *Original Sin. Origins, Developments, Contemporary Meanings*, Paulist Press, New York/Mahwah 2002, s. 76–100. Gustaf Wingren i ”Det naturligas problem hos Luther” i Gustaf Wingren, *Luther frigiven. Tema med sex variationer*, CWK Gleerup förlag, Lund 1970, s. 9–25.

¹⁸⁴ Paulos Mar Gregorios pekar på fem områden där västvärldens kristna behöver åter granska bristerna hos Augustinus: 1) synen på materien och därmed på inkarnationen; 2) den låga uppskattningen av världen och polariteten mellan *civitas mundi* och *civitas Dei*; 3) människosynen som uttrycker en låg uppskattning av människans frihet, präglad av synd och på ett slavligt sätt beroende av Gud; 4) den begränsade soteriologin som inriktar sig på mänsklig synd och missar att målet för frälsningen är att göra människan mer lik Gud i mänsklig fullhet och 5) synen på sakramenten (Paolos Mar Gregorios, *Love's Freedom The Grand Mystery. A Spiritual Autobiography*, edited by Fr. Dr. K.M. George, MGF Publications, Kottayam, India 1997, s. 170f).

¹⁸⁵ Se t.ex. Kerstin Bergman i ”Andlig mater-ialism” i Birgitta Nyrinder (red.), *Moder Jord i klimakteriet*, Arcus, Lund 2008, s. 59–72.

¹⁸⁶ BEM, s. 22.

¹⁸⁷ BEM, s. 22.

förändring.¹⁸⁸ När Uppenbarelseboken talar om nya himlar och en ny jord (Upp. 21:1) är det grekiskans *kainos/kainē* som ligger till grund, alltså en kvalitativt ny och förnyad jord. Den röst som ljuder från tronen säger ”Se jag gör allting nytt” (*kainē*) (Upp 21:5). Nytt i samband med dopet har mera gemensamt med *kainos/kainē* än med *neos*. Det är en kvalitativt ny tillvaro som avses.

Guds rike konstrueras inte i motsats till skapelse men uppfattas som en kvalitativ förändring. Guds rike är ”given” (eng.) mitt i den nuvarande tillvaron.¹⁸⁹ Den mest utmanande mötesplatsen mellan Gud, gammalt och nytt, kosmos, människa, skapelse och framtid är Jesus Kristus. Här ifrågasätts på ett fundamentalt sätt den förmodade västerländska dualismen mellan en immateriell gud och en materiell skapelse. Den huvudmotsättning som Grace Jantzen beskriver som västvärldens främsta dualism, en motsättning mellan en faderlig immateriell gud och en kvinnlig materiell jord, föreligger inte med självklarhet i BEM, åtminstone inte vad avser leden immateriell och materiell.

Jesus Kristus och Kristi kropp

De allra flesta referenserna som anger dopets innebörd i BEM knyts till Jesus Kristus. Dopet innebär en delaktighet i Jesu liv, död och uppståndelse och ett införlivande i Kristi kropp. Ett livslångt perspektiv tecknas där den döpta växer in i Kristus.¹⁹⁰ Många utsagor knyter den döpta till Kristus i nuet och framtiden, samtidigt blir det uppenbart i en läsning av de olika referenserna till Jesus Kristus att de ensamma utan ett tolknings-sammanhang blir stumma och tomma. Vad innebär referenserna till Jesus Kristus och att den döptas liv och sammanhang knyts till Jesus Kristus?¹⁹¹ Jesus Kristus be-

¹⁸⁸ The Anchor Yale Bible Dictionary, red. David Noel Freedman. Jfr Theological Dictionary of the New Testament, Gerhard Kittel (red.), övers. Geoffrey W. Bromiley, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1995.

¹⁸⁹ BEM, s. 17.

¹⁹⁰ BEM, s. 17ff.

¹⁹¹ Översikt över BEM-utsagor om dopet förbundna med Jesus Kristus:

”Dopet innebär delaktighet i Jesu liv, död och uppståndelse.”

”Genom dopet nedsänkes de kristna i Kristi befriande död ...”

”Till fulla identifierade med Kristi död begravdes de med honom och uppstår här och nu till ett nytt liv i Jesu Kristi uppståndels kraft, förvissade om att de till sist också skall bli ett med honom i en uppståndelse lik hans (Rom. 6:3–11; Kol. 2:13, 3:1; Ef. 2:5–6).”

”... delaktiga i Kristi döds och uppståndels mysterium ...”

”... förlättna, renade och helgade genom Kristus ...” (samtliga citat från BEM s. 16)

”Genom dopet förenas kristna med Kristus, med varandra och med kyrkan i alla tider och på alla orter.”

”Genom trons, hoppets och kärlekens gåvor äger dopet en dynamik som innefattar livet i dess helhet, sträcker sig ut mot alla folk och föregriper den dag, då alla tungomål skall bekänna, att Jesus Kristus är Herre till Gud Faderns ära.” (samtliga citat från BEM s. 17)

Dopet beskrivs som ”... en livslång växt in i Kristus.”

”I denna nya relation lever de döpta för Kristus, för hans kyrka och för den värld han älskar, allt under det de i hoppet förväntar att Guds nya skapelse skall uppenbaras och avvaktar den tidpunkt, då Gud skall bli allt i alla (Rom. 8:18–24; 1 Kor. 15:22–28, 49–57).”

nämns som ”alla människors Befriare”.¹⁹² Ingenstans blir det så tydligt i BEM-dokumentet om dopet som här att det inte ger en fullständig teologi utan enbart element som konvergerar. Jesus Kristus är viktig, det framgår av antalet referenser och av anspråket att Jesus Kristus är alla människors befriare, men varför? I vilken mening är Jesus Kristus alla människors befriare? Visserligen sägs att människans synder begravs med Kristus i dopet och att den döpta uppstår i Kristi uppståndels kraft. Syndaförlåtelse och hjärtats omvändelse understryks.¹⁹³ Någon djupare meningsfråga besvaras emellertid inte. Jag gör därför följande antagande: för att kunna teologiskt tolka betydelsen av alla referenser till Jesus Kristus behövs någon form av teologiskt helhetsperspektiv. BEM gör som sagt inte anspråk på att ge ett sådant helhetsperspektiv utan noterar aspekter där kyrkornas förståelse av dopet konvergerar. Det är därvid uppenbart att kyrkorna knyter dopet starkt till Jesus Kristus och till den döptas relation till Jesus Kristus och till Kristi kropp. Meningen med denna relation, menar jag, blir emellertid enbart tydlig i ett teologiskt helhetsperspektiv.

Systematiska helhetsperspektiv

Ett teologiskt helhetsperspektiv skulle kunna tecknas med en konfessionell ansats. Här väljer jag en systematisk ansats utifrån begreppen inkarnation och skapelseteologi. Jag avser att på detta sätt fördjupa analysen av BEM-materialets ganska tunna konvergensmaterial relaterat till vad Jesus Kristus betyder för förståelsen av dopet med några möjliga systematiska perspektiv. Vad kan *inkarnatoriska* tolkningsperspektiv bidra med i tolkningen av BEM:s utsagor om dopet i relation till Jesus Kristus och kan de tolkas utan att dikotomin mellan en immateriell gud och en materiell skapelse behöver

De döpta visar ”... att mänskligheten kan pånyttfödas och befrias.”

De har ett ansvar att ”... vittna för evangeliet om Kristus, alla människors Befriare.” (citater från BEM s. 18)

”Varje dop har sin grund i och förkunnar Kristi trofasthet intill döden.” (BEM s. 19)

”I Guds frälsningsverk är Kristi döds och uppståndels påskmysterium oupplösligt förbundet med Den helige Andes gåva vid pingsten. På liknande sätt är delaktigheten i Kristi död och uppståndelse oupplösligt förbunden med mottagande av Anden. I sin fulla innebörd betecknar och verkar dopet bäggedera.”

”Alla är eniga om att det kristna dopet sker i vatten och Helig Ande”

”... förenar oss med Kristus som korsfäst, begravnen och uppstånden ...”

”... ett införsättande i Kristi kropp ...”

(citater från BEM s. 21)

”I stigande grad erkänner kyrkorna varandras dop som ett och samma dop in i Kristus, då Jesus Kristus av dopkandidaten bekännes som Herre eller när, i fall av barndop, beaktelsen uttalas av kyrkan (föräldrar, faddrar och församling) och senare bekräftas genom personlig tro och engagemang.”

”Neddoppning kan på ett levande sätt ge uttryck för det förhållandet, att den kristne i dopet blir delaktig i Kristi död, begravning och uppståndelse.”

”De som döpes in i Kristi kropp göres delaktiga i en förnyad tillvaro.” (citater från BEM s. 22)

¹⁹² BEM, s. 18.

¹⁹³ BEM, s. 16.

förutsättas? Ett *skapelse*teologiskt tolkningsmönster söker utröna om klyftan mellan Gud, människa och skapelse kan överbryggas i ett sådant förhållningssätt till dopet.

Inkarnatoriska perspektiv

Den romersk-katolska teologen David Tracy menar att en kristologi måste arbeta sig igenom de tre huvudsymbolerna inkarnation, kors och uppståndelse för att få balans i kristologin.¹⁹⁴ BEM-texten har i detta perspektiv endast en enda antydning till referens till inkarnationen, nämligen i en tidig text om att dopet innebär delaktighet i Jesu Kristi *liv*, död och uppståndelse. Rubriken för detta teologiska avsnitt begränsas emellertid till delaktighet i Kristi död och uppståndelse. Referenserna till inkarnationen lyser i övrigt med sin frånvaro. Den starka tyngdpunkten vid Kristi död och uppståndelse kan självklart förklaras med att BEM-texten är en mycket summarisk text om dopet som i sin anspråkslöshet enbart berör föreställningar där kyrkorna konvergerar på vägen mot en gemensam teologisk uppfattning eller helhets-syn om dop, nattvard, ämbete, på ett sätt som skulle kunna ligga till grund för ett fullständigt ömsesidigt erkännande.

BEM-texten har en viss tyngdpunkt på den döptas delaktighet i Jesu död och uppståndelse men betonar även att infogandet i Kristus är ett livslångt engagemang, invigningen till en process som innebär ett liv i Kristi efter-följd.¹⁹⁵

Ett i förhållande till David Tracy alternativt inkarnatoriskt perspektiv företräds av den protestantiska teologen Sallie McFague som skriver om Guds förkroppsligande i hela skapelsen. Sallie McFague ser världen och skapelsen som Guds kropp och menar att när Kristi kropp uppfattas som symbol och begränsas till kyrkan blir den exkluderande mot andra livsformer än människan och mot människor av annan tro.¹⁹⁶ Här befinner sig McFagues text i ett spänningsförhållande till BEM-textens explicita begränsning till kyrkan och de kristna:

Genom dopet förenas kristna med Kristus, med varandra och med kyrkan i alla tider och på alla orter.¹⁹⁷

McFague föreslår att kyrkan hellre beskrivs som ett ”tecken” för den nya skapelsen än som en symbol med anspråket att primärt vara den nya skapelsen. Kyrkan kan då uppfattas som ett tecken bland andra tecken och utesluter inte a priori möjligheten av Guds förkroppsligande i andra delar av skapel-

¹⁹⁴ David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, SCM London 1981, s. 426.

¹⁹⁵ BEM, s. 18.

¹⁹⁶ Sallie McFague, *The Body of God. An Ecological Theology*, SCM Press, London 1993, s. 205f.

¹⁹⁷ BEM, s. 17.

sen, menar McFague.¹⁹⁸ Hos McFague är skillnaden mellan Gud, människa och skapelse näst intill upplöst. McFague har också fått kritik på den här punkten. En Gud som helt identifierar sig med världen och helt och hållet blir en del av den har inte samma möjlighet som profeternas och evangelierernas Gud att ställa sig kritisk i relation till orättvisor och förtryck. Guds roll som den medlidande Guden framhävs, men detta kan uppfattas som ett otillräckligt gensvar på skapelsens och människornas lidanden.¹⁹⁹ Å andra sidan kan man till McFagues försvar hävda att hennes term ”embodiment” för vår kunskap om världen och för Guds relation till världen och skapelsen tyder på en process, ett vardande, ett ”inkarnerande”, som inte helt kan jämföras med ett mera statiskt varande vilket kritiken förutsätter.²⁰⁰ McFague avvisar själv en panteistisk tolkning av Guds relation till världen. Metaforen Guds kropp för skapelsen innebär inte att Gud reduceras till världen. Att tala om Guds kropp reducerar Gud till kropp lika lite som om vi när vi talar om vår kropp skulle reduceras till våra kroppar, menar McFague. Sallie McFague företräder närmast en panenteistisk hållning som varskar Guds närvaro i hela tillvaron och hela kosmos och som samtidigt inte reducerar Gud till denna närvaro.²⁰¹ Guds ”immanens” utsläcker inte Guds ”transcendens”.²⁰²

Denna samtidiga likhet och skillnad mellan Gud och världen som McFagues panenteistiska hållning antyder kan återfinnas på ett annorlunda om än delvis snarlikt sätt inom ortodox teologi. Ortodox teologi skiljer mellan den ekonomiska triniteten, Guds närvaro med sina energier (*energeia*) i den skapade världen, och den immanenta triniteten, Gud i sin outgrundlighet och som ej erfarbar av människan, Gud i sitt väsen (*ousia*). Paulos Mar Gregorios har av Bo Brander lyfts fram som en av företrädarna för denna ortodoxa syn som på en gång bejakar både Guds immanens och transcendens:

¹⁹⁸ Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, SCM London 1993, s. 206.

¹⁹⁹ Se t.ex. Harold Wells i ”The Flesh of God: Christological Implications for an Ecological Vision of the World” i *Toronto Journal of Theology* nr. 15/1, Toronto 1999, s. 61.

²⁰⁰ Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, SCM London 1993, s. 47ff.; jfr s. 206f.

²⁰¹ Sallie McFague, *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Fortress Press Philadelphia 1987, s. 71ff.

²⁰² Om panenteism se vidare Philip Clayton, *The Problem of God in Modern Thought*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2000; Michael W. Brierley i ”The Potential of Pantheism for Dialogue between Science and Religion” i Philip Clayton och Zackry Simpson (red.), *The Oxford Handbook of Religion and Science*, Oxford University Press, Oxford New York 2006, s. 635–651. Jfr också Carl Reinhold Bråkenhielms tankar om den skapande materien och argumentation för att vara darwinist, humanist och kristen i Carl Reinhold Bråkenhielm, Torbjörn Fagerström, *Gud & Darwin – känner de varandra? Ett bioteologiskt samtal*, Verbum, Växjö 2007 (2005).

Tillsammans med *ousia* bildar *energeia* för Paulos Gregorios det begreppspar som helt kan bejaka Guds omedelbara och ständiga närvaro i allt skapat, *samtidigt* som Gud är och förblir bortom all mänsklig erfarenhet.²⁰³

I ortodox teologi uppfattas ibland människans specifika livsuppgift som uppgiften att överbygga klyftan mellan Gud, människa och skapelse. Syndafallet kan då tolkas som att människan svek och sviker denna uppgift. Enligt Maximos Bekännaren (ca 580–662), som i de nordiska länderna ingående har studerats av Lars Thunberg (1928–2007), fullföljs och fullbordas människans uppgift i inkarnationen.²⁰⁴ Fem dualistiska förhållanden helas i inkarnationen enligt Maximos, nämligen klyftan mellan Gud och skapelsen, paradiset och jorden, det begripliga och det förnimbara, kvinnligt och manligt, jord och himmel.²⁰⁵

Dualismen mellan andligt och kroppsligt i den västliga traditionen har troligen ett samband även med skillnader i människosyn. Den teologiska antropologin i såväl västlig som östlig tradition beskriver människan som Guds avbild. I väst har emellertid avbilden starkare förbundits med intellektet och förståndet medan den östliga traditionen mera betonat människan i sin helhet, själ och kropp, intellekt och materialitet. Så kan människan i den östliga traditionen bli hela skapelsens mötesplats, människan som mikrokosmos.²⁰⁶

Skapelseteologiskt perspektiv

Den lutherske teologen Gustaf Wingren företräder ett skapelseteologiskt perspektiv på Kristi gärning. I Jesu liv, död och uppståndelse sker en återställelse av skapelsen och en fullkomning av dess mening. Enligt Wingren bör det inkarnatoriska perspektivet därför omfatta hela Kristi liv. Inkarnationen, Guds människoblivande, fullbordas inte förrän på korset.²⁰⁷

Jag uppfattar det så att Wingrens teologi mera betonar människans människoblivande medan ortodox teologi betonar människans gudomliggörande (theosis) som målet för skapelsen. Gregorius av Nazians, en av förespråkarna för människans gudomliggörande, hade enligt Anna-Stina Ellverson även platoniserande drag i sin teologiska antropologi.²⁰⁸ Det kan vara en del av

²⁰³ Bo Brander, *Mikrokosmos Förvaltare och Skapelsens Integritet. Den teologiska antropologin inom Kyrkans Världsråds JPIC-process med särskild hänsyn till skapelsens integritet*, Lunds universitet Universitetstryckeriet, Lund 2001, s. 169f.

²⁰⁴ Lars Thunberg, *Människan och kosmos: Maximos Bekännarens teologiska vision*, Artos Skellefteå 1999, s. 68ff., 86.

²⁰⁵ Panayiotis Nellis, *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood 1987, s. 211.

²⁰⁶ Timothy Ware, *The Orthodox Church*, Penguin Books, Bungay Suffolk 1967 (1963), s. 225f.

²⁰⁷ Gustaf Wingren, *Credo. Den kristna tros- och livsåskådningen*, Artos, Bjärnum 2000 (1995/1974), s. 80ff., 82.

²⁰⁸ Anna-Stina Ellverson, *The Dual Nature of Man. A Study in the Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus*, Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Doctrinae Christianae Upsaliensis 21, LiberTryck Stockholm 1981, s. 10ff; jfr s. 34.

förklaringen till skillnaden i tyngdpunkt mellan den wingrenska teologin, beroende av Irenaeus, och den gregoriska. Begreppsolikheter blir emellertid enbart till uttryck för dualistiska synsätt om den starka åtskillnaden mellan gudomligt och mänskligt a priori förutsätts. Det kan vara anakronistiskt att inskriva denna motsättning mellan gudomligt och mänskligt, mellan gudomliggörande och människoblivande:

Ur kristendomen kunde i ett enda grepp fasthålla gudomlighet och oinskränkt mänsklighet, för oss är detta ett problem.²⁰⁹

Hos Gustaf Wingren är dopet ett nederlag för destruktionskraften och en seger för det skapade livet. Anden som är verksam i dopet skapar gemenskap i den döptas liv. Enligt Gustaf Wingren skänker dopet inget nytt till människan utöver vad som är Guds mening med skapelsen.²¹⁰

Det wingrenska skapelseperspektivet begränsas emellertid inte till det mänskliga. Vattnet är i dopet en symbol för det skapade livet och återför människan till det skapade livet. Vattnet, brödet och vinet har inte fallit från Skaparens mening med skapelsen utan tjänar Skaparen bättre än människan. I dopet återförs människan till Guds tjänst och till det människoblivande som Skaparen avsåg med att skapa människan till sin avbild.²¹¹

Dopet är i den wingrenska tolkningen livgivande död, förnyelse i destruktionskraftens maktområde. Dopet har sin kraft i det som Oscar Cullman benämnt generaldopet på Golgata, i Jesu kamp och seger över destruktionskraften.²¹²

Att dopet refererar till generaldopet på Golgata som skedde för hela mänskligheten innebär att dopet inte kan bli en markör för några som är innanför till skillnad från dem som står utanför:

Dopet är primärt Kristi eget dop, generaldopet på Golgata, i vilket hela mänskligheten var innesluten och ur vilket kyrkan med sin ständiga rörelse in i mänskligheten – förebedjande, givande – sprang upp. Att vara i detta stora dop innebär villighet att för egen del bekänna och lovsjunga Kristus i hans församling, och alltså med glädje mottaga vattendopet och med glädje utdela det till andra, men det innebär ingen domarposition gentemot dem som icke blivit döpta i vatten.²¹³

²⁰⁹ Gustaf Wingren, *Credo. Den kristna tros- och livsåskådningen*, Artos, Bjärnum 2000 (1995/1974), s. 81.

²¹⁰ Gustaf Wingren, *Credo. Den kristna tros- och livsåskådningen*, Artos, Bjärnum 2000 (1995/1974), s. 149f.

²¹¹ Gustaf Wingren, *Skapelsen och lagen*, Gleerups förlag, Lund 1958 s. 47, s. 211f.; *Evangeliet och kyrkan*, Gleerups förlag, Lund 1960 s. 46f.

²¹² Gustaf Wingren, *Evangeliet och kyrkan*, Gleerups förlag, Lund 1960, s. 15ff. Se också Oscar Cullman, *Nya Testamentets lära om dopet. Vuxendop och barndop*, Svenska Kyrkans diakonistyrelsens Bokförlag, Stockholm 1952 (översättning av Erik Beijer från *Die Tauflehre des Neuen Testaments*).

²¹³ Gustaf Wingren, *Evangeliet och kyrkan*, Gleerups förlag, Lund 1960, s. 228f.

Döden som ett huvudmotiv i dopet är knutet till motsatsparet död–uppståndelse, död–liv. Därvid är döden för Wingren något mer än ett fysiskt skeende. I ett avsnitt om äktenskapet beskriver han kanske som tydligast sin teologiska tolkning av döden som avund och Kristi seger över döden som kärlekens seger och det mänskligas möjlighet:

”Så snart vi avundas, dödar vi. Vi ser något gott, alltså något av Gud skapat, som enligt vår mening ligger på fel ställe, nämligen hos ”vår nästa” i stället för hos oss – och så stiger avunden upp i oss. Kärleken gör tvärtom, den flyttar det goda bort från den egna personen över till nästan, den låter ”gott” uppstå där det inte finns förut. Kärleken *skapar* alltså, den deltar i Guds eget skapande och den deltar under glädje, den sjunger invärtes. Ingen kärlek och ingen nyskapelse rymmer så otroliga djup av glädje, sådana källsprång av hälsa för hela omgivningen i världen som Kristi död och uppståndelse. Genom den segern över döden är hela det sataniska ”motarbetet” i grunden knäckt. Men floden från Kristus måste givetvis, ifall motståndsnästena skall rensas upp, strömma in hos varje enskild, vilket sker genom ”ordet”, som kommer utifrån, gående över jordytan, och ”tron” som kommer inifrån hjärtat. Guds verk genom Kristus och Anden i kyrkan leder in människan i den motståndslösa renhet, som säger ”ja” till Skaparen i stället för ”nej” och som alltså innebär samklang med det runt omkring människan alltsedan begynnelsen pågående skaparverket, samklang utan motstånd. Den kristna människan går alltså *in* i det jordiska livet, icke ut ur det.²¹⁴

Ett skapelseteologiskt perspektiv på dopet av Gustaf Wingrens art betonar alltså dopet som en process för människoblivande och det jordiska, skapade livet som kallelse och gudsnärvaro. Det belyser genom sitt helhetsperspektiv vad som fattas i BEM och att BEM i sig själv inte för fram vad som är en ekumeniskt godtagbar och hel dopteologi utan element som är ekumeniskt sett omistliga i en sådan dopteologi.

Andens gåva

BEM-dokumentet hävdar att de döpta genom sin doperfarenhet får ”en ny etisk orientering under Den helige Andes ledning”.²¹⁵ Samtidigt är den heliga Anden närvarande i människors liv både före, under och efter dopet.²¹⁶ Det framgår tydligt att Anden är förbunden med dopet och mottages som gåva i dopet. Kyrkorna är dock oense om var i dopakten som tecknet på Andens gåva återfinns. Några understryker vattenriten. Andra smörjelse med eller utan handpåläggning eller bara handpåläggning. Några betonar alltsammans. Att det kristna dopet sker i vatten och helig Ande är alla eniga om.²¹⁷ De

²¹⁴ Gustaf Wingen, *Luther frigiven. Tema med sex variationer*, Gleerups förlag, Lund 1970, s. 64.

²¹⁵ BEM, s. 16.

²¹⁶ BEM, s. 16.

²¹⁷ BEM, s. 21. Mottagandet av Anden i dopet förbands tidigt med antingen smörjelse och/eller handpåläggning. För utvecklingen av konfirmationen som skild från dopakten, se t.ex. Paul Meyendorff i ”Toward Mutual Recognition of Baptism” i Thomas F. Best, (red.),

bibliska referenserna omfattar en hänvisning till Jesu dop (Mark. 1:10–11) och till pingsten (Apg. 2). I nästan ordagrant återgivande av 2 Kor. 1:21–22 uttrycks explicit att ”Gud skänker alla döpta människor Den helige Andes smörjelse och löfte, märker dem med ett sigill och inplanterar i deras hjärtan borgen för deras arv som söner och döttrar hos Gud.” Den heliga Anden sägs också nära trons liv i de döpta.²¹⁸ Hur relationen mellan människors kroppar och helig Ande uppfattas framgår inte med tydlighet. Även om referenserna till den heliga Anden inte är lika många som referenserna till Jesus Kristus är den vikt som läggs vid Andens gåva ändå avsevärd. Meningen med Andens gåva och hur den relaterar till Treenig Guds verk som den som skapar, befriar och ger liv är mycket rapsodiskt beskrivet.²¹⁹ Även här saknas en teologisk helhetssyn som kan skänka mening åt de brottstycken av information om Anden som antyds.

Möjligheter till en trinitarisk skapelseteologi

BEM-dokumentet rymmer också referenser till Treenig Gud och tillika en förväntan på att varje dopritual ska innehålla en bekännelse av tro på ”Den heliga Treenigheten”.²²⁰ Därför är också de flesta kyrkor överens om att ett dop för att kunna erkännas av andra kyrkor ska utföras i Faderns, Sonens och den helige Andes namn och i vatten.²²¹ Den Treeniga Gudens namn utgör historiskt en sammanfattande bestämning av dopets referens och betydelsehorisont.²²² Den apostoliska trosbekännelsen, som förekommer vid dop i den

Baptism Today. Understanding, Practice, Ecumenical Implications, Faith and Order Paper No. 207, Liturgical Press, Collegeville 2008, s. 202f.

²¹⁸ BEM, s. 16.

²¹⁹ En mera exkluderande skrivning vad gäller Andens gåva finns i Faith and Order-dokumentet *The Nature and Mission of the Church*. Här skrivs i en kort text om dopet att de döpta tar emot Anden som ett privilegium för Guds adopterade barn (”... they receive the Holy Spirit which is the privilege of God’s adopted children (cf. Rom 8:15f), and so they enjoy, in anticipation, that participation in the divine nature which God promises and wills for humankind (cf. 2 Pet 1:4).”) *The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement*, Faith and Order Paper 198, World Council of Churches, Genève 2005, # 77.

²²⁰ BEM, s. 23.

²²¹ BEM, s. 22. Se kommentar i KO, kap. 19, om dopet: ”När det anges att dopet skall ske i Faderns och Sonens och den helige Andes namn är det inte enbart fråga om att vissa ord ska sägas. Det är också fråga om det som orden står för. Det innebär därtill att dopet sker inom ramen för en kristen trosgemenskap, även om Guds handlande och och genom dopet inte är beroende av de närvarandes tro.” (KO, s. 292).

²²² Se t.ex. ”Didache” i *De apostoliska fäderna*, Inledning, översättning och förklaringar av Olof Andrén och Per Beskow, Artos bokförlag, Malmö 2006, s. 19 (#7): ”Vid dopet skall ni döpa på följande sätt: Efter att ha sagt allt detta, *döp i Faderns och Sonens och den heliga Andens namn* i rinnande vatten. Om du inte har rinnande vatten, *döp då i annat vatten*. Om du inte kan döpa i kallt, så *döp i varmt*. Om du inte har någotdera, *gjut då vatten tre gånger över huvudet i Faderns och Sonens och den heliga Andens namn*.” Se även Justinus Martyrens beskrivning av dopet citerad i Ezra Gebremedhin, *Arvet från kyrkofäderna. Den kristna läroutvecklingen under den patristiska perioden*, Artos bokförlag, Skellefteå 1992, s. 56: ”Sedan för vi dem till en plats där det finns vatten, där de blir pånyttfödda på samma sätt som vi en gång blev pånyttfödda. Ty sedan får de sin tvagnig i vattnet i Gud Faderns namn, han som är

västliga tradition till vilken Svenska kyrkan hör, liksom den nicenska trosbekännelsen i de ortodoxa och östliga traditionerna, understryker ytterligare den trinitariska trons roll som betydelseskäpare och tolkningsnyckel vid dop. Den apostoliska trosbekännelsen refererar explicit till skapelsen enbart i den första trosartikeln om Gud som "himmelens och jordens skapare".²²³ Särskilt den nicenska trosbekännelsen understryker skapelseteologins roll. Gud som skapare av himmel och jord förstärks med "av allt vad synligt och osynligt är" vilket öppnar för ett kosmiskt perspektiv.²²⁴ Den andra trosartikeln talar om Jesus Kristus och tron på Kristus "genom vilken allting är skapat" och som "blivit människa".²²⁵ Den tredje trosartikeln talar om Anden som "livgivaren" och "den tillkommande världens liv".²²⁶ "Den tillkommande världens liv" är ett uttryckssätt som inte finns i Nya testamentet och som kan tolkas som ett alternativt uttryckssätt och en tredje väg mellan ett slutet nu och en annan värld bortom allting.²²⁷ "Den tillkommande världens liv" skulle kunna tolkas som tron på Anden och med Anden en skapelse i vardande. Det nära sambandet mellan dop och åtminstone ansatserna till en trinitarisk skapelse-teologi belyses även av det faktum att trosbekännelser ofta kommit till och brukats i samband med dop och dopundervisning.²²⁸ Ibland kallas de även explicit för dopbekännelser.²²⁹

Denna genomgång visar att de ortodoxa kyrkorna som använder den nicenska trosbekännelsen vid dop i densamma har en starkare referens till Tre-enig Gud som den som skapar än de katolska och protestantiska kyrkor som med den apostoliska trosbekännelsen nöjer sig med explicit referens till den Gud som skapar enbart i första trosartikeln.²³⁰

allas Herre, och i vår frälsares Jesu Kristi namn och i den Helige Andes namn.(61 PG: 420 BC)"

²²³ HB 86, s. 172.

²²⁴ *Den svenska kyrkohandboken*, Del I, Den allmänna gudstjänsten och De kyrkliga handlingarna, Antagen för Svenska kyrkan av 1986 års kyrkomöte, Verbum, Stockholm 1987, s. 10.

²²⁵ *Den svenska kyrkohandboken*, Del I, Den allmänna gudstjänsten och De kyrkliga handlingarna, Antagen för Svenska kyrkan av 1986 års kyrkomöte, Verbum, Stockholm 1987, s. 10.

²²⁶ *Den svenska kyrkohandboken*, Del I, Den allmänna gudstjänsten och De kyrkliga handlingarna, Antagen för Svenska kyrkan av 1986 års kyrkomöte, Verbum, Stockholm 1987, s. 10.

²²⁷ Jfr *Låt oss be och bekänna. Ekumenisk översättning med kommentarer av Anders Ekenberg*, Bokförlaget Libris, WSOY Finland 1996, s. 89.

²²⁸ J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Third edition, Longman Group Limited, London 1972 (1950), s. 30ff; jfr s. 370ff. Jfr Alexander Schmemmann, *Av vatten och Ande*, Bokförlaget Pro Veritate, Uppsala 1981, s. 36f.

²²⁹ *Låt oss be och bekänna. Ekumenisk översättning med kommentarer av Anders Ekenberg*, Bokförlaget Libris, WSOY Finland 1996, s. 15ff. Jfr Per Beskow i Kyrillos av Jerusalem, *Katekeser. Prokatekes. Dopkatekeser i urval. De mystagogiska katekeserna*. Översättning från grekiskan med inledning och kommentar av Per Beskow, Artos Bokförlag, Skellefteå 1992, s. 30.

²³⁰ J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Longman, tredje utgåvan, London 1972 (1960, 1950), s. 322.

BEM:s inflytande på dopordningen HB 86

För att klargöra BEM:s inflytande på Svenska kyrkans dopordning ”Dop-
gudstjänst I: dop av barn” i *Den svenska kyrkohandboken* 1986 (HB 86) gör
jag här först en jämförelse mellan HB 86 och 1942 års dopordning i *Den
svenska kyrkohandboken*. Stadfäst av Konungen år 1942, nedan kallad Dop-
ordningen 1942.²³¹ Därvid framkommer att följande teologiska föreställning-
ar och gestaltanden saknas respektive återfinns i 1986 års ordning som sak-
nas respektive återfinns i 1942 års dopordning:

| Dopordningen 1986 (HB 86) | Dopordningen 1942 |
|--|--|
| <p>Destruktionen: Inledningsord om dopet: ... rädda från det onda</p> <p>Förbön alternativ I: Ge ... den inre styrka som bär också i livets svåra stunder Förbön alternativ II: ... skydda dem som dina barn i liv och död</p> <p>Befrielsebön: Befria NN från mörkrets makt</p> <p>Tag emot korsets tecken ... Jesus Kristus kallar dig att vara hans lär- junge (valfritt) Arvsynden: Dopbönen alternativ I: ... blir renade från syndens skuld Dopbön alt II nämner ej synd men vatten som nådens källa</p> <p>Bibeltexter: Evangeliet om Jesus och barnen Dopbefallningen Flera möjliga bibeltexter: Apg 2:38, Apg 19:5, Rom 6:4–5, Gal 3:27–28,</p> | <p>Destruktionen: Inledningsord om dopet: Inte lämna i det ondas våld Synd och död Renar oss från synden</p> <p>Befrielsebön: Frälse dig från mörkrets välde</p> <p>Bibeltexter: Dopbefallningen Evangeliet om Jesus och barnen Inga fler texter</p> |

²³¹ *Den svenska kyrkohandboken*. Stadfäst av Konungen år 1942, Den Svenska Kyrkans Dia-
konistyrelses Bokförlag, Stockholm 1942, s. 195–201.

| | |
|--|--|
| Tit 3:4–5 eller annan doptext | |
| <p>Tackbön med tack för barnen som Guds gåva (kan bedjas av förälder)</p> <p>Dopbön I: tack för att i dopets källa det vatten strömmar fram som ger världen liv</p> | <p>Tackbön efter dopet utan skapelseperspektiv, tackar för att kyrkan hålls vid makt</p> |
| <p>Handpåläggning efter dophandlingen med bön: Livets Gud, uppfyll NN med din helige Ande och hjälp honom/henne att dag för dag leva i sitt dop</p> <p>(Fader vår/Vår Fader)</p> <p>Frågan till föräldrarna om de vill låta döpa sitt barn till ”denna tro” (Apostolicum) för att leva med församlingen i Kristi gemenskap</p> <p>Välkommande: Jesus sade: Den som i mitt namn tar emot ett sådant barn tar emot mig</p> <p>Välkommen i Guds familj eller valfri formulering</p> | <p>Handpåläggning under bedjande av Fader vår – ingen explicit omnämnd referens till Andens gåva även om detta bruk liturgihistoriskt förbinds med Andens gåva</p> |

Genomgången visar att det går att döpa ett barn enligt handboksordningen 1986 utan att nämna synd och skuld som teologisk föreställning annat än i Fader vår respektive Trosbekännelsen, nämligen om man undviker det valfria bibelordet Apg 2:38 och dopbönen alternativ I.

Det skapelseteologiska perspektivet är starkare i handboksordningen 1986 som sätter barnet i centrum på ett mera framträdande sätt än i dopordningen 1942, bl.a. genom att Evangeliet om Jesus och barnen nu läses före dopbefallningen och förälders tackbön för barnet.

Det kristologiska perspektivet är starkare i handboksordningen 1986 med möjligheten till korstecknande och till att betona kallelsen att vara Jesu Kristi lärjunge, lärjunge till den korsfäste och uppståndne.

Det pneumatologiska perspektivet är starkare i handboksordningen 1986 där handpåläggning införs efter dophandlingen med bön om den heliga Anden.

Välkommandet, som understryker dopet som initiation i en gemenskap, finns med i handboksordningen 1986 men inte i 1942 års dopordning. De obligatoriska tydningsorden lämnar gemenskapens gränser öppna genom att använda Jesusorden: ”Den som i mitt namn tar emot ett sådant barn tar emot mig” och genom att i föreslagen hälsning hänvisa till Guds familj.

Karl Gunnar Ellverson (1942–2007) menar att handboksordningen 1986 bär spår av BEM-dokumentet i tre avseenden: 1) Den heliga Andes gåva som för första gången sedan reformationen i Svenska kyrkan får ett liturgiskt uttryck genom handpåläggning och bön efter dopet i vatten; 2) välkommandet och upptagandet i Kristi kyrka och 3) dopet som början på en process, ett liv i Kristi efterföljd, och inte enbart som ett sakrament för nåd.²³² Jag vill komplettera den bilden med att skapelseteologiska perspektiv finns med och införs i handboksordningen 1986. Välkommandet är inte enbart ett möjligt välkomnande i Kristi kyrka utan även ett mera öppet välkomnande i ”Guds familj”. Barnet sätts i centrum på ett sätt som inte självklart finns med i BEM men som med ett skapelseteologiskt helhetsperspektiv låter sig väl förena med många drag i BEM. Med tanke på att Svenska kyrkans officiella svar på BEM så starkt kritiserade synen på destruktionen och bristen på syndafördärv i BEM är det frapperande att dopordningen i Svenska kyrkans handbok 1986 bär få explicita spår av både augustinsk arvsyndslära och begreppet synd. Visserligen har dopbönen alternativ I infört begreppet ”syndens skuld”, vilket inte fanns i dopordningen 1942 och vilket med tanke på avsaknaden av diskussion om arvsynden i de olika förslagen till HB 86 framstår som förbryllande, men det går att undvika att använda den bönen.²³³ Jag återkommer till detta tema i analysen av dopordningar och dopliturgier i kapitel fyra. Här kan dock framhållas att BEM framstår som mera explicit i att benämna även asymmetriska samhällsförhållanden som uttryck för destruktionen.

²³² Karl-Gunnar Ellverson, *Handbok i Liturgik*, Verbum, Malmö 2003, s. 190. Det teologiska tänkandet om ”Guds förekommande nåd” har utgjort den främsta tolkningsnyckeln till Svenska kyrkans doppraxis under 1900-talet, ett uttryck främst förknippat med biskopen och teologen Einar Billing. Se Einar Billing, *Herdabref till Prästerskapet i Västerås stift*, Sveriges Kristliga Studentrörelses Förlag, Uppsala 1920. Jfr Ragnar Persenius, *Nådens budbärare – om den sakramentala folkkyrkan*, Verbum, Uddevalla 2000, s. 12ff.

²³³ I förslaget till revision av 1942 års ordning daterat år 1981 finns uttrycket ”syndens makt” i en dopbön. Svenska kyrkans gudstjänst, band 5, Kyrkliga handlingar, *Statens Offentliga Utredningar 1981:65*, 1968 års kyrkohandbokskommitté, Stockholm 1981, s. 26. I det senare förslaget daterat år 1985 har makt ändrats till skuld, dvs. ”syndens skuld”. Svenska kyrkans gudstjänst, band 8, Huvudgudstjänster och övriga gudstjänster. Kyrkliga handlingar, *Statens Offentliga Utredningar 1985:46*, 1982 års revisionsgrupp inom 1968 års kyrkohandbokskommitté, Stockholm 1985, s. 225. Arvsynden nämns inte i några av motiveringarna. Inte heller Rune Klingert som ingick i 1982 års revisionsgrupp har i sin prästmötesavhandling för Luleå stift 1989 om den liturgiska utvecklingen berättat hur syndens makt blev syndens skuld eller tagit upp frågan om arvsynden. Se Rune Klingert, *Liturgin som bekännelse. Den liturgiska utvecklingen i Svenska kyrkan under 1970- och 1980-talen och dess pastorala konsekvenser*, Verbum, Stockholm 1989.

Perspektiv som saknas både i dopordningen 1942 och 1986 men som återfinns i BEM är bland annat de teologiska föreställningarna om Guds rike. Vidare saknas i stor utsträckning kampmotivet, att i Jesu Kristi efterföljd ta upp kampen mot det onda i tillvaron. I befrielsebönen ber prästen att barnet ska befrias från mörkrets makt och att barnets namn ska skrivas i "Livets bok". Det fakultativa korstecknandet innefattar kallelsen från Jesus Kristus att vara hans lärjunge. Här finns en möjlighet till tolkning av vad det innebär att vara lärjunge då momentet följs av bibelläsning jämte möjlighet till valfri doptext. Ytterligare ett perspektiv som i stor utsträckning saknas är det kosmiska perspektivet. Förutom referensen till det vatten som i dopet strömmar fram och som ger världen liv finns inga anknytningar till skapelsen i stort och till kosmos. Guds skaparverk har inga kosmiska perspektiv och framställs inte på ett kraftfullt sätt.

Sammanfattningsvis kan konstateras att handboksordningen 1986 har ett tydligare trinitariskt förhållningssätt än dopordningen 1942. Gud som Fader, Son och Ande kan återfinnas i doptexterna på ett sätt som tyder på att inflytandet från BEM varit relativt stort i Svenska kyrkans dopordning. Därmed inte sagt att en teologisk helhetssyn och trinitariska perspektiv inte torde kunna utvecklas långt mera än i handboksordningen 1986. En viss möjlighet till detta fanns i det förslag till dopordning som föregick 1986 års handbok. Framför allt de alternativa dopbönerna innefattade möjligheter till en mera skapelseteologisk förståelse av dopet:

Herre, vår Gud,
 du låter vatten falla från skyarna därovan,
 du låter det mätta den luft vi andas,
 fylla cellerna i vår kropp
 och dra fram i de djupa flödena i jordens inre.
 Vi tackar dig för att du här vill göra detta jordiska vatten
 till den nya födelsens bad.
 Tack för att du valde en så enkel och underbar väg
 för att frälsa oss.
 Nu kommer vi på ditt ord.
 Herre, uppfyll ditt löfte!
 Amen.²³⁴

I förslaget som föregick 1986 års kyrkohandbok saknades befrielsebön helt liksom abrenuntiation i likhet med både 1942 och 1986 års dopordningar. I inledande ord fanns emellertid formuleringarna att Gud "... vill inte att vi skall leva utlämnade åt synden och döden. Därför har han sänt sin Son Jesus

²³⁴ Svenska kyrkans gudstjänst, band 5, Kyrkliga handlingar, *Statens Offentliga Utredningar 1981:65*, 1968 års kyrkohandbokskommitté, Stockholm 1981, s. 26.

Kristus att frälsa oss från det ondas våld.”²³⁵ Till tolkningen av 1986 års ordning, se vidare i kapitel fyra.

Kyrkornas världsråd om dopet efter BEM

Efter BEM har olika texter om dopet framställts i Kyrkornas världsråds sammanhang. Två av dessa texter framstår som de mera betydelsefulla och genomarbetade i bredast möjliga ekumeniska sammanhang. Ett av dokumenten är en text som förelagts Faith and Order Standing Commission vid ett flertal tillfällen med förhoppningen om att den skulle kunna antas som en ny konvergenstext om dopet, dvs. med samma status som BEM.²³⁶ Standing commission sommaren 2007 gav emellertid inte klartecken för detta utan bestämde att dels bearbeta en del kvarstående detaljer, dels att texten ska erbjudas kyrkorna inte som en konvergenstext utan som ett studiedokument. Under juni månad 2008 hölls nästa sammanträde med kommissionen. Jag använder mig här av den text som redovisas som bilaga V till protokollet från Faith and Order-kommissionen 2008: ”One Baptism: Towards Mutual Recognition. A Study Text. Proposed Revised Text – June 2008”.²³⁷ Den andra texten som framträder som mera betydelsefull är den något tidigare texten från Joint Working Group, en teologisk samarbetskommission mellan den romersk-katolska kyrkan och Kyrkornas världsråd, som har titeln *Ecclesiological and Ecumenical Implications of a Common Baptism*.²³⁸ Båda texterna är resultatet av fleråriga processer med bred teologisk sakkunskap och representation från världens kyrkor.

Faith and Order

Jag lyfter nedan fram aspekter ur det nya Faith and Order-dokumentet som berör teologiska föreställningar som inte fanns med på ett lika tydligt sätt i BEM. Därav framgår att den process av gensvar på BEM som tagits emot och det vidare teologiska arbete som gjorts vad gäller dopets mening och förståelse har väsentligt fördjupats och breddats till att omfatta nya perspektiv. Samtidigt är ledamöterna i kommissionen inte överens om textens ordalydelse. Av protokollet framgår inte exakt vari de olika uppfattningarna be-

²³⁵ Svenska kyrkans gudstjänst, band 5, Kyrkliga handlingar, *Statens Offentliga Utredningar 1981:65*, 1968 års kyrkohandbokskommitté, Stockholm 1981, s. 21ff.

²³⁶ Mail från Tom Best, Faith and Order, Kyrkornas världsråd, 2007-08-27.

²³⁷ *Minutes of The Standing Commission on Faith and Order*, meeting at the St. Marks Centre of the Coptic Orthodox Church, Nasr City, Cairo, Arab Republic of Egypt, 17–21 June 2008, The Commission of Faith and Order, World Council of Churches, Faith and Order Paper No. 208.

²³⁸ *Ecclesiological and Ecumenical Implications of a Common Baptism. Appendix C* i Joint Working Group between the Roman-Catholic Church and the World Council of Churches, Eighth Report 1999–2005, Geneva-Rome 2005, WCC Publications, Geneva 2005, s. 45–72.

står men väl att det främst är ortodoxa ledamöter som inte är nöjda med texten i det skick den nu befinner sig.²³⁹

Den nya texten från Faith and Order betonar liksom BEM att dopet är insatt i ett sammanhang av livslång växt in i Kristus. Ännu starkare än i BEM betonas att dopet är del av en kristen initiationsprocess som både föregår dophandlingen och fortsätter livet ut efter själva dophandlingen genom den döptas inkorporering i en kristen gemenskap.²⁴⁰

Den trinitariska referensen i dopet understryks ännu starkare än i BEM:

... the use of water and the triune name of God as "Father, Son, and Holy Spirit" is regarded by many if not most communions as the heart of the baptismal rite.²⁴¹

Bibeltexter om dopet är rikare företrädda än i BEM. Trinitariska och pneumatologiska aspekter i texterna understryks genom referens till närvaron av Fadern, Sonen och Anden vid Jesu dop i Jordan och Jesu mottagande av Anden vid sitt dop.²⁴² Ett starkare frälsningshistoriskt perspektiv tecknas där den döpta insätts inte enbart i Kristus utan till Guds handlande i hela frälsningshistorien. Vattnet i skapelsen (1 Mos. 1) ställs bredvid, juxtapositioneras med, den nya skapelsen i dopets vatten, syndafloren (1 Mos. 7) med dopets vatten som renar från synden, uttaget ur Röda havet (2 Mos. 14) med befrielsen i dopet till en ny skapelse.²⁴³ Med texter från Nya testamentet understryks bland annat hur dopet är en delaktighet i Kristi död och uppståndelse (Rom 6:3–6; Kol. 2:12), en ny födelse (Joh.3:5) och befrielse till en ny mänsklighet där skiljemurar som utgörs av kön, ras och social status överskrids (Gal. 3:27–28; 1 Kor. 12:13).²⁴⁴

Påskljustet i församlingens mitt betonas som en påminnelse om dopet som död och uppståndelse med Kristus. Genom *submersion* (motsvarande ord finns inte på svenska; jfr nedsänkning) i betydelsen att hela kroppen kommer under vatten eller genom *immersion* (motsvarande ord finns inte på svenska; jfr nedsänkning) i betydelsen att en stor del av kroppen, t.ex. upp till midjan, kommer under vatten medan vatten generöst öses över huvudet, uttrycks "det kristna döendet och uppståendet med Kristus till nytt liv".²⁴⁵

I vattensymboliken framhävs för första gången i en doptext inom KV dopvattnet som en symbol för nyfödelse, "as if from the waters of a womb",

²³⁹ *Minutes of The Standing Commission on Faith and Order*, meeting at the St. Marks Centre of the Coptic Orthodox Church, Nasr City, Cairo, Arab Republic of Egypt, 17–21 June 2008, The Commission of Faith and Order, World Council of Churches, Faith and Order Paper No. 208, s. 29f.

²⁴⁰ OB, I.B.9.1.

²⁴¹ OB, I.C.14.1.

²⁴² OB, II.A.19.

²⁴³ OB, II.A.18.

²⁴⁴ OB, II.A.17.

²⁴⁵ OB, II.A.21.

och inte enbart som en symbol för delaktighet i Kristi död, ”as if through drowning”.²⁴⁶ Dokumentet betonar att vissa traditioner ber över vattnet i dopet på ett sätt som motsvarar tacksägelsen över brödet och vinet i nattvarden. I bönen framförs ett tack för Guds väldiga gärningar och Anden tillkallas för att göra bruk av vattnet på ett sätt som förvandlar deras liv som ska döpas.²⁴⁷ Överhuvud taget finns en uppskattning av de symboliska elementen som (alltmera) brukas i många kyrkor i samband med dopet, t.ex. användandet av olja, som symbol för den döptas smörjelse med helig Ande och inkorporering i ett ”royal priesthood” (Jfr 1 Petr. 2:9: ”... ni är ett *utvalt släkte, kungar och präster, ett heligt folk, Guds eget folk som skall förkunna hans storverk.*”).²⁴⁸ Kontextuell symbolik rotad i lokal kultur bejakas och beledsagas av önskemål om försiktighet och kritiskt tänkande i linje med principerna för en trofast inkulturation.²⁴⁹ Dessa principer återfinns i noten som hänvisar till ett annat KV-dokument där det understryks att inget dop kan förrättas utan att *ordo* respekteras, dvs. formeringen i tro, tvättandet i vatten och delaktighet i gemenskapens liv.²⁵⁰

Om vattnets användande i dopet förordas att använda så mycket vatten som möjligt pga den rika symboliken förbunden med vatten. Den äldsta kristna traditionen praktiserade trefaldig nedsänkning eller neddoppning i vattnet men det finns också tidiga spår av att hålla vatten över dopkandidatens huvud. Vattenstänkande har på senare tid tillkommit i en del kyrkor.²⁵¹

De liturgiska uttrycken för mottagandet av Andens gåva kan omfatta såväl handpåläggning, som smörjelse med olja, som själva dopvattnet. Oavsett vilka element som betonas är det betydelsefullt att Anden betraktas som närvarande och verksam i hela dopakten.²⁵²

I ett avsnitt som särskilt behandlar medlemskap hävdas att medlemskap måste förstås i ljuset av dopet som inträdande i Kristi kropp:

Through baptism a person is drawn into the mystery of life in Christ. This challenges contemporary understandings of 'membership' which sometimes suggest that the church is merely a human institution, rather than the ekklesia

²⁴⁶ OB, II.C.35; jfr tveksamhet att benämna kvinnlig verklighet i *Den svenska kyrkohandboken* där Nattvardsbönen C innehåller bönen ”du är som en fader och en moder för oss”(s. 147) medan Prefation för Trefaldighetstiden I mera direkt innehåller tilltalet ”du är en Fader för oss människor” (s. 142)). (*Den svenska kyrkohandboken*, Del I, Den allmänna gudstjänsten och De kyrkliga handlingarna, Antagen för Svenska kyrkan av 1986 års kyrkomöte, Verbum, Stockholm 1987).

²⁴⁷ OB, II.C.37.

²⁴⁸ OB, II.C.38.

²⁴⁹ OB, II.C.40.

²⁵⁰ Thomas F. Best & Dagmar Heller, *Becoming a Christian. The Ecumenical Implications of Our Common Baptism*, Faith and Order Paper No. 184, WCC Publications, Geneva 1999, s. 86.

²⁵¹ OB, II.C.45.

²⁵² OB, II.C.46.

(assembly) of believers in communion with the triune God, and thus with one another.²⁵³

Förhållandet till destruktionen i tillvaron möts genom att den döpta kallas att vara ”ambassadör för Guds försoning med världen” och att förkunna Guds räddande/frälsande kärlek. Dopet kallar på de kristnas solidaritet med sina grannar och alla som kämpar mot lidandet, de exkluderade och de fattiga.²⁵⁴ Dopet innebär identifikation med dem som gjorts till offer och de utanförstående. Här finns ett tydligt ”vi och dom”-tänkande som inte räknar med att de exkluderade kan vara de döpta och att dopet skulle kunna vara ett uttryck för övertvinnande av ”vi och dom”.

I tre näraliggande paragrafer behandlas barndop av dem som i vuxen ålder kan artikulera sin tro och dop av dem som kanske aldrig kan artikulera sin tro på grund av funktionsnedsättningar. Alla välkomnas genom dopet in i trons gemenskap. Barn döps med löftet att församlingen kommer att ”...nära dem till mognad och sedan livet igenom”. Personer med funktionsnedsättningar påminner alla om den sårbarhet (”perfection of vulnerability”) och öppenhet för lidande som livet innebär.²⁵⁵ Alla människor med funktionsnedsättningar är älskade av Gud och kan besvara Guds kärlek. Utan dem kan inte kyrkan göra anspråk på att återspegla Guds härlighet som helt och fullt Guds avbild.²⁵⁶

Relationen mellan tro och dop understryks så att tron som bekänns i dopet och tron i kyrkan genom århundradena är den som förbinder de döpta och deras kyrkor. Tron är nödvändig för mottagandet av den frälsning som tar gestalt i dopet.²⁵⁷ Kyrkor, som har fadderkulturer där faddrar utses på grundval av släkt- och vänrelationer snarare än på grundval av löftet att främja barnens växt i kristen tro, bör enligt dokumentet kanske väcka frågan huruvida församlingen kan utse ytterligare faddrar för att främja barnens kristna växt?²⁵⁸

²⁵³ OB, III.C.66.

²⁵⁴ OB, IV.B.75,76.

²⁵⁵ OB anspelar på ett resonemang om det motkulturella perfektionsideal som finns i kristen tro och som skildras i dokumentet *Christian Perspectives on Theological Anthropology*: ”The perfection of God is a perfection of vulnerability and of openness to pain. Part of the mission of the church is to bear witness to the God of life by accepting many forms of human life and by sharing in human vulnerability and pain. In this respect, part of the mission of disabled people is to become apostles of inclusion, witnesses of vulnerability and partners in pain.” (*Christian Perspectives on Theological Anthropology*, Faith and Order Paper 199, B.52, http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/documents/p2/FO2005_199_en.pdf 2009-06-17).

²⁵⁶ OB, IV.B.77,78,79.

²⁵⁷ OB, V.G.97.

²⁵⁸ OB, V.G.98.

Dokumentet framhåller att även om dop i vatten och den treeniga Gudens namn är absolut dominerande så finns det kyrkor som döper i vatten och ”i Jesu namn”, som då uppfattas som en ursprungligare dopformel.²⁵⁹

Frågan om ett exklusivt manligt språk för Gud i trinitariska utsagor väcks genom att vissa kyrkor erbjuder alternativ till ”Fader, Son och helig Ande” genom uttryck som exempelvis ”Skapare, Återlösare och Heliggörare”. Ett sådant språkbruk har i vissa fall lett till att dop inte erkänts av andra kyrkor och att tidigare existerande ömsesidighet i erkännande av dop upphört.²⁶⁰

Det är värt att notera att Faith and Order inte heller i denna vidare bearbetning av dopets mening och tolkning nämner begreppet arvsynen eller ursprungssynen.

Joint Working Group

Arvsynen nämns däremot i den text om dopet som Joint Working Group (JWG) enats om, om än enbart i förbigående eftersom detta inte tillhör de delar av texten man är överens om utan hänvisning sker till ett för katoliker och ortodoxa gemensamt dialogdokument från 1987 där det förutom fem teologiska huvudmotiv som BEM framställer även hävdas att dopet är nödvändigt för frälsningen och att befrielse från arvsynen/ursprungssynen (”original sin”) är en verkan av dopet.²⁶¹

JWG-dokumentet om dopet har en tydligare tyngdpunkt vid dopets frälsande verkan än vad BEM har. Själva anslaget talar om de frälsande mysterier som dopet innebär för mänsklighetens försoning med Gud. Själva betydelsen av begreppet sakrament framhävs som ”Guds frälsande arbete i Kristus som förverkligas genom den heliga Andens kraft”.²⁶² Likaså framhävs genom referens till Den gemensamma deklARATIONEN om rättfärdiggörelsen, gemensam för den romersk-katolska kyrkan och Lutherska världsförbundet, att människan rättfärdiggöres av tro genom Guds frälsande handling i Kristus. Genom den heliga Andens verkan i dopet undfås denna frälsningens

²⁵⁹ OB, V.H.107.

²⁶⁰ OB, V.H.108. Jfr Kyrkostyrelsens svar genom biskop Esbjörn Hagberg på fråga från Bertil Murray i kyrkomötet om eventuellt användande av alternativa uttryck vid dophandlingen för benämning av Treenig Gud: ”Om det vid dop i Svenska kyrkans ordning förekommer annan dopformel än den i kyrkoordningen och kyrkohandboken angivna är det ett avsteg från vad som gäller i vår kyrka och dessutom ligger som en avgörande ekumenisk grund.” Kyrkomötet 2008, Protokoll och bilagor, volym 2, Bilagor, Svenska kyrkan, Göteborg 2009, Svar på fråga 2008:4.

²⁶¹ *Ecclesiological and Ecumenical Implications of a Common Baptism. Appendix C* i Joint Working Group between the Roman-Catholic Church and the World Council of Churches, Eighth Report 1999–2005, Geneva-Rome 2005, WCC Publications, Geneve 2005, s. 49; cf *Faith, Sacraments and the Unity of the Church*, Bari, Italy, June 1987, # 49, http://www.prounione.urbe.it/dia-int/o-rc/doc/e_o-rc_04_bari_eng.html 2009-07-02.

²⁶² *Ecclesiological and Ecumenical Implications of a Common Baptism. Appendix C* i Joint Working Group between the Roman-Catholic Church and the World Council of Churches, Eighth Report 1999–2005, Geneva-Rome 2005, WCC Publications, Geneve 2005, s. 50 #22.

gåva som en grund för hela det kristna livet.²⁶³ Bekännelsen till den Treeniga Guden utgör dopritens kärna. Därför kallas dopet ibland i urkyrkan för trons sakrament.²⁶⁴

Barndopets ökade betydelse i den latinska traditionen pga den augustinska uppfattningen om dess verkan rörande arvsynden är under omvärdering, antyder JWG-dokumentet, åtminstone så till vida att hela den kristna initiationsprocessen måste respekteras. Sakramentet får inte profaneras genom att föräldrars och faddrars löften om barnets kristna fostran (nurture) sviks. Kyrkor som inte döper barn värnar inte mindre om barnens väl än kyrkor som döper barn.²⁶⁵

Föreningen med Kristi död och uppståndelse innebär att den döpta i sitt dagliga liv erkänner behovet av förlåtelse och bot.²⁶⁶ En ny etisk orientering inleds med dopet och den heliga Andens gåva i dopet. Här överensstämmer JWG-texten med BEM, men betonar ännu mera än BEM den kristna församlingen som en moralisk gemenskap av lärjungar, som strävar efter att vara heliga liksom Gud är helig. Varje kristen församling bör vara ett sammanhang där en människa växer i bön och övas i moralisk träning och personlig mognad.²⁶⁷

Jag kan inte finna någonting i JWG-texten som talar explicit om dopet som solidaritet med alla syndare i kraft av Jesu dop. Dokumentet vädjar där emot till olika kyrkor att inte företa handlingar som hotar enheten i doppraxis, till exempel förändringar i det trinitariska uttrycket ”i Faderns och Sonens och den heliga Andens namn”.²⁶⁸

JWG-dokumentet saknar skapelseteologiska perspektiv. Det är frälsningen från synden genom Jesus Kristus tillägnad människan genom den heliga

²⁶³ *Ecclesiological and Ecumenical Implications of a Common Baptism. Appendix C* i Joint Working Group between the Roman-Catholic Church and the World Council of Churches, Eighth Report 1999–2005, Geneva-Rome 2005, WCC Publications, Geneve 2005, s. 51 #28.

²⁶⁴ *Ecclesiological and Ecumenical Implications of a Common Baptism. Appendix C* i Joint Working Group between the Roman-Catholic Church and the World Council of Churches, Eighth Report 1999–2005, Geneva-Rome 2005, WCC Publications, Geneve 2005, s. 54 #42,44.

²⁶⁵ *Ecclesiological and Ecumenical Implications of a Common Baptism. Appendix C* i Joint Working Group between the Roman-Catholic Church and the World Council of Churches, Eighth Report 1999–2005, Geneva-Rome 2005, WCC Publications, Geneve 2005, s. 56f. #50,51,52.

²⁶⁶ *Ecclesiological and Ecumenical Implications of a Common Baptism. Appendix C* i Joint Working Group between the Roman-Catholic Church and the World Council of Churches, Eighth Report 1999–2005, Geneva-Rome 2005, WCC Publications, Geneve 2005, s. 61 #71.

²⁶⁷ *Ecclesiological and Ecumenical Implications of a Common Baptism. Appendix C* i Joint Working Group between the Roman-Catholic Church and the World Council of Churches, Eighth Report 1999–2005, Geneva-Rome 2005, WCC Publications, Geneve 2005, s. 61ff. 71,72,84.

²⁶⁸ *Ecclesiological and Ecumenical Implications of a Common Baptism. Appendix C* i Joint Working Group between the Roman-Catholic Church and the World Council of Churches, Eighth Report 1999–2005, Geneva-Rome 2005, WCC Publications, Geneve 2005, s. 70 #109.

Ande i dopet i tro som står fram som den främsta teologiska tolkningsnyckeln till dopet i JWG.

Två tolkningar – om kyrkan framför texten

Att sammanfatta den ekumeniska dopteologiska kontext i vilken dop i Svenska kyrkan äger rum är inte helt enkelt. Materialet i detta kapitel drar åt olika håll. Med inspiration av hermeneutisk tradition som inte enbart talar om intentioner och avsikter *bakom* texter utan också om tolkning som ”världen *framför* texten” (Paul Ricoeur och med honom David Tracy) vill jag avslutningsvis teckna två olika dopteologiska huvudtyper som tolkningen av Faith and Orders och Joint Working Groups texter om dopet kan ge upphov till.²⁶⁹

Den första huvudtypen skulle kunna kallas en frälsningsbaserad dopteologi med kristologiserande tyngdpunkt som på ett exkluderande sätt förutsätter att dopet har ett distinkt före och efter och att det är en avgörande skillnad mellan att vara döpt och inte vara döpt, att genom dopet ha befriats från synd och utan dop inte ha befriats från synd, att ha mottagit frälsning och att inte ha mottagit frälsning, att tillhöra kyrkan och att inte tillhöra kyrkan. Även om denna frälsning inte enbart kan mottagas genom dop är den direkt avhängig tro. Genom dopet och tron erhåller människan gemenskap med Tre-enig Gud. Utan dopet och tron är människan exkluderad från frälsning.

Den andra huvudtypen utgörs av ett perspektiv som jag kallar för icke-exkluderande då det inte utesluter frälsningens möjlighet utanför kyrkan och utan dopet. Ett sådant perspektiv kan väl förenas med en mera explicit trini-

²⁶⁹ I kapitlet ”Världen framför texten” – som ställs i motsats till författarens intentioner bakom texten pekar Kristensson Uggle på valet mellan hermeneutik och absolut kunskap: ”... man måste välja mellan hermeneutik och absolut kunskap. Teologin blir i detta hermeneutiska perspektiv filosofiskt problematiskt först när den berövas denna sin egen inre dialektik och likt en ny skolastik gör anspråk på absolut kunskap. Det är i detta sammanhang en viktig teologisk uppgift att slå vakt om texternas öppenhet och möjligheten av ständigt nya läsningar. Den absoluta kunskap som blir frukten av en avslutad tolkningsprocess är och förblir en reduktionism.” Citat från Bengt Kristensson Uggle, *Kommunikation på bristningsgränsen. En studie i Paul Ricoeurs projekt*, Brutus Östling Bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag 1994, s. 488f. David Tracy talar om fyra olika tolkningsmoment i tolkningen av en ”klassiker”, dvs. en text med offentlig karaktär som har förmågan att påverka oss. Det första tolkningsmomentet utgörs av tolkarens förståelse i form av både tradition och situation i sättet att närma sig ”klassikern”. Det andra tolkningsmomentet är ”klassikerns” sätt att tala tillbaka och utmana tolkarens förståelse av verkligheten. Ett tredje steg som Tracy i likhet med Gadamer kallar ett ”spel” med en rörelse fram och tillbaka där uppmärksamhet ska ges åt världen ”framför” texten och därmed åt olika möjliga sätt att vara i världen. Det är först här menar Tracy som tolkningen får sin etiska uppgift, dvs. att bedöma konflikt som kan finnas mellan olika sätt att vara i världen. Ett fjärde moment, som ibland nämns och ibland inte nämns hos Tracy, innebär att tolkaren går i dialog med en större gemenskap av tolkare. Momenten bör inte betraktas som kronologiska. Se Arne Fritzs avhandling om David Tracy, *Främlingskap och tillhörighet. David Tracys hermeneutiska teologi och pluralitetens utmaningar*, Uppsala universitet, Uppsala 2004, s. 89ff. Jfr s. 82ff.

tarisk skapelseteologi. Här konstrueras ingen dikotomi mellan skapelse och frälsning. Gud manifesteras i dopet som Fader, Son och Ande. Guds skapande äger rum i hela tillvaron och bland alla folk. Tro är inte en storhet som skiljer de döpta och/eller de troende från andra människor utan tro och/eller dop. Tro är snarare livsmod och livstolkning än frälsande försanthållande och insikt, snarare tillit till den Gud som skapar världen och är dess tillblivande kraft, som inbjuder alla till motstånd mot destruktionen i egen och andras utsatthet, än en särskild räddning av enbart de döpta och de exklusivt troende människorna undan destruktion och synd.

Är det rimligt att sammanfatta analyserna av de dopteologiska texterna hos Faith and Order och Joint Working Group på detta sätt? Även med ett mera historiskt analysätt medveten om de olika kyrkornas historiska kontexter är det möjligt att finna stöd för såväl en exkluderande doptolkning som en icke-exkluderande och ofta trinitarisk doptolkning. Värt att notera är att de teologiska texterna i detta kapitel är samstämmiga i att skapelse, kropp, mänsklighet inte a priori är liktydiga med destruktion. Dikotomin mellan andlighet och kroppslighet föreligger inte i texterna. De båda tecknade dopteologiska perspektiv jag framställer är självfallet förenklingar av mera komplexa sammanhang.

Kapitel 4

Dopordningar och dopliturgier i Svenska kyrkan

I detta kapitel undersöker jag teologiska föreställningar vid dop av barn och söker efter teologiska resurser i dopordningar och dopliturgier (genomförda gudstjänster) till en trovärdig dopteologi i Svenska kyrkans samtidsrum. Jag strukturerar min analys med utgångspunkt i de tre teologiska problemområdena. Varje enskilt problemområde bearbetar jag i två analyssteg:

I: Närläsning av dopordningar

I detta analyssteg är mitt källmaterial två olika dopordningar. De är Dopgudstjänst I: dop av barn i *Den svenska kyrkohandboken*, här kallad handboksordningen eller HB 86 respektive dopordning från försöksordningen i Alingsås som godkänts av Skara domkapitel, här kallad Alingsåsdopordningen eller ADO.²⁷⁰ I detta analyssteg är det ordningen som sådan som är fokus utan hänsynstagande till anvisningar om agerande etc. När så är påkallat för en allsidig belysning av de teologiska problemen jämför jag de båda dopordningarna med varandra och kommenterar och fördjupar analyserna med hjälp av relevant litteratur.

II: Analys av dopliturgier (genomförda gudstjänster)

Här är mitt källmaterial observerade och oftast inspelade dopgudstjänster som sedan skrivits ut till text jämte handskrivna anteckningar. Till skillnad från dopordningarna ingår i begreppet dopliturgi även psalmer, sånger, dikter, doptal/predikan och olika iakttagelser i anslutning till och av dopskeendet. Även när det är dopskeendet som är av intresse är det först då det förvandlats till text som det utgör ett källmaterial som kan analyseras. Detta innebär inte ett förnekande av den kunskap som ögat ser, örat hör, handen känner, näsan doftar och munnen smakar utan är en påminnelse om att den behöver förvandlas till text för att kunna analyseras i en avhandling. I flera fall har jag utgått från en utskrift av respektive dopordning och därefter mar-

²⁷⁰ Agenda ”Dopgudstjänst. Dop av barn”, förvarad i pärm hos författaren märkt ”Dopliturgier. Iakttagelser från dopgudstjänster 2007–2008, AK Hammar.”

kerat avvikelser och tillägg i enlighet med ljudinspelning och anteckningar som förts för hand.

Jag har valt att ta hänsyn till de anvisningar som finns om prästens agerande med mera i HB 86 (bilaga 1) framför allt i samband med och i anslutning till iakttagandet av skeendet i de firade dopliturgierna.

Dopliturgier som genomförts enligt 1986 års ordning analyseras först. Som allmänbegrepp för dessa sju dopliturgier använder jag uttrycket dopliturgierna 86. De är sju till antalet, fem särskilda dopgudstjänster och två i högmässa/söndagsgudstjänst med infogat dop. Dopliturgier från Alingsås-dopliturgin är två till antalet. Jag skiljer dopliturgierna 86 åt genom att kalla dem Dopliturgi I (förkortas DL I; inspelad i Vendels kyrka i söndagens huvudgudstjänst), Dopliturgi II (förkortas DL II; dopgudstjänst inspelad i trädgård i Gävle), Dopliturgi III (förkortas DL III; dopgudstjänst inspelad i S:ta Maria Idenor i Hudiksvall), Dopliturgi IV (förkortas DL IV; dopgudstjänst inspelad i S:ta Maria Idenor i Hudiksvall), Dopliturgi V (förkortas DL V; dopgudstjänst inspelad i Helga Trefaldighets kyrka i Uppsala) och Dopliturgi VI (förkortas DLVI; högmässa med dop i Gräsö kyrka i Öregrund-Gräsö församling). Dopliturgi VII, dopgudstjänst i Valö kyrka (förkortas DL VII). Därefter analyseras på motsvarande sätt dopliturgierna från Alingsås. Jag skiljer dem åt genom att kalla dem Alingsåsdopliturgin I (ADL I; dopgudstjänst inspelad i Landskyrka i Alingsås) och Alingsåsdopliturgin II; (ADL II, dopgudstjänst i Christinae kyrka i Alingsås).²⁷¹

När det tjänar belysningen av den teologiska problematiken jämför jag de båda dopordningarna med varandra (HB 86 och ADO) och så även de båda typerna av genomförda gudstjänster, dopliturgierna (DL I–vII respektive ADL I, II). Jag kommenterar och fördjupar analysen med hjälp av teologiska samtalspartners och för de teologiska problemen relevant litteratur.

Genomgående har prästerna i dopliturgierna ofta hållit sig till den föreskrivna dopordningen. Då avvikelser skett har jag i dopliturgin skrivit ned den faktiskt utsagda texten även om den skiljer sig från dopordningen (HB 86 eller ADO).

Analysfrågor

Min arbetsprocess i analysen av dopordningar och dopliturgier kan liknas vid en tredimensionell bild.

Den första dimensionen består av avhandlingens tre teologiska problemområden. De tre analysfrågor som motsvarar de teologiska problemområdena är följande: 1) Hur uttrycks relationen mellan döpta och inte döpta, mel-

²⁷¹ I urvalet av dopliturgier har jag valt att besöka såväl mindre som större samhällen. Dessutom har jag aktivt eftersträvat att observera såväl dop som sker enbart genom begjutning av huvudet med vatten som dop med rikligare förekomst av vatten genom nedsänkning eller bad. Fördelningen dem emellan anger inget mått på förekomsten av de båda dopsätten inom Svenska kyrkan.

lan kyrka och mänsklighet, mellan kyrka och olika religionsfamiljer? 2) Hur uttrycks människans förhållande till destruktionsen respektive Guds förhållande till destruktionsen? 3) Hur uttrycks relationen mellan Gud och världen? I detta tredje problemområde ställs även frågan om hur relationen uttrycks mellan skapelse och frälsning jämte mellan kvinnor och män, manligt och kvinnligt?

Den andra och tredje dimensionen av bilden är ett försök att fördjupa förståelsen av de tre teologiska problemområdena genom ytterligare analysfrågor.

Den andra dimensionen är mera generell: 1) Hur uttrycks en eventuell trinitarisk teologi och särskilt relationen mellan skapelse och frälsning? 2) Finns det någon utmaning från samtidsrummet till de liturgiska teologiska texterna respektive skeendena?²⁷² 3) Finns det någon utmaning från de liturgiska teologiska texterna respektive skeendena till samtidsrummet?

Den tredje dimensionen utgörs av metodologiska fångstredskap där jag letar efter 1) dikotomier och dualismer, 2) påfallande frånvaro, 3) asymmetrier och 4) oväntade brott och brytpunkter, opassande och överraskande skeenden, vad som hos Gordon Lathrop kallas ”broken myth”.²⁷³

De tre dimensionerna speglar min arbetsprocess, dvs. det sätt jag gått igenom analysmaterialet. I texten nedan kommer fördjupningsfrågorna och gensvaret på dem att integreras i den löpande texten. Materialet svarar inte mot fördjupningsfrågorna på samma sätt. Det betyder att alla frågor inte är relevanta för allt material. Jag redovisar fördjupningsfrågan explicit när den särskilt belyser det teologiska problemområdet.

A. Relationen döpta och inte döpta

I fråga om detta problemområde svarar materialet ganska sparsmakat. Det är uppenbart att ingen av dopordningarna vare sig i HB 86 eller i ADO är skriven med tanke på att explicit definiera kristnas relation till människor av annan tro eller till mänskligheten. Vad materialet kan förväntas visa är framför allt implicita förståelser av relationen mellan döpta och inte döpta, kristna och människor av annan tro, kyrka och mänsklighet. Jag kommer därför

²⁷² Utmaningen från samtidsrummet anknyter till begreppet motkulturellt hos den katolska teologen Anscar J. Chupungco vars begrepp jag i avhandlingen använder på ett ömsesidigt kritiskt sätt, så att situationen kan utmana traditionen (liturgin) och traditionen (liturgin) situationen. Chupungco har som kriterier för mötet mellan liturgi och kultur utvecklat flera begrepp. Se vidare Anscar J. Chupungco i ”Baptism, Marriage, Healing, and Funerals: Principles and Criteria for Inculturation” i Anita Stauffer (red.), *Baptism, Rites of Passage, and Culture*, LWF Studies, Lutheran World Federation, Genève 1998, s. 51f.

²⁷³ Gordon W. Lathrop, *Holy Things. A Liturgical Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1998 (1993), s. 27ff.; cf 80f.; jfr Gordon W. Lathrop, *Holy People. A Liturgical Ecclesiology*, Fortress Press, Minneapolis 2006 (1999), s. 176ff. och *Holy Ground. A Liturgical Cosmology*, Fortress Press, Minneapolis 2006, s. 30ff.; 118.

även att resonera kring olika möjliga tolkningar. I anslutning till avhandlingens centrala begrepp använder jag här begreppen exkluderande och icke-exkluderande för olika tolkningar av dopets betydelse för relationerna mellan döpta och inte döpta.

Analys av dopordningarna

Hur uppfattas i dopordningarna den gemenskap som dopet inbjuder till? Hur konstrueras implicit relationen mellan döpta och inte döpta?

Dop som icke-exkluderande gemenskap

I HB 86 lyder dopbönen alternativ ett:

Föd *dem* till ett nytt liv i Kristus och förena *dem* med ditt folk.²⁷⁴

Även om den omedelbart föregående bönen talar om dem som genom dopet ska renas från ”syndens skuld”, ett begrepp knutet till den teologiska traditionen om arvsyndens, finns ingen omedelbar tolkning av innebörden i uttrycket ”ditt folk.” Lika lite som i FN:s konventionstexter framgår någon explicit definition av vad som konstituerar ett folk eller vad som menas med användningen av just detta begrepp. Svenska kyrkans historia som tolkningskontext innehåller en stark koppling dels till luthersk teologi och dels till sambandet mellan dop och nationalitet i t.ex. det teologiska arvet från J.A. Eklund (1863–1945) och i den kyrkopolitiska historiska kopplingen mellan stat, kyrka och folk.²⁷⁵ Mitt syfte här är emellertid inte att fastslå en historisk tolkning av begreppet ”folk” i Svenska kyrkan, utan att söka efter

²⁷⁴ HB 86, s. 171. Jfr hur Svenska kyrkan enligt inledningen till kapitel 19 om dopet i *Kyrkoordningen*, KO, förklarar dopets innebörd: ”Dopet är ett sakrament, vilket betyder att det är en helig handling instiftad av Jesus Kristus. Dopet sker alltid med vatten och i Faderns, Sonens och den heliga Andens namn. Genom jordiska medel får människan del i Guds rike. I en ny födelse tas människan ut ur syndens och dödens sammanhang och förenas med Jesus Kristus för att med honom och hans folk dela korssets och uppståndelsens liv. Dopet är en engångshandling, vid vilket Gud treenig tar upp människan i sin gemenskap och för henne in i sin kyrka och församling. Dopet sker därför vanligen i församlingens gemensamma gudstjänst. Samtidigt har dopet betydelse för hela livsvägen: varje dag får den som döpts leva i sitt dop och gå genom död till liv, från ofrihet till frihet. Genom dopet har människan fått Guds nåd, en nåd som bär henne hela livet och genom döden. Kyrkans uppdrag är att alla människor skall nås av erbjudande om dop. Såväl barn som ungdomar och vuxna kan ta emot dopet. Det är församlingens uppgift att ombesörja att dopundervisning sker. Faddrar kan också utses för att tillsammans med de närstående ta ett särskilt ansvar för den döptes fostran till människa och kristen. Dopet kan senare bekräftas i församlingens gemenskap, vid konfirmation och annan gudstjänst där dopet aktualiseras.”

²⁷⁵ Kjell Blücker, *The Church as Nation: a Study in Ecclesiology and Nationhood*, Lang, Frankfurt am Main, 2000. Jfr Hans Börje Hammar, *Personlighet och samfund. J.A. Eklund och hans tillflöden*, Gleerups, Klippan 1971 och Ragnar Ekström, *Gudsfolk och folkkyrka*, Gleerups förlag, Lund 1963.

möjliga teologiska resurser i dopordningar och dopliturgier till en trovärdig teologi.

En läsning av begreppet folk som åsyftande de döpta och den gudstjänstfirande församling som samlas i Kristi efterföljd är den kanske troligaste tolkningen. En sådan tolkning skulle kunna harmoniera med det nytestamentliga bruket av termen *laos*.

I Nya testamentet finns åtminstone fem termer för folk: *laos*, *ochlos*, *ethnos*, *dēmos* och *oikos*. I *laos* ligger tyngdpunkten på det utvalda och gudstjänstfirande folket. I *ochlos*, som förekommer minst 120 gånger i Nya testamentet, åsyftas det utsatta, medfarna folket, medan *ethnos* betecknar den kulturella gemenskapen, jämför etnicitet. Ordet *dēmos* förekommer enbart två gånger och då snarast i betydelsen av folksamling, folkhop. Substantivet *oikos* används om hus och i överförd mening om hushåll, familj och formar roten i *oikoumenē* som betecknar hela den bebodda världen.²⁷⁶

I den så kallade dopbefallningen som citeras i handboksordningen förekommer begreppet folk i den kulturella tolkningen och då förekommer begreppet enbart i pluralis: *ethnē* och i sammanställningen *alla* folk (Matt.28:18–20). Det är därför en rimlig tolkning att begreppet folk i dopordningen HB 86 som har Gud som subjekt inte bäst kan tolkas som åsyftande det svenska folket eller en nationell eller monoetnisk gemenskap. Dopbefallningens användning av begreppet folk visar att dopet tidigt tolkats som en internationell och kulturöverskridande angelägenhet. I Nya testamentet bryts det etniskt exklusiva mot en gemenskap som innefattar alla folk. Jag är medveten om att den tolkning av svenska folket som ett Guds folk som J.A. Eklund kommit att representera här kan stå i motsättning mot tolkningen av ”folk” som den gudstjänstfirande gemenskapen över hela världen men jag menar att en tolkning av bönen ”förena dem med ditt folk” som begränsas till ett nationellt folk här gör motstånd genom de andra referenser som finns i handboksordningen.²⁷⁷ En tolkning av dopet som en tillhörighet till en universell gemenskap som inte utestänger någon kan stödjas av en icke-exkluderande tolkning av begreppet folk i bönen i handboksordningen i HB 86. En sådan tolkning skulle kunna stödjas av att förslaget till välkomnande lyder:

(NN,) vi välkomnar er i Guds familj och tar emot er med kärlek och förväntan.²⁷⁸

²⁷⁶ Carl Axel Aurelius och Edgar Almén, Teologisk utvärdering av Svenska kyrkans bekännelsearbete 1983–1993, *Svenska kyrkans utredningar 1996*:3, Uppsala 1996, s. 58ff.

²⁷⁷ Se Hans Börje Hammar, *Personlighet och samfund. J.A. Eklund och hans tillflöden*, Verbum, Klippan 1971 s. 258ff. Jfr Kjell Blücker, *The Church as Nation: a Study in Ecclesiology and Nationhood*, Lang, Frankfurt am Main, 2000.

²⁷⁸ HB 86, s. 174.

I en icke-exkluderande tolkning skulle en argumentation kunna föras kring begreppet ”Guds familj” på följande sätt. Det finns ingen familj som är större än Guds familj i den språktradition som dopet står. De monoteistiska religionstraditionerna har med sin tro och sitt språk för den Enda Guden gett olika bidrag till vittfamnande universalitet långt innan Nationernas förbund eller Förenta Nationerna fanns. Uttrycken ”ditt folk” och ”Guds familj” i HB 86 står i den traditionen och kan därför uppfattas icke-exkluderande. Begreppet folk och ditt folk i HB 86 skulle kunna åsyfta Guds folk i betydelsen alla döpta eller i en mera universalistisk tolkning: mänskligheten eller som Nya testamentet uttrycker det: *oikoumenē*.²⁷⁹

En kompletterande tolkning vore att tyda termen folk i HB 86 som åsyftande Guds sårbara, utsatta folk i linje med den rika förekomsten av *ochlos* i Nya testamentet. En befrielseologisk läsning av dopordningen skulle t.ex. kunna lyda: Den gemenskap som i handboksordningen uttrycks med ditt folk kan vara de sårbara, utsatta människornas gemenskap som överskrider alla barriärer av etnicitet, socialgrupp, kön, sexuell orientering, funktionshinder, ja t.o.m. religion. Med en sådan läsning är religionsbegreppet en modern konstruktion som inte motsvaras av Jesu förhållningssätt till människor med olika bakgrund med avseende på andlig tradition.²⁸⁰

Går vi till dopordningen som används i Alingsås, Skara stift, understryks även där möjligheten av icke-exkluderande tolkningar av den gemenskap som den döpta tillhör som också skulle kunna betecknas som trinitarisk. I introduktionsorden till dopbefallningen i ADO säger prästen att den på samma gång ger uttryck för löfte om Jesu närhet och en gemenskap över alla gränser:

Låt oss lyssna till Jesu ord om dopet. De ger uttryck för ett löfte om Jesu närhet och ett syskonskap över alla gränser.²⁸¹

Här uttrycks tydligt att syskonskapet är universellt och kanske t.o.m. kosmiskt. Hur Guds relation till hela mänskligheten uppfattas framgår också av dopbönen:

Levande Gud, du låter människans liv få sin början i vatten. Varje varelse på jorden bjuder du vatten till liv, till rening, till att släcka törst.²⁸²

²⁷⁹ Jfr Wilfrid Stinissen: ”Att människan är skapad till Guds avbild, till att bli lik Gud, betyder att hon är den punkt där himmel och jord rör vid varandra. När Gud skapar människan stiger Gud själv in i sin skapelse.” Wilfrid Stinissen, *Sann människa. En bok om skapelse och helighet*, Libris förlag, Falun 2007, s. 45. Jfr ”Vi är bundna vid Kristus inte bara genom vårt dop utan genom att vi är skapade, helt enkelt genom att vi är till.” (ibid., s. 131).

²⁸⁰ Se t.ex. Wesley Ariarajah, *Bibeln och människor av annan tro*, Proprius, Stockholm 1988.

²⁸¹ ADO, s. 2.

²⁸² ADO, s. 3.

Här ingår mänskligheten i en gudsgemenskap med alla varelser som behöver vatten för sin överlevnad, en livsgemenskap som överskrider begreppet mänsklighet. Denna livsgemenskap inkluderar hela skapelsens vattenberoende gemenskap. Domet tolkas i ADO i harmoni med och inte i konflikt med denna världsvida törstande gemenskap. Domet som konstitutivt för gemenskap inbegriper en gemenskap där skapelsen innefattar mänskligheten och där skapelse och frälsning inte ställs mot varandra eller exkluderas av varandra. Jag har valt att kalla en sådan tolkning av den gemenskap som domet konstituerar för trinitarisk. Gud som skapar, befriar och ger liv beskrivs inte i strid med sig själv. Guds handlande i domet motsäger inte Guds handlande som den som skapar, älskar och ger liv utan snarare understryker Guds handlande som den som verkar bland alla folk och i hela skapelsen. Både HB 86 och ADO kan här tolkas som att ge förord åt en icke-exkluderande tolkning av relationen mellan döpta och inte döpta medan ADO har en starkare trinitarisk tolkning av relationen döpta och inte döpta.

Dop som exkluderande

Uttrycken ”ditt folk” och ”Guds familj” i HB 86 skulle även kunna tolkas som att alla döpta inte bara tillhör utan också exklusivt konstituerar Guds folk och Guds familj. Folk i betydelsen av *laos*, det utvalda, gudstjänstfirande folket skulle kunna tolkas på detta sätt. Den sats som tillskrivs Cyprianus – *Ingen frälsning utanför kyrkan* – skulle kunna tyda på en sådan plausibel tolkning liksom i den lutherska traditionen den Augsburgska bekännelsens artikel II som här citeras i sin helhet:

Om arvsynden. Vidare lära de (åsyftar inledningens ”våra kyrkor lära endrätigt”), att efter Adams fall alla människor, som fötts på naturligt sätt, födas med synd, det vill säga utan fruktan för Gud, utan förtröstan på Gud samt med ond begärelse, och att denna sjukdom eller arvsynd verkligen är synd, som medför fördömelse och bringar evig död även nu, åt dem, som icke födas på nytt genom domet och den helige Ande.

De fördöma pelagianerna och andra, som förneka, att arvsynden är synd, och för att förringa den ära, som tillkommer Kristi förtjänst och hans välgärningar, påstå, att människan genom förnuftets egna krafter kan rättfärdiggöras inför Gud.²⁸³

Även om tillägget ”... och den helige Ande” jämte domet öppnar för en yttersta syftning på Guds fria handlande i domet såväl som utanför domet i vatten har dessa traditionens ord kunnat tolkas i enlighet med Cyprianussatsen om ”extra ecclesiam nulla salus” och som att den som inte är döpt inte är frälst och därför inte tillhör Guds folk eller Guds familj och ännu mer: fördömelse och evig död väntar dem som inte är födda på nytt genom domet i

²⁸³ SKB, s. 57.

vatten och i den helige Ande. Confessio Augustana artikel II tolkad genom orden om ingen frälsning utanför kyrkan är ett explicit uttryck för en exkluderande hållning där frälsning inte kan uppnås utanför den egna troshållningen. Så långt som Svenska kyrkan inte tagit avstånd från Confessio Augustana artikel II är en exkluderande tolkning av dopets innebörd för gemenskapen mellan döpta och inte döpta en fullt möjlig tolkning.

Sitt starkaste historiska belägg har denna tolkning i de tvångsdop som genomförts i samband med kolonisationsprocesser och övergrepp mot andra folk.²⁸⁴ Sin mildaste form har denna tolkning i den oro som föräldrar och församling har kunnat känna inför barn som levit i kristen tradition men som av olika anledningar inte har kunnat döpas innan de har dött eller skulle kunna dö.²⁸⁵ En indikation på en nyorientering i förhållande till en exkluderande hållning är det officiella Romersk-katolska dokument som reflekterat över limbo – ett uppfattat mellantillstånd mellan död och helvete/himmel – för barn som dör odöpta.²⁸⁶ Även nutida ekumeniska sammanhang förhåller sig med viss försiktighet till frågan om frälsning i relationerna mellan människor av olika tro. Kyrkornas världsråd påvisar en skrivning som lyder: Frälsningen tillhör Gud.²⁸⁷

²⁸⁴ Frank S. Senn, *The Witness of the Worshipping Community. Liturgy and the Practice of Evangelism*, Paulist Press, New York/Mahwah 1993, s. 73, som nämner ett massdop i floden Rhen under vapenhot och på order av Karl den Store. Dick Harrison återger Erikskrönikans berättelse om kristnandet av bland andra tavasterna troligen under 1200-talet. Hedningar som lät döpa sig fick behålla liv och egendom, i annat fall dödades de. Se Dick Harrison, *Gud vill det! Nordiska korsfarare under medeltiden*, Ordfront förlag, Stockholm 2006, s. 429. Även 1686 års svenska kyrkolag förutsatte att alla svenska medborgare var döpta. Denna gick tillbaka på den medeltida kyrkorätten och landskapslagarna som statuerade doptvång. Se Sven-Erik Brodd, *Dop–Kyrka–Struktur*, Bokförlaget Pro Veritate, Uppsala 1980, s. 19.

²⁸⁵ Färdkamrater SN 7, förvaras i box ”Prästers färdkamrater i dopets kontext. Uppsala stift hösten 2007. AK Hammar”, hos författaren. Jfr också förekomsten av en särskild ordning ”Dop i krissituation” i *Den svenska kyrkohandboken*, Del I, Den allmänna gudstjänsten och De kyrkliga handlingarna, Antagen för Svenska kyrkan av 1986 års kyrkomöte, Verbum, Stockholm 1987 respektive ”Nöddop och dess bekräftelse” i *Den svenska kyrkohandboken*, Stadfäst av Konungen år 1942, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1942.

²⁸⁶ International Theological Commission, The Hope of Salvation for Infants who die without being baptised http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfait... 2008-09-26. Jfr Nostra aetate – Andra vaticankonciliet deklARATION om de icke-kristna religionerna den 28 oktober 1965 och andra dokument om Guds närvaro och frälsning i andra religioner, Kaj Engelhart (red.), *Kyrkan och religionerna. Katolska grunddokument*, Veritas förlag, Malmö 2005. En möjlig tolkning av anledningen till förekomsten av begreppet ”limbus infan-torum” är att det stred mot många människors moraliska känsla också under medeltiden att barn som dog odöpta kom till helvetet eller fördöms. Ett mellantillstånd med möjlighet till en lyckligare utgång uppfattades därför i ”limbus infan-torum”. Se *St. Thomas Aquinas Summa Theologica*, volume IV, transl. by Fathers of the English Dominican Province, Christian Classics, Allen Texas 1981 (1911, rev. 1920, rev. 1948), fråga 68 artikel III om sakramentet, s. 2394.

²⁸⁷ Ecumenical Consideration for Dialogue and Relations with People of Other Religions. Taking stock of 30 years of dialogue and revisiting the 1979 guidelines, WCC Publications, Geneva 2003, s. 9 #17: ”Salvation belongs to God”. Jfr Nostra aetate – Andra vaticankonciliet

Dopbefallningen om makt och frihet

För tolkningen av relationen mellan döpta och inte döpta är det av vikt om dopet är något som mottas med tvång eller med frivillighet. Ett inte alldeles lättolkat uttryck för relationen kyrka och mänsklighet är den inte i dopordningarna men väl i traditionen den så kallade dopbefallningen eller missionsbefallningen, Matteus 28:18–20, som läses i både HB 86 och ADO.

Åt mig har getts all makt i himlen och på jorden. Gå därför ut och gör alla folk till lärjungar: döp dem i Faderns och Sonens och den heliga Andens namn och lär dem att hålla alla de bud jag har gett er. Och jag är med er alla dagar till tidens slut.

Användandet av denna bibeltext på ett obligatoriskt sätt i båda dopordningarna understryker dess betydelse, dock inte därmed hur bibeltexten ska tolkas. När jag nu gör en utvikning i tolkningshistorien av denna text är det för att undersöka om användandet av texten i dopordningarna är öppen för flera tolkningar.

Uttrycket dopbefallningen visar på att texten ofta tolkats som en tidig motivation för dop i kristen tradition. Uttrycket missionsbefallningen tyder på att döpande och lärande antas angå även andra än de redan döpta och lärande. När Matteus 28:18–20 finns kvar i såväl HB 86 som i ADO tyder det på att här finns ett av traditionens bidrag så starkt förbundet med dophandlingen att det tas för självklart.

Jesus framträder i denna bibeltext med anspråket ”Mig är given all makt i himmelen och på jorden.” Hur ska Jesu – och här den tidiga kyrkans – anspråk på makt och på Guds makt tolkas? Jag är medveten om att dessa ord i dop- eller missionsbefallningen kan leda tankarna så väl till kolonialism och korståg och tvångsdop som till betonande av kulturens sprängkraft i arbetet för befrielse och ett kristet bidrag till humaniseringen av det mänskliga. En läsning av denna text kan göras i fruktan för den som har all makt och i förtröstan, okritiskt eller kritiskt. Jag noterar att makt inte behöver tolkas som möjlighet att *tvinga* någon att göra något även om hon/han inte samtycker, som vissa samhällsvetenskapliga perspektiv tycks ge vid handen, utan makt

ets deklARATION om de icke-kristna religionerna den 28 oktober 1965 och andra dokument om Guds närvaro och frälsning i andra religioner, Kaj Engelhart (red.), *Kyrkan och religionerna*. Katolska grunddokument, Veritas förlag, Malmö 2005, s. 17–27. Svenska kyrkans förhållande till människor av annan tro har enbart behandlats mera utförligt i förhållande till judendomen, se dokumentet *Guds vägar. Judendom och kristendom. Ett inomkyrkligt samtalsdokument*, Svenska kyrkan, Uppsala 2002. Några dokument har tagits fram om relationen mellan islam och Svenska kyrkan, dock ej på den officiella kyrkomötesnivån. Jfr De dopordningar som särskilt infördes i 1693 års handbok under rubriken ”Om Judars, Morianers och Hedningars dop” fanns i olika form med till och med 1917 års handbok. Då medgav den judiska dopkandidaten att han/hon ”hittills har vandrat utan att känna Gud, såsom han har uppenbarat sig genom sin Son, vår Herre, Jesus Kristus” medan muslimen och hedningen angav att de ”vandrat i mörker och villfarelse”. Carl Henrik Martling, *Svensk Liturgihistoria*, Verbum, Borås 1992, s. 283f., 291f.

kan tolkas som makt *till* snarare än makt *över*, som en möjlighet och en förmåga att tillsammans förändra och påverka något. Denna förståelse av makt kan inom feministisk befrielsesteologi förstås som ”medmakt”, på engelska *co-powering*.²⁸⁸ Att tvångsdöpa någon, dvs. att döpa någon mot hennes/hans vilja är uteslutet i en sådan förståelse av makt. I den svenska kontexten tvingas knappast någon till dop som inte frivilligt bett om det. Hur är det då med den som är för liten att uttrycka sin egen vilja och där föräldrar går in med sin vilja vad gäller barnets dop eller inte dop, tillhörighet eller inte tillhörighet till kyrka? I Svenska kyrkans senare tradition utgör konfirmationen en bekräftelse av dopet i en ålder då den som döpts tidigt i sitt liv efteråt kan bekräfta och få bekräftat innebörden i vad som skett. Samtidigt har praxis med dop av barn med frågan om barnets mänskliga rättigheter och rätt till religionsfrihet att göra. Hur förhåller sig dopbefallningen och mänskliga rättigheter till varandra?

Dop- eller missionsbefallningen talar inte om en lärandegemenskap enbart relaterad till individer utan till ”alla folk”. Här framträder vårt samtidsrum i jämförelse som präglad av ett mindre kollektivt tänkande och med fokus på individen snarare än på folkgrupper. En dopteologi som vill vara trovärdig i Svenska kyrkans sammanhang med dess starka fokus på individens integritet behöver förhålla sig till frågan om det moraliskt försvarliga att döpa barn som är för små att svara för sig själv huruvida de önskar bli döpta eller inte. Kontextskiftet från traditionens kollektiva identitet till samtidens individfokusering kan inte lämnas obearbetad. I samtidsrummet med det svenska samhällets åtminstone verbalt uttalade respekt för den personliga integriteten accentueras frågan om det är rätt att döpa barn som är för små för att kunna ge sitt eget samtycke till en dophandling. Såväl Karl Barth som Oscar Cullman (1902–1999) har, med olika resultat, behandlat frågan om barndop i relation till Nya testamentets praxis och teologi.²⁸⁹ Frågeställningen om dop av barn som är för små att ge sitt direkta samtycke till dop vill jag här belysa med hjälp av reflektionen att ett barn inte kan växa upp utan att påverkas av någon tolkningsgemenskap i samtidsrummet. Samhälle och kultur finns som barnets omvärld innan barnet gjort något medvetet val av dessa tolkningsgemenskaper. Föräldrar påverkar sina barn på en mångfald sätt i valet av vilka värden och mänskliga umgängesregler som ska vara normerande i familjen. Det är i det svenska samtidsrummet ett reflekterat eller oreflekterat

²⁸⁸ Anna Karin Hammar i ”Transforming Power. Understandings of Power in Feminist Liberation Theologies”, licentiatavhandling i systematisk teologi vid Lund universitet 1994 (opublicerad). Jfr en sammanfattning av avhandlingen i Anna Karin Hammar i ”Understandings of Power in Feminist Liberation Theologies” i *Feminist Journal of Religion*, Sheffield, No. 2 1995.

²⁸⁹ Karl Barth, *Det kristna dopet*, Westerbergs, Stockholm 1949 (ursprungsföredraget i *Die kirchliche Lehre der Taufe* hållet 1943 i Schweiz), med en stark kritik av barndopet och Oscar Cullmans svarsskrift, *Nya Testamentets lära om dopet. Vuxendop och barndop*, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1952 (översättning av Erik Beijer från *Die Tauflehre des Neuen Testament* (1948)).

val av föräldrar och närstående vilken eller vilka tolkningsgemenskaper som barn bör inlemmas i vad gäller deras religiösa och kulturella hemhörighet. Barnets dop och barnets delaktighet i olika religiösa gemenskaper från tidig ålder kan tolkas som del av praktiserandet av barnets mänskliga rättigheter i betydelsen av rätten till andlig utveckling.²⁹⁰ Alla barn är del av tolkningsgemenskaper. Inga föräldrar kan hindra eller vill hindra sina barn från detta. Frågan gäller snarare vilka tolkningsgemenskaper som föräldrar ska eftersträva för sina barns uppväxt. En tolkningsgemenskap som skänker barnet hennes mänskliga rättigheter inklusive rätten till andlig utveckling och mognad är väl förenlig med respekt både för människans personliga integritet och hennes andliga rikedom. Religionsfrihet är frihet inte bara från religion utan också till religion. Det är även värt att understryka att det handlar om individers rättigheter, inte religioners.²⁹¹

En annan tolkningsväg i förhållande till dopbefallningens omfattande anspråk tonar fram i ett exegetiskt tolkningsbidrag från R.E.O. White som hävdar att dopbefallningen kan läsas som att endast lärjungar och inte alla människor i alla folk kallas att bli döpta:

A change of gender in the objects of the verbs [make disciples ... baptize ... teach] suggests that while the discipling is applied to 'all nations', the baptizing and teaching is for those [disciples] who accept the discipling: the gospel is for all, baptism for disciples.²⁹²

Många kyrkor har motiverat sin doppraxis just med dopbefallningen. Dopbefallningen visar på att dopet sker på Kristi uppdrag. I luthersk tradition och i Kyrkoordningen för Svenska kyrkan ges Kristi instiftande av dopet stor betydelse liksom att dopet sker i Faderns, Sonens och den heliga Andens namn.²⁹³ Det R.E.O. White gör här är att öppna för ett mera avslappnat förhållande till dopet. Det är inte troligt, med Whites tolkning, att den tidiga kyrkan uppfattat Kristi önskan som att alla människor ska bli döpta. Däremot ska alla få höra evangeliet, de goda nyheterna om Gud som skapar, älskar och ger liv. En sådan tolkning av dopbefallningen som R.E.O. White gör

²⁹⁰ Christina Berglund, *Vilken färg har vinden? Om barns roll och rätt i kyrka och samhälle?* Verbum, Stockholm 1999, s. 44f. Jfr Barnkonventionen.

²⁹¹ För en djupare analys se Maria Klasson Sundin i "Barnets religionsfrihet – eller föräldrarnas?" i Johan Modée och Hugo Strandberg, *Frihet och gränser. Filosofiska perspektiv på religionsfrihet och tolerans*, Brutus Östlings bokförlag Symposion, Eslöv 2006, s. 115–138.

²⁹² R.E.O. White, *The Biblical Doctrine of Initiation: A Theology of Baptism and Evangelism*, Eerdmans, Grand Rapids 1960, s. 127 n. 3.

²⁹³ Kyrkoordningen uppfattar dopet som instiftat av Jesus Kristus: "Dopet är ett sakrament, vilket betyder att det är en helig handling instiftad av Jesus Kristus. Dopet sker alltid i vatten och i Faderns, Sonens och den heliga Andens namn." Inledningstexten om dopet i 19 Kap. Dop i KO, s. 290; I Luthers Stora katekes hänvisar Luther till Matt. 28:19 och till Mark. 16:16 och understryker att dopet sker på Guds befallning och instiftelse och att dopet är "... av Gud själv instiftat, samt att det är av honom allvarligt och strängt påbjudet, att vi måste låta döpa oss eller eljest gå miste om saligheten." SKB, s. 472.

med hjälp av nytestamentlig språkargumentation bereder väg för respektfull öppenhet i relation till människor av olika tro och övertygelse. Kristna behöver med en sådan tolkning av Matteus 28:18–20 inte känna sig förpliktade att tänka att det kristna dopet alltid skulle vara det bästa att erbjuda en annan människa. Med denna tolkning skapas utrymme för genuin respekt för människor av olika tro och övertygelse också från människor som tar Matteusevangeliets tankar om dopet på allvar. Samtidigt måste invändningar göras, inte mot intentionen i tolkningen men väl mot dess nytestamentliga bärkraftighet. Jag har inte kunnat finna motsvarande tolkning hos några andra exegeter varför tolkningsunderlaget är sprött i historisk mening. Det är förmodligen inte den troligaste tolkningen av Matteus 28:18–20 som R.E.O. White gör sig till talesman för. Samtidigt är själva förekomsten av argumentationen en indikation på en brottnings med tolkningen av traditionen som ställer viktiga teologiska frågor. Även om Matteusevangeliets kristna uppfattade Jesu ord som ett universellt erbjudande av dopet till alla människor, kan en nutida teologi bejaka erbjudandet av dopet till alla utan att kränka andra människors religiösa eller ideologiska självförståelse?

Även om materialet här är för begränsat för en mera uttömmande analys av dopbefallningens anspråk om makt och frihet är det trots allt tydligt att flera tolkningar av dopbefallningen gör motstånd mot en exkluderande läsning. Vare sig det är analysen av makt som förutsätter frivillighet och samtycke eller det är det universalistiska anspråket som tonas ned så tyder tolkningsalternativen på att arbete pågår i den kyrkliga kontexten med en förståelse av dopbefallningen som tar hänsyn till närvaron av många uppenbart olika och lika trostraditioner. Det tolkningsarbetet är i sig ett tecken på respekt för människor av olika och lika trostraditioner och övertygelser. Ett resultat av analysen av dopbefallningens förekomst i dopordningarna skulle därför kunna vara att tolkningen kan hållas öppen beroende av kontext och att en exkluderande tolkning inte är a priori given med återopande av Matteus 28:18–20 i dopordningar och dopliturgier.

Guds rike

Ett annat begrepp i dopordningar och dopliturgier som kan stödja en icke-exkluderande läsning av den gemenskap som dopet manifesterar är uttrycket ”Guds rike”. Både i HB 86 och ADO förekommer läsning av Evangeliet om Jesus och barnen, Markus 10:13–16, här citerad med orden som tillskrivs Jesus:

Låt barnen komma till mig och hindra dem inte: Guds rike tillhör sådana som de. Sannerligen, den som inte tar emot Guds rike som ett barn kommer aldrig dit in.²⁹⁴

²⁹⁴ HB 86, s. 168, ADO.

Ett antal tolkningar av betydelsen av referensen till Guds rike i dopordningarna är möjliga. Guds rike kan kontrasteras mot andra riken som inte värnar liv i gemenskap med Gud, människor och skapelse. Guds rike kan tolkas som en eskatologisk vår som springer fram i en gammal och frusen världsvinter. Med tydlighet framgår att där Guds välde råder, där har barnen en självklar och tongivande plats. Rollerna är ombytta. Det är inte barnen som ska bli som de vuxna utan vuxna som kallas att bli som barn. I ADO understryks barnens självklara pondus i den gemenskap som dopet manifesterar genom att ytterligare en evangelietext om barn läses, nämligen Markus 9:33b–37:

Jesus frågade de tolv: 'Vad var det ni talade om på vägen.'
 De teg, för på vägen hade de tvistat om vem av dem som var den störste.
 Han satte sig ner, kallade på dem och sade:
 'Om någon vill vara den främste måste han bli den ringaste av alla och allas tjänare.' Så tog han ett barn och ställde det framför dem, lade armen om det och sade: 'Den som tar emot ett sådant barn i mitt namn, han tar emot mig.
 Och den som tar emot mig, han tar inte emot mig utan den som har sänt mig.'

Texterna om Guds rike och barnen understryker inte bara betydelsen av begreppet Guds rike utan också barns betydelse för upplevelsen av gudsnärvaro och gudsmöte. Traditionellt inom Svenska kyrkan har dopet – enkelt uttryckt – uppfattats som en väg för barnen att komma till Gud. Här bryts den traditionella uppfattningen mot två evangelietexter som tycks vända upp och ned på perspektiven: att ta emot barn är att ta emot Gud.

Analys av dopliturgierna

Materialet med dopliturgier ger inte många gensvar på problemområdet relationen döpta och inte döpta. Anledningen till detta har jag redogjort för ovan, men jag återupprepar att dopordningarna och dopliturgierna inte är utformade med denna fråga som bakgrund varför jag måste söka efter implicita förståelser av relationen mellan döpta och inte döpta. I en av dopliturgierna 86 inträffade emellertid en händelse som föranledde prästen att utveckla sin syn på den större gemenskap som dopet är ett uttryck för.

Världsvid kyrka

I en stola från Latinamerika hade en av dogästerna tyckt sig känna igen de samiska färgerna. Prästen fångar upp detta under avslutandet av dogudstjänsten, som äger rum i en trädgård där dialogen är lätt att föra:

Jo, det är samma färger, ja. Och då handlar det om ursprungsbefolkningar. Det handlar om Sveriges och så handlar det om Sydamerikas, Latinamerikas ursprungsbefolkningar. Och så är det kristna i Guatemala som vävt och gjort de här stolorna, som det kallas. Och då tänker jag också hur vi på det viset

knyts samman i den stora världsvida gemenskapen. I globalisering talar vi om idag för kyrkan finns ju här i det globala, det är Sydamerika och det är vårt norra Sverige, Lappland och samebefolkningen med andra. Och vi får höra ihop. Oavsett om vi kommer från Borås eller Gävle eller vart vi är. Det är den stora Kristi världsvida kyrka, och det är till den vi döps.²⁹⁵

I denna tolkning av en stolas betydelse framträder den världsvida gemenskapen starkt och hur en lokal gemenskap ingår i en världsvid. Det blir påtagligt hur Kristi världsvida kyrka kan uppfattas som ett tecken för en världsvid gemenskap utan gränser som markerar exklusivitet i förhållande till andra gemenskaper. Uttrycket "världsvid kyrka" kan självfallet uppfattas som ett distinkt särprojekt i förhållande till andra religionsfamiljer och andra nationsöverskridande gemenskaper, en gemenskap av alla de döpta över hela världen och då enbart de döpta. I prästens kämpande i DL II med hur den världsvida gemenskapen ska förklaras finns användandet av traditionens uttryck en "världsvid kyrka" och samtidigt en öppning mot en större och vidare tolkning av gemenskap än vad en kristen sargenskap skulle kunna antyda. Vad som här menas med uttrycket "världsvid kyrka" är inte entydigt. En icke-exkluderande läsning skulle kunna vara att prästen i dopliturgin använder uttrycket en "världsvid kyrka" för en världsvid gemenskap utan religionsgränser i paritet med hur begreppet kyrkogård ibland används som begrepp för begravningsplats även när den omfattar andra religionstillhörigas gravar. "Världsvid kyrka" som människor döps in i skulle i denna förståelse kunna vara ett begrepp för en universell gemenskap utan sociala, kulturella eller religiösa skrankor uttryckt med hjälp av en partikulär kristen referensram. Prästen i vår dopliturgi som står i sin kyrkas tolkningstradition och använder sin tradition i mötet med andra traditioner till att göra en öppen tolkning av begreppet "världsvid kyrka" eller åtminstone en tolkning som inte kontrasteras som motsats eller exkludering i förhållande till ursprungsbefolkningarnas gemenskap. Det finns ingenting i begreppet "världsvid kyrka" förstådd på detta sätt som exkluderar andra trossamfund, religionsfamiljer och gemenskaper. Samtidigt kan invändningar göras. När prästen explicit talar om "Kristi världsvida kyrka" uppstår frågan om respekten för andras religiösa integritet. Det är mycket troligt att andra trosbekännare än kristna inte uppfattar sig som inkluderade i uttrycket "Kristi världsvida kyrka". Av den anledningen såväl som av andra anledningar som har mera med en exkluderande tolkning av dopets betydelse att göra uppkommer frågan huruvida respekten för andras rätt att definiera sig själva gör alla universella och universalistiska anspråk omöjliga?

²⁹⁵ DL II.

B. Destruktionen och arvsynden

Destruktionen är det tema i denna avhandling som avspeglar störst komplexitet. De stora frågorna om ont och gott, liv och död, synd och lidande, förtryck och orättvisor, nöd och utsatthet, utnyttjande och svek, är bara möjliga att närma sig utifrån en egen position, som med nödvändighet är begränsad, tvetydig och kontextuell. I mitt samtidsrum det svenska kultursamhället finns som framgick av kapitel två en stor misstro mot begreppet synd. I Kay Pollaks film ”Så som i himmelen” säger prästfrun i protest mot sin man kyrkoherden och den förkunnelse hon hört:

Gud förlåter inte, för han har aldrig fördömt.²⁹⁶

Kay Pollak berättar i en intervju att han skrivit filmen för att få ett sammanhang till denna centrala replik.²⁹⁷ Kay Pollak fortsätter med att berätta om den kyrka där han själv blivit döpt och konfirmerad:

Tänk att man i generation efter generation har manglat på folk ett budskap som bara leder till att man inte kan älska sig själv. Det får oanade konsekvenser.²⁹⁸

När jag nu i Svenska kyrkans dopordningar och dopliturgier söker efter hur destruktions tolkas och hur Guds relation till destruktions och människors relation till destruktions skildras, är det med medvetenhet om den ansvarsfulla uppgiften och om komplexiteten som jag tar mig an denna uppgift. På min kontexts näthinna finns klimathotet, aidskatastrofen inte minst i södra Afrika, vårt svenska samhälles ohållbara ekologiska fotsteg, vår egen skörhet och en myckenhet av lidande – ojämnt och asymmetriskt fördelat så när som på döden, som kommer till oss alla om än inte i samma takt. Samtidigt finns denna utmaning från Kay Pollak och många med honom om att talet om destruktions i form av synd får den oönskade konsekvensen att människor inte kan älska sig själva och uppenbarligen inte känner sig älskade av en Gud som förlåter synder. Förlåtelsen uppfattas därmed inte som befriande utan snarare som påminnelse om en människas uselhet och brist. Kay Pollak säger:

Det är en nationalkatastrof att vi är fostrade att inte tro på oss själva, för bara genom att tycka om sig själv kan man bli en ansvarstagande människa. Så

²⁹⁶ ”Vi är fostrade till att inte tro på oss själva” i IDAG, Svenska Dagbladet, Agneta Lagercrantz, tisdagen den 22 juli 2008 s. 18.

²⁹⁷ Kay Pollak i ”Vi är fostrade till att inte tro på oss själva” i IDAG, Svenska Dagbladet, Agneta Lagercrantz, tisdagen den 22 juli 2008 s. 18–19.

²⁹⁸ Kay Pollak i ”Vi är fostrade till att inte tro på oss själva” i IDAG, Svenska Dagbladet, Agneta Lagercrantz, tisdagen den 22 juli 2008 s. 19.

fort vi värderar oss själva högt undviker vi situationer som är dåliga för oss.²⁹⁹

Jag använder Kay Pollak som ett exempel på att tal om destruktionsen i form av synd och arvsynd kan uppfattas som att kyrkan bekräftar att människor är usla snarare än upprättade, syndiga snarare än älskade.³⁰⁰ Samtidigt visar den stora förekomsten av destruktionsen i människors liv att frågorna om lidandet, det onda, orättfärdigheten inte med trovärdighet kan lämnas åt sidan. En utmaning i Svenska kyrkans kontext är därför att kunna möta destruktionsen så att människor känner sig bejakade och upplever livsmod. Finns det i dopordningar och dopliturgier teologiska resurser för en sådan livshållning?

För att ta reda på hur dopordningarna svarar mot grundfrågan ”hur människans förhållande till destruktionsen respektive Guds förhållande till destruktionsen uttrycks?” provar jag att jämte analysfrågorna även söka efter förhållningssätt som motsvarar mina tre centrala begrepp: monism, dualism och inkarnatorisk.

Analys av dopordningarna

Dualism

Inledningsorden i HB 86 lyder:

---Därför har han sänt sin Son, Jesus Kristus, för att rädda oss från det onda.³⁰¹

Upptaktsorden är den gemenskap som Gud vill med mänskligheten. Denna uttrycks genom att Gud sänt sin Son för människans räddning. Frågan infin- ner sig från vad som mänskligheten behöver räddas och svaret finns i samma sats: från ”det onda”. Temat utvecklas i ordningen som följer efter tackbön för barnen/barnet. I befrielsebönen ber prästen:

Gud, du som ensam räddar från allt ont, befria NN från mörkrets makt, skriv *hans* namn i Livets bok och bevara *honom* i ditt ljus, nu och alltid.³⁰²

²⁹⁹ Kay Pollak i ”Vi är fostrade till att inte tro på oss själva” i IDAG, Svenska Dagbladet, Agneta Lagercrantz, tisdagen den 22 juli 2008 s. 18.

³⁰⁰ Kay Pollak är troligen konfirmerad före 1986 års kyrkohandbok. En stor förändring har skett i Svenska kyrkans huvudgudstjänst från 1942 års handbok till 1986 års handbok. I 1942 års ordning brukades Olaus Petris syndabekännelse ”Jag fattig, syndig människa, som, med synd född, i alla mina livsdagar på mångfaldigt sätt har brutit emot dig ...” ofta. I 1986 års ordning har den fått en mera undanskymd plats. Se *Den svenska kyrkohandboken, Del I, Den allmänna gudstjänsten och De kyrkliga handlingarna*, Antagen för Svenska kyrkan av 1986 års kyrkomöte, Verbum, Stockholm 1987 och *Den svenska kyrkohandboken*, Stadfäst av Konungen år 1942, Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag, Stockholm 1942.

³⁰¹ HB 86, s. 167.

³⁰² HB 86, s. 169.

Här skildras ”allt ont” som det som Gud räddar från och Gud befriar från – eller snarare av prästen ombes att ”befria” dopbarnet från – ”mörkrets makt”. Helt tydligt finns här en dualistisk syn på Gud och det onda. Gud och det onda polariseras. Detta understryks av den underförstådda dikotomin mellan mörker och ljus. Mörkrets makt förutsätter som kontrast och polarisering ljusets makt, dvs. underförstått Guds makt. Gud sägs rädda från allt ont. Samtidigt garanterar inte prästen Guds befrielse av detta dopbarn från mörkrets makt eller det onda utan uttrycker sig med hjälp av verbformen imperativ, ”befria”, vilket kan gälla nuet såväl som framtiden. I beaktande av förarbetena till HB 86 framstår befrielsebönen som en möjlig, dock ej klart utsagd, reminiscens av arvsyndsläran. I dopet antas människan bli befriad från ”mörkret, främlingskapet, träldomen i syndens tjänst”.³⁰³ När förslaget till HB 86 lades fram sades inget om arvsynnen i motiveringen till befrielsebönen.³⁰⁴ Förhållandet till arvsynnen vad avser befrielsebönen i dopordningen HB 86 framstår härmed som oklart. Jag återkommer nedan till denna problematik.

Ett inkarnatoriskt förhållningssätt i HB 86

Den dualistiska syn på relationen Gud och det onda som framträder i HB 86, om än mildrad genom förbönen ”befria”, bryts på ett oväntat sätt mot vad som följer, nämligen korstecknandet då prästen säger:

Tag emot korsets tecken ... Jesus Kristus, den korsfäste och uppståndne, kallar dig att vara hans lärjunge.³⁰⁵

Hur hänger detta ihop? En Gud som sägs rädda från allt ont, som ombedes att befria från mörkrets makt och därefter tecknas barnet med tecknet av ett kors? Detta kan uppfattas som oväntat och med analysverktyget från Gordon Lathrop tolkas som ”broken myth”. Här bryts det dualistiska skeendet. Jag antar att här bryts den starka dualismen mellan Gud och det onda och en symbol och ett symbolhandlande införs som mera integrerar gott och ont i korset knutet till en underförstått närvarande Jesus Kristus, död och uppståndne, som kallar dopbarnet att vara hans lärjunge. Genom tecknandet med korsets tecken knyts barnets liv och Guds handlande i Jesus Kristus samman på ett – med avseende på relationen Gud, människa och destruktion – icke-dualistiskt sätt som jag här vill kalla inkarnatoriskt då det skiljer sig från ett monistiskt synsätt inte genom att ont och gott förs samman utan genom att motstånd mot ”det onda” fortfarande kan uttryckas. Genom det direkta tillta-

³⁰³ Svenska kyrkans gudstjänst, 1968 års kyrkohandbokskommitté, *SOU 1981:65*, Kyrkliga handlingar, s. 156.

³⁰⁴ Svenska kyrkans gudstjänst, band 8, Huvudgudstjänster och övriga gudstjänster. Kyrkliga handlingar, *Statens Offentliga Utredningar 1985:46*, 1982 års revisionsgrupp inom 1968 års kyrkohandbokskommitté, Stockholm 1985, s. 280f. Jfr s. 125ff.

³⁰⁵ HB 86, s. 169.

let och korstecknandet inkluderas barnets liv i berättelsen om Guds närvaro i Jesu Kristi liv. Därmed öppnas möjligheterna till en tolkningsnyckel av relationerna Gud, människa, destruktion, där varken människa eller Gud a priori är skilda vare sig från destruktionen eller från motståndet mot den. I denna gudsbild kan både Gud och människor ta miste medan kärleken som överflödande dimension i tillvaron kan ge både Gud och människor livsmod att bekämpa destruktionen i det egna maktområdet. I en sådan inkarnatorisk tolkning av förhållandet till destruktionen är inte Gud och människa varandras motsatser eller skilda åt med ett dikotomt förhållningssätt. Gud och människa skiljs åt, inte genom fundamental olikhet, utan genom likhet i skillnad. Gud är större. En inkarnatorisk gudsbild skiljer sig från en gudsbild där Gud görs stor genom att göra människorna små på flera sätt. Bland annat genom att människan i en inkarnatorisk tolkning ges ett betydande ansvar, förmåga till motstånd mot destruktionen, och förmåga till kärlek. Häri liknar människan Gud om än i en ringa omfattning. Någon form av ömsesidigt beroende föreligger mellan Gud och människa. Gud behöver människan för sin kärleks skull och också för att vara Guds medarbetare i och mot destruktionen och människan behöver Gud, hennes livskälla och livsmod och stöd i den egna sårbarheten och förmågan till destruerande handlingar.

Här i befrielsebönen och korstecknandet erbjuds ingen förklaring av det onda utan ett förhållningssätt: att vara lärjunge till Jesus Kristus, den korsfäste och uppståndne. Dock är detta korstecknande fakultativt, dvs. valfritt för den som leder gudstjänsten.

I befrielsebönen följt av korstecknandet framträder en möjlig motståndshållning till destruktionen genom förbindelsen av befrielsen från mörkrets makt med Jesu Kristi kors och uppståndelse. Uppståndelsen kan tolkas som den kristna traditionens gensvar på destruktionen: den som ger sig själv i kärlek kan inte destruktionen övervinna, utan nytt hopp uppstår i kärlekens spår, uppståndelse, och därmed nytt motstånd mot destruktionen. I befrielsebön och korstecknande är det Gud som är aktör och människan som är mottagare av Guds handlande. Samtidigt öppnas möjligheten för den döptas eget motstånd mot destruktionen i kallelsen att vara Jesu Kristi lärjunge. Dikotomin mellan Guds handlande och människans mottagande upphävs i förbönen för de nydöpta barnen enligt alternativ ett i HB 86:

Ge *dem* den inre styrka som bär också i livets svåra stunder.³⁰⁶

I denna förbön förutsätts barnen kunna lita till sin inre styrka även om denna ses som en gåva från Gud och inte som en autonom förmåga. Visionen som gestaltas i bönen är visionen av en relation mellan Gud och människa som ger inre styrka också i livets svåra stunder. Förbönen förklarar inte destruk-

³⁰⁶ HB 86, s. 174.

tionen, utlovar inte heller att den ska försvinna utan ber om ett förhållnings-sätt präglad av subjektskap byggt på relation.

Vid överlämnande av dopljus kan följande ord brukas enligt HB 86:

De är en påminnelse om Jesus som sade: Jag är världens ljus. Den som följer mig skall inte vandra i mörkret utan ha livets ljus.³⁰⁷

Återigen fattas det förklaringar av relationen Gud, det onda, människan. Vad som erbjuds är ett löfte om ett förhållningssätt till ”mörkret” i tillvaron genom att följa Jesus Kristus och så ha ”livets ljus”. Uttrycket kan tyda på en dikotom relation mellan ljus och mörker. Tolkad mot bakgrund av andra uttryckssätt i handboksordningen kan jag iakta en asymmetrisk och inkarnatorisk snarare än en dualistisk relation mellan mörker och ljus. Asymmetrin mellan mörker och ljus är konstruerad så att mörker alltid är något sämre än ljus. Dualismen är inte fullständig. Mörkret är underordnat ljuset men inte helt frånvarande.

Jesus Kristus

I Trosbekännelsen reciteras i den andra artikeln om tron på Jesus Kristus:

... pinad under Pontius Pilatus, korsfäst, död och begravnen, nederstigen till dödsriket, på tredje dagen uppstånden igen från de döda ...³⁰⁸

I den tredje trosartikeln uttrycks tron på den helige Ande och förlåtelsen av synder och uppståndelse från de döda:

... syndernas förlåtelse, de dödas uppståndelse och ett evigt liv.³⁰⁹

Den destruktion som Jesus Kristus erfar presenteras i trosbekännelsen som en tolkningsnyckel till relationen Gud och destruktionen jämte människan och destruktionen. Anden framstår som den nyskapande möjligheten i destruktion, synd och död. Här knyts den döpta till Guds handlande i destruktionen med Jesus Kristus och i Jesus Kristus genom den heliga Anden till en berättelse och ett handlande, inte till en förklaring av destruktionen. Den starka motsättningen mellan Gud och destruktionen bryts genom att Gud själv i Jesus Kristus pinas, korsfästs, dör och begravs. Trosbekännelsen tar här avstånd från en dualistisk syn på relationen mellan Gud och destruktionen. Även en monistisk syn kan avvisas i motståndet mot Jesu död, i att det i samma andetag talas om Jesus Kristus som den som inte bara dör utan även uppstår. Här upprättas ett spänningsförhållande mellan Gud och destruktion.

³⁰⁷ HB 86, s. 174.

³⁰⁸ HB 86, s. 172.

³⁰⁹ HB 86, s. 173.

nen som jag vill kalla inkarnatoriskt till skillnad från ett monistiskt respektive ett dualistiskt förhållningssätt mellan Gud, människa och destruktion.

Den heliga Anden

Förbön alternativ två i HB 86 uttrycker sig med hjälp av orden en ”farlig värld”:

Bevara dem med din Ande från att gå vilse i en farlig värld.³¹⁰

Relationen till Gud förutsätts kunna bevara den döpta från att gå vilse i denna farliga värld. Den heliga Anden, Guds livgivande närvaro, är underförstått en möjlighet att hitta rätt i en farlig värld. Återigen: det onda förklaras inte, destruktionen förstås inte och inte heller utsägs att den försvinner, men en möjlighet tecknas av ett förhållningssätt, där det med Andens hjälp går att undgå att gå vilse i en farlig värld. Om detta också innebär ett undvikande av destruktionen framgår inte. Det som underförstått utlovas är att den döpta med Andens hjälp inte ska förlora riktningen i livet.

I bönen om Anden omedelbart efter dopet i ADO ber prästen:

Livets Gud uppfyller dig, NN, med sin heliga Ande och bevarar dig i sin kärlek i liv och död och evighet.³¹¹

Guds kärlek omfamnar här både liv och död och skildras som större än den destruktion som antyds. Förhållningssättet till destruktionen blir här mera omfamnande, mera monistiskt. Verbformen *uppfyller* i ADO (presens) kontrasterar här mot HB 86 som på motsvarande plats har bönen:

Livets Gud, *uppfyll* NN med din helige Ande, och hjälp honom att dag för dag leva i sitt dop³¹²

Här har HB 86 verbformen imperativ. Jag tyder skillnaden i verbformer som att ADO vill minimera skillnaderna mellan barnets relation till Gud före dopet genom födelsen och efter medan HB 86 mera betonar att något nytt sker i dopet. ADO kan eventuellt sägas reflektera en syn på dophandlingen som framvisandet och upplyftandet av ett skeende som pågår hela tiden snarare än betonandet av dopet som en unik handling med ett tydligt före och ett tydligt efter. Det trinitariskt skapelseologiska perspektivet som inte konstruerar en dikotomi mellan skapelse och frälsning är mera framträdande i ADO än i HB 86. Treenig Gud är den som handlar i hela tillvaron, inte enbart i dopet, men tydliggjort i dopet. Om HB 86 markerar ett tydligare före och efter dopet medan ADO mera betonar Guds handlande i hela tillvaron

³¹⁰ HB 86, s. 175.

³¹¹ ADO.

³¹² HB 86, s. 173.

manifest genom dopet kan det antas bero på bland annat förhållandet till destruktionsen. HB 86 har som tydligare teologisk bakgrund befrielse från synd och arvsynd i dopet. Samtidigt är befrielsebön och korstecknande i HB 86 ett tydligare uttryckt förhållningssätt mot destruktionsen där människan inbjuds att i gemenskap med Gud bjuda destruktionsen motstånd både i sig själv och utom sig själv. ADO framstår som försiktigare, för att inte säga undvikande, i sitt tecknande av destruktionsen.

Vår Fader/Fader vår

I Vår Fader/Fader vår finns bönerna:

Låt ditt rike komma. Låt din vilja ske på jorden så som i himlen.---Och förlåt oss våra skulder liksom vi har förlåtit dem som står i skuld till oss. Och utsätt oss inte för prövning utan rädda oss från det onda. Ditt är riket. Din är makten och äran i evighet. Amen.³¹³

respektive

Tillkomme ditt rike. Ske din vilja, såsom i himmelen så ock på jorden.---och förlåt oss våra skulder, såsom ock vi förlåta dem oss skyldiga äro, och inled oss icke i frestelse utan fräls oss ifrån ondo. Ty riket är ditt och makten och härligheten i evighet. Amen.³¹⁴

I denna bön som Jesus lärde sina första lärjungar att be enligt Matteus 6:9–13 finns snarare ett monistiskt än ett dualistiskt förhållande mellan Gud och destruktionsen. Åtminstone uppfattas Guds makt som värd vår bön att inte utsättas för det onda eller att inledas i frestelse. Det onda eller destruktionsen skildras inte som en självständig makt helt utanför Guds kompetensområde. Syndernas förlåtelse förekommer men på ett mycket ömsesidigt sätt där de människor som ber om syndernas förlåtelse även förstås som utsatta för andras synder och i möjlighet att själva vara subjekt i förlåtelsen. Det ena subjektskapet, människans subjektskap, vädjar till Guds subjektskap. En möjlig tolkning är att bönen innebär människans frimodiga argumentation med en Gud som tar sakskalet: eftersom vi kan förlåta synder kan väl också du, Gud? Att förlåta synder är något Gud har gemensamt med människan, det är ingenting som skiljer Gud och människa åt. I bönen ligger en förväntan på ömsesidighet i relationen människan och hennes Skapare. Den gamla översättningens ”fräls oss ifrån ondo” har en mindre dualistisk utformning på det svenska språket än vad den nyare översättningens ”rädda oss från *det* onda” (*min kursivering*) har, som etablerar en större distans mellan den människa som ber och destruktionsen. I bönen Fader vår/Vår Fader är det världen som är horisonten. ”Tillkomme ditt rike, ske din vilja på jorden ...”.

³¹³ HB 86 s. 175, ADO.

³¹⁴ HB 86, s. 175.

Eftersom Fader vår/Vår Fader är den bön som förbinds med varje dop och med varje nattvardsfirande dit dopet ger tillträde är det en bön med stor betydelse för de döptas identitet. Bönen har sina rötter i Jesu Kristi undervisning av sina lärjungar och i judisk apokalyptik. Inget dop kan hållas och i regel ingen nattvard firas utan att Fader vår/Vår Fader bedes. Bönen utgår inte från att Guds vilja redan sker på jorden. Jesus lär inte lärjungarna att be en bön som utgår från att allt som sker är Guds vilja. Snarare kan det uppfattas som att vara lärjunge och att vara döpt är att dras in i ett skeende som sträcker sig efter Guds vilja.³¹⁵

Vår Fader används konsekvent i ADO, inte Fader vår. I Vår Fader finns bönen:

Och förlåt oss våra skulder liksom vi har förlåtit dem som står i skuld till oss.
Och utsätt oss inte för prövning utan rädda oss från det onda. Ditt är riket.
Din är makten och äran i evighet. Amen.³¹⁶

Här tecknas, liksom i HB 86, en föreställning av att det onda, destruktionen, inte ligger utanför Guds kompetensområde, vilket skulle kunna tyda på ett monistiskt förhållningssätt, och samtidigt finns det en antydning till distansering mellan den bedjande och *det* onda, vilket skulle kunna tyda på ett dualistiskt förhållningssätt. Sammanfattningsvis kan jag konstatera att Vår fader tolkad med ett inkarnatoriskt förhållningssätt drar in den bedjande i att själv bli del av lösningen på problemen. Tilltron till Guds makt frånsäger inte människan hennes makt utan skapar livsmod som vågar dela Guds hållning i att rädda från det onda och låta Guds vilja ske. Beredskapen att själv förlåta öppnar för ett konstruktivt förhållningssätt till brustenheten i tillvaron. Tolkningen av Vår Fader i ADO skiljer sig inte från tolkningen av Fader vår och Vår Fader i HB 86.

Synd, död, djävul och arvsynd

I dopbön alternativ ett i HB 86 ber prästen om rening från syndens skuld:

Sänd ditt ord och din Ande, så att *de* som nu skall döpas i detta vatten blir re-nade från syndens skuld.³¹⁷

Här finns den första och enda explicita markeringen i HB 86 av arvsyndsläran genom uttrycket ”syndens skuld”.³¹⁸ Jag noterar att denna dopbön går att

³¹⁵ Gordon W. Lathrop, *Holy People. A Liturgical Ecclesiology*, Fortress Press, Minneapolis 2006 (1999), s. 76–80. Jfr Joachim Jeremias, *Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung*, Calwer, Stuttgart 1967 och Joachim Jeremias, *The Prayers of Jesus*, Fortress, Philadelphia, 1978.

³¹⁶ ADO, HB 86, s. 175.

³¹⁷ HB 86, s. 171.

undvika i HB 86 genom att välja dopbönen alternativ två. För den som likt Kay Pollak, som jag förstår honom, vill undvika begreppet synd som knutet till människans identitet, är det fullt möjligt att döpa ett barn i Svenska kyrkans nuvarande dopordning utan nämnande av detta begrepp. Samtidigt är uttrycket ”syndens skuld” i HB 86 förbryllande då det inte återfinns i handboksordningen 1942, då det ingenstans i förarbetena till handboksordningen 1986 hänvisas till arvsyndsläran och då uttrycket står i motsättning till de mera skapelseteologiska drag som också infördes i HB 86. Samtidigt kan man argumentera att till dess att Svenska kyrkan tagit avstånd från eller modifierat sin syn på arvsyndsläran i förhållande till bekännelseskriterierna från reformationen kvarstår den som uttryck för Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära.

Begreppet synd förekommer dessutom i en kompletterande möjlighet till bibelläsning ur Apostlagärningarna 2:38:

Petrus talade till folket och sade: Omvänd er och låt er alla döpas i Jesu Kristi namn, så att ni får förlåtelse för era synder. Då får ni den heliga anden som gåva.³¹⁹

Även detta omnämnande av synd går att undvika i HB 86.

Begreppet synd förekommer överhuvudtaget inte i ADO (eller ADL).

Befrielsebönen i HB 86 är i historiskt ljus en svag rest av exorcism eller abrenuntiation och är ett mindre explicit tecken på arvsyndsläran än ”syndens skuld”.³²⁰ Dock uppfattas befrielsebönen som en delaktighet i ursynden:

Teologiskt bottnar naturligtvis såväl befrielsebönen som exorcismen liksom dopet självt i den kristna tron att varje människa från födelsen har del i ursynden och därför måste befrias, frälsas av Kristus. Befrielsebönen i nuvarande kyrkohandbok ger också uttryck för denna tro, dock utan att den odöpte

³¹⁸ Se t.ex. Augsburgska Bekännelsens Apologi, SKB, s. 100, där Luther anförts hävda att arvsyndens skuld (reatus) borttages i dopet medan den onda begärelsen kvarstår i konfrontation med den heliga Anden.

³¹⁹ HB 86, s. 170.

³²⁰ Se Karl-Gunnar Ellverson, *Handbok i Liturgik*, Verbum, Malmö 2003, varav framgår att abrenuntiation och exorcism redan började mildras i 1614 års handbok, en tendens som fortsatte i 1811 års och 1942 års handbok. I Olaus Petris handbok från år 1523 löd exorcismen: ”Jag besvär dig du orene ande vid Guds Faderns + och sonens + och den heliga andens + namn, att du far ut ur denna Guds tjänare, som skall vara den heliga Andens tempel ... Känn din dom, du fule djävul ... och rym från denna Guds tjänare ... som Gud kallat till välsignelse och dop.” Abrenuntiationen skedde vid dopfunten där gudföräldrarna svarade på frågan från prästen till dopbarnet: ”NN, avsäger du dig djävulen? – (Ja.) Och alla hans gärningar? (Ja.) Och allt hans väsen (Ja.)” (Ellverson, s. 205. Jfr ”Döpelsen på Swensko” i ”Een Handboc på Swensko”, 1529, i Bengt Hesselman (red.), *Samlade skrifter af Olavus Petri* band två, Sveriges Kristliga Studentrörelses Förlag, Uppsala 1915, s. 311ff.) Abrenuntiation förekommer redan hos Tertullianus och i den Apostoliska Traditionen tillskriven Hippolytos. Se t.ex. EC Whitaker, Third Edition edited by Maxwell E. Johnson, *Documents of the Baptismal Liturgy*, SPCK, Bristol 2003, s. 7,11.

därmed sägs vara besatt av det onda (den onde eller någon ond ande), som måste drivas ut.³²¹

Befrielsebönen kan ha sitt upphov i katekumenatets kallelsebön och primsigning snarare än i avsvärjelsen av djävulen i exorcismböner och abrenuntiation.³²² Trots dopbönen om arvsyndens skuld och befrielsebönens eventuella bakgrund i arvsynd och exorcism är synd, död och djävul, som förekommer i Luthers tolkning av dopet, svagt företrädda i dopordningarna i Svenska kyrkan.³²³ Uttrycket synd har jag ovan redogjort för. Uttrycket död förekommer i samband med Jesu död och uppståndelse i dopbön alternativ två.³²⁴ Döden benämns även i trosbekännelsen samt i ett kompletterande bibelord (Rom. 6:4–5) som är möjligt men inte nödvändigt att läsa:

Genom dopet har vi dött
och blivit begravda med Kristus
för att också vi skall leva i ett nytt liv,
såsom Kristus uppväcktes från de döda
genom faderns härlighet.
Ty har vi blivit ett med honom
genom att dö som han,
skall vi också bli förenade med honom
genom att uppstå som han.³²⁵

Uttrycket djävul förekommer överhuvudtaget inte och har inte så gjort sedan Olaus Petris handbok år 1523 och i en mildrad version i 1614 års handbok. 1811 års handbok ersatte djävulen med ”syndens värde”.³²⁶ Befrielsebönens uttryck ”mörkrets makt” framstår i dessa historiska perspektiv som en försiktig skrivning även om den står i viss dikotomisering i förhållande till Guds ljus och Livets bok.³²⁷

I jämförelse med dopordningen i vissa andra nordiska lutherska folkkyrkor framstår frånvaron av den så kallade abrenuntiationen, en avsägelse av djävulens makt, i Svenska kyrkans dopordning enligt HB 86 som en påfallande frånvaro.³²⁸ Norska kyrkan har samma abrenuntiation vid dop i hög-

³²¹ Karl-Gunnar Ellverson, *Handbok i Liturgik*, Verbum, Malmö 2003, s. 204.

³²² Karl-Gunnar Ellverson, *Handbok i Liturgik*, Verbum, Malmö 2003, s. 204. Jfr Svenska kyrkans gudstjänst, band 8, Huvudgudstjänster och övriga gudstjänster. Kyrkliga handlingar, *Statens Offentliga Utredningar 1985:46*, 1982 års revisionsgrupp inom 1968 års kyrkohandboks-kommitté, Stockholm 1985, S. 281.

³²³ ”Dopet verkar syndernas förlåtelse, frälsar ifrån döden och djävulen och giver evig salighet åt dem som sätta tro till Guds ord och löften.” Luthers Lilla katekes, s. 369 SKB.

³²⁴ HB 86, s. 172.

³²⁵ HB 86, s. 170.

³²⁶ Karl-Gunnar Ellverson, *Handbok i Liturgik*, Verbum, Malmö 2003, s. 205.

³²⁷ HB 86, s. 169.

³²⁸ Jfr det Svenska kyrkan närstående Missale från Noteria förlag 1988 där i ordningen för förnyelse av doplöften under påsknatten ingår en fråga från prästen till församlingen som introducerar djävulen: ”Vänder ni er bort från synden och avsäger er djävulen, syndens fader och mörkrets furste, för att leva i Guds barns frihet?” i *Missale. Mässa och huvudgudstjänster*

mässa och vid särskild doggudstjänst, nämligen vid inledningen till trosbekännelsen där djävulen först avsåges:

Jag forsaker djevelen og alle hans gjerningar og alt hans vesen.³²⁹

En påfallande frånvaro i ADO utgörs av frånvaron av befrielsebönen som förekommer i HB 86. Här i ADO har alla band till traditionens exorcism, abrenuntiation och arvsyndslära kapats. Även om ADO här utgör ett brott mot HB 86 är denna utveckling i ADO mot bakgrunden av Svenska kyrkans troliga historiska arv av sensitivitet inför det omgivande samhällets verklighetsuppfattning vad gäller destruktionen, inte ett brott mot tidigare skeden utan i harmoni med dem. I ADO kommer (i stället för efter befrielsebönen) efter bön av tacksamhet för barnen (och efter evangelietexterna om Jesus och barnen och efter hörande av barnets namn) korstecknandet direkt utan föregående befrielsebön. Prästen säger:

NN, som ett uttryck för din samhörighet med Jesus Kristus, den korsfäste och levande, ta emot korsets tecken på din + panna på din +mun på ditt +hjärta. Jesus Kristus kallar dig att leva nära honom, och så vara den du i djupet av ditt väsen är.³³⁰

Korstecknandet knyts här nära samman med Jesu välsignelse av barnen enligt Markus 10:16 och sägs markera barnets samhörighet med Jesus Kristus. Kallelsen som uttrycks från Jesus Kristus handlar om ”att leva nära honom, och så vara den du i djupet av ditt väsen är.” Här finns ett förtroendefullt förhållande till människans djupaste ”väsen” och att det får komma till sin rätt i nära samvaro med Jesus Kristus. Men vad är en människas ”väsen”? Vilken antropologi förutsätter begreppet? I slutet av orden vid korstecknandet i ADO finns snarare motsatsen till den människosyn som förutsätts i den tradition som föregår och kan förbindas med befrielsebönen i HB 86. När i ADO prästen säger ”Jesus Kristus kallar dig att leva nära honom, och så vara den du i djupet av ditt väsen är” kan det uppfattas som en i förhållande till luthersk tradition påfallande frånvaro av vad jag skulle vilja kalla en mänsklig ”djupdestruktion” där dopet uppfattas som en daglig kamp med denna destruktion. I Luthers Stora Katekes framställs denna kamp med hjälp av nedsänkningen i dopvattnet och uppdragandet därur:

Allra sist bör man ock veta, vad dopet betyder och varför Gud förordnat just ett sådant utvärtes tecken och förfarande till det sakrament, varigenom vi

enligt 1986 års kyrkohandbok. *Gudstjänstordningar, böner och texter för kyrkoåret. Kyrkliga handlingar*, Noteria förlag, Klockrike 1988, s. 466.

³²⁹ *Gudstjenstebok for den Norske Kirke, del III, Kirkelige Handlinger*, Verbum (Andaktsbokselskapet) 1992, s. 19, 29. Även den danska folkkyrkan har motsvarande abrenuntiation medan folkkyrkorna i Sverige, Finland och på Island inte har någon avsägelse av djävulen.

³³⁰ ADO.

först upptagas i kristenheten. Men detta verk eller förfarande består däri, att man sänker oss ned i vattnet, som sköljer över oss, och därefter åter drager oss upp därur. Dessa båda ting, att nedsänkas under vattnet och åter tagas upp därur, känneteckna dopets kraft och verkan, som består just i den gamle Adams dödande och därefter den nya människans uppståndelse, vilka båda hela vårt liv igenom måste fortgå hos oss, så att en kristens liv icke är något annat än ett dagligt dop, en gång påbegynt och sedan beständigt fortsatt. Ty det måste oavslåtligen vara så beskaffat, att vad som tillhör den gamle Adam ständigt utrensas och i stället det framkommer, som hör till den nya människan.³³¹

I ADO har synden i allmänhet och arvsynden eller ursynden (peccatum originale) i synnerhet, helt och hållet försvunnit ur dopordningen. Om HB 86 kan sägas att samma möjlighet kan erbjudas om vissa val görs av tjänstgörande präst. I ADO får frånvaron av befrielsebön till följd att korstecknandet ganska abrupt introducerar en ny tematik.

I Margareta Melins byggstenar vid dop av barn som Alingsåsdopliturgin till viss del grundas på framträder med ännu större tydlighet en antropologi som inte räknar med människans brustenhet, synd eller arvsynd, åtminstone inte med *barnets* brustenhet, synd eller arvsynd. Orden som sägs av prästen efter korstecknandet i Alingsåsdopordningen, ”Jesus Kristus kallar dig att leva nära honom och så vara den du i djupet av ditt väsen är” har sin bakgrund i Margareta Melins byggstenar med följande ord efter korstecknandet:

I djupet av ditt väsen
är du den du är
odelad och sann
ett med Gud
ett med allt och alla.³³²

När jag historiskt söker efter paralleller till de teologiska antropologier, som återfinns i HB 86 respektive i ADO, finner jag å ena sidan motsvarande skillnad mellan luthersk människosyn och den senmedeltida mystikens människosyn.³³³ Å andra sidan kan denna starka antropologiska motsättning mellan Luthers uppfattning av människans fördärv och mystikens mera positiva

³³¹ Svenska Kyrkans Bekännelseskriter s. 481.

³³² Tre dokument om dopet, ”Dop av barn idag – varför och hur”, ”Ett dopprojekt i Alingsås”, ”Byggstenar vid dop av barn”, av Margareta Melin, skickade i e-post som bilaga till författaren den 21 april 2008. Se även e-post med bilaga ”Byggstenar för dopgudstjänst utformade av Margareta Melin för Alingsås pastorat på initiativ av och i samarbete med Kjell Bengtsson och Christina Lövestam”, skickat till Karl-Gunnar Ellverson m.fl. den 31 januari 2006. (Båda e-postbrev med bilagor förvaras i pärm ”Dopliturgier. Iakttagelser från dopgudstjänster 2007–2008. AK Hammar” hos författaren.) Se även *Dopet. Sånger med ackompanjemang samt med byggstenar för dopgudstjänsten*, Gränslöst 204, Gehrman's förlag, 2009. Jfr Margareta Melin, *Tro ditt hjärta om gott – en mosaik om människosyn*, Libris, Finland 2006 (2003), s. 32.

³³³ Bengt Häggglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, CWK Gleerups förlag, Lund 1966, s. 193–195. Jfr s. 205ff.

människosyn mildras genom att peka på Luthers starka tilltro till Guds goda verkan trots människans fördärv.³³⁴ Luther är mer intresserad av Guds nåd och relationen mellan människa och Gud än av människans substans eller väsen.³³⁵ Samtidigt är den augustinska arvsyndsläran en teologisk bakgrund till HB 86, som Margareta Melin varit mycket medveten om i sitt arbete med alternativdopritual eller byggstenar till dopgudstjänst. Melins insats i dopordningen i Alingsås begränsar sig till dopprojektets inledningsfas, men är ändå betydelsefull för förståelsen av intentionerna att skapa ett alternativ till den augustinska arvsyndsläran med dess betoning av människans och barnets delaktighet i arvsynden. Melin kontrasterar arvsyndsläran mot Jesu eget förhållningssätt till barn och vuxna:

Alltsedan slutet av 300-talet har kyrkans dopteologi och människosyn präglats av Augustinus arvsyndslära. Den utformades samtidigt med att barndopet blev obligatoriskt och kristendomen den enda tillåtna religionen i det romerska riket. Föreställningen om en ”original sin”, som man bara befrias ifrån genom dopet och tron på Jesu försoningsdöd, gav en teologisk motivering för att alla barn skulle döpas. Ännu idag, när få präster i Svenska kyrkan tänker i termer som arvsynd och evig förtappelse, fungerar mönstret från Augustinus dagar som mall för dopritualets uppbyggnad. Ordvalet är radikalt mildrat i de senaste dopordningarna, men strukturen är densamma. Man utgår ifrån att barnet befinner sig *utanför*, i det ondas våld, i mörkret. Detta trots att Jesus säger att barnen hör hemma i Guds rike och trots hans uppmaning till vuxna att bli som barn, att ge plats åt barnet inom sig.³³⁶

Margareta Melins tolkning av Guds rike som barnens särskilda hemhörighet är som Melin själv antyder inte oomstridd i kyrkans historia. Pelagius menade att barnen genom dopet blev delaktiga i Guds rike utan att ha frälsts från arvsyndens skuld, något som Augustinus bestämt bestred.³³⁷

Monistiskt, dualistiskt och inkarnatoriskt i ADO

Alingsåsdopordningen är med avseende på relationen mellan Gud och destruktionen och mellan människan och destruktionen utformad som ett med-

³³⁴ Herbert Olsson, *Schöpfung, Vernunft und Gesetz in Luthers Theologie*, Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Doctrinae Christianae Upsaliensis 10, Uppsala 1971. Jfr Kjell Ove Nilsson, *Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen/Lund 1966.

³³⁵ Se t.ex. Bengt A. Hoffmann, *Luther and the Mystics*, Minneapolis 1976. Jfr *Hjärtats teologi*, Bjärnum 1989 eller Christian Braw, *Mystikens arv hos Martin Luther*, Artos, Eslöv 1999. Bengt Hägglund nämmer även Luthers uppskattning av Johannes Tauler och den tyska mystiken trots olikheter i synen på människans fördärv. Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, CWK Gleerups förlag, Lund 1966, s. 194f.

³³⁶ Dop av barn idag – varför och hur, text av Margareta Melin, skickad som bilaga till e-post till författaren 21 april 2008. Förvaras i pärm ”Dopliturgier. Iakttagelser från dopgudstjänster 2007–2008. AK Hammar” hos författaren. Se även *Dopet. Sånger med ackompanjemang samt med byggstenar för dopgudstjänsten*, Gränslöst 204, Gehrman's förlag, 2009.

³³⁷ J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, fjärde upplagan, Adam & Charles Black, London 1975 (1968/1958), s. 357ff.

vetet alternativ till HB 86. Jag kommer därför att under analysen av ADO särskilt lägga märke till avvikelser och skillnader i förhållande till HB 86.

I inledningen säger prästen:

Av kärlek blev Gud själv människa i världen för att rädda oss från allt som hotar våra liv och ge oss gemenskap med Gud under mörka och ljusa dagar, i allt som sker, i liv och död.³³⁸

Här introduceras ordet kärlek som motivet till varför Gud själv blev människa i världen. I förhållande till HB 86 är det ett mera inkarnatoriskt och mindre dikotomt förhållande mellan skapelse och frälsning då i ADO Gud själv blir människa i världen medan i HB 86 Gud har sänt sin Son vilket tyder på en betoning av att Gud är någon annanstans än i mänskligheten när Gud blir människa i Jesus Kristus. HB 86 framstår som mera dualistisk också i förhållande till det onda. Gud är den som räddar i båda dopordningarna. I HB 86 räddas från allt ont – och det framgår inte med tydlighet vad det är i förhållande till människan – medan ADO mera explicit säger ”allt som hotar våra liv”.³³⁹ Genom att hålla samman gemenskapen med Gud ”under mörka och ljusa dagar, i allt som sker, i liv och död” undviker texten ett dualistiskt förhållningssätt mellan Gud och destruktionen i ADO.

Vid överlämnande av dopljus i ADO sägs:

Dopljuset är en symbol för ljuset som får mörkret att vika, för kärleken som upplöser rädsla och hat, för livet som segrar över döden. Jesus sa: ’Jag är världens ljus’. Han sa också: ’Ni är världens ljus’. Så var inte rädda för mörkret. Var ljus!³⁴⁰

På denna plats i ADO finns en starkare dualism mellan ljus och mörker i uppmaningen att vara ljus, medan de inledande orden är mera asymmetriska och dynamiska än dualistiska med mörker som ”viker” och kärlek som ”upplöser rädsla och hat” och livet som ”segrar över döden”. Här skildras ett inkarnatoriskt synsätt på Gud och destruktionen.

Uppmaningen ”Var ljus!” följs i Alingsåsdopordningen av sång med texten: ”Mörker är brist på ljus. När ljuset kommer tar mörkret slut. Så var inte rädd, var inte rädd! Var ljus!”³⁴¹ Detta är första gången i dopordningarna som ett försök görs att förklara destruktionen eller ”det onda”. Mörker är brist på ljus. Det är första gången i dopordningarna som det sägs att ”mörkret” ska upphöra: ”När ljuset kommer tar mörkret slut.” Förhållningssättet som inbjuds till i mötet med destruktionen är att ”vara ljus”, inte att följa Jesus Kristus som i HB 86 på motsvarande plats. I HB 86 framgår med större tyd-

³³⁸ ADO.

³³⁹ Jfr Ps. 121:7: ”Herren bevarar dig från allt ont, från allt som hotar ditt liv. Herren skall bevara dig i livets alla skiften, nu och för evigt.”

³⁴⁰ ADO.

³⁴¹ ADO.

lighet att dopsammanhanget erbjuder en livshållning och ett förhållningssätt till destruktionen, nämligen att följa Jesus Kristus, inte en förklaring av destruktionen, medan dopordningen i Alingsås inte kan avvålla sig från att försöka förklara destruktionen och därvid hamnar i en starkare dualism än i handbok 86 trots att det finns många vändningar i ADO som tyder på ett mera monistiskt eller inkarnatoriskt förhållningssätt.

I förbönen i ADO ber prästen:

Ge NN den inre styrka som bär också i livets svåra stunder och nåden att vara ljus där det är mörkt.³⁴²

Här framgår möjligheten och önskvärdheten av ett liv utan att bidra till destruktionen, ja av att bidra till ljuset i en dikotomt uppfattad verklighet av ljus och mörker. I medvetandet om att språk även skapar verklighet vill jag ifrågasätta uppbyggandet av en dikotomi mellan ljus och mörker där mörker alltid står för den negativa polen och ljus alltid för den positiva.³⁴³ En trovärdig teologisk kritik ifrågasätter dikotomiseringen av ljus och mörker och använder sig av andra möjligheter i den kristna traditionen, t.ex. uttrycket det "lysande mörkret" och möjligheten att tolka mörkret som det okända och gudomliga snarare än enbart det fruktade och onda.³⁴⁴ Medan ett monistiskt förhållningssätt omfattar såväl ljus som mörker som framsprunget ur samma källa har ett dualistiskt förhållningssätt en tydligare dikotomi mellan ljus och mörker, där ljuset står för det goda och mörker för det onda. Ett inkarnatoriskt förhållningssätt ifrågasätter såväl sammansmältningen av ljus och mörker som det dikotoma åtskiljandet. En kritisk inkarnatorisk tolkning kan i mörker ana välsignelser och i ljus destruktion och omvänt och förhåller sig beredd till välsignelse och motstånd i det oväntade.

Analys av dopliturgierna

I dopliturgierna analyserar jag genomförda gudstjänster där prästernas ord ibland tar andra vändningar än vad handboksordningen föreskriver. Inledningsorden i HB 86 till dopet har i DL I skrivits om av prästen som säger:

³⁴² ADO.

³⁴³ John Langshaw Austin, *How to do things with words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, 2:a upplagan, red. J.O. Urmson och Marina Sbisà, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1975. Värld att notera är även Margareta Melins aftonbön för barn med uttrycket: "Dej vare tack för sömnen för tystnad och stillhet och för det sköna mörkret." i Margareta Melin, *Jag vill tala med Gud*, sjätte omarbetade upplagan, fjärde tryckningen, Berlings Skogs, Trelleborg 1999 (1971), s. 15.

³⁴⁴ Catherine Keller, *Face of the Deep. A Theology of Becoming*, Routledge, New York/Wolverhampton, 2003, s. 200–212. "... only the darkness from which light has been extracted, abstracted, takes on a face of "evil". We are not obliged to continue the division. It will only reproduce the twin faces of terror: fear of the dark void and of the white shroud. Under the supreme neon, the black void means *nihilation*, the whiteness becomes *apropriation*. A meaningless abyss and a merciless transparency." (a.a. s. 212)

Ja, vi lever i en värld som är fylld av ont och gott. Och mitt i alla kriser vill Gud hjälpa oss och rädda oss. Och han har sänt Jesus Kristus för att göra just det.³⁴⁵

Här markeras dopet som räddningen och hjälpen i alla kriser på ett mindre dualistiskt sätt än i HB 86. Gud hjälper *i* alla kriser och är inte den som räddar *från* allt ont.

Syndens skuld

I DL I används dopbönen alternativt ett där barnet i dopets vatten renas från syndens skuld. Människan har här – liksom i några av de andra dopliturgierna 86 – del av syndens skuld (DL I, DL IV, DL VI) och befrias från denna syndens skuld genom dopet. Tre av de sju dopliturgierna 86 använder sig av dopbönen med ”syndens skuld”. Bland dessa sammanlagt sju dopliturgier (DL I – DL VII) finns inget systematiskt undvikande av referenser till arvsynden.

DL VI avviker från HB 86 och använder en trinitarisk dopbön från ett missale utgivet på Noteria förlag.³⁴⁶ Destruktionen innefattar här dels döden som har beseegrats i Kristus och dels syndens skuld som den som blir döpt blir renad från. Här är bönen om Anden central:

Kom med din helige Ande till detta + vatten (paus), så att han som döps häri blir renad från syndens skuld.³⁴⁷

Denna bön om att Anden ska komma till dopvattnet förekommer samtidigt som vattnet blir tecknat med korsets tecken (+). Skillnaden i denna dopbön jämfört med handboksordningen 1986 (som används i DLI och DLIV) är bland annat att handboken 1986 har en formulering som lyder:

Sänd ditt ord och din Ande, så att *de* som nu skall döpas i detta vatten blir renade från syndens skuld.³⁴⁸

Dopliturgierna som följer HB 86 har ett betonande av ordet och Anden som är brukligt i luthersk tradition (se SKB) medan dopbönen i DLVI enbart ber att Anden ska komma. Ett annat sätt att tolka skillnaden mellan de båda ut-

³⁴⁵ DL I.

³⁴⁶ Detta sker utanför Svenska kyrkans officiella dopordning och utan officiell sanktion. Se vidare *Missale. Mässa och huvudgudstjänster enligt 1986 års kyrkohandbok. Gudstjänstordningar, böner och texter för kyrkoåret. Kyrkliga handlingar*, Noteria förlag, Klockrike 1988, s. 475 (utgiven på uppdrag av arbetsgemenskapen Kyrklig Förnyelse av Christer Palmblad under medverkan av Göran Beijer, Caesarius Cavallin, Karl-Gunnar Ellverson, Bengt Holmberg och Mikael Jervelind.) Bönen i dopliturgin återger inte exakt lydelsen i missalet från Noteria: ”Kom med din Ande till detta vatten, så att *han* som döps blir renad från syndens skuld.”

³⁴⁷ DL VI.

³⁴⁸ HB 86.

tryckssätten skulle kunna beskrivas som en skillnad i betonet av gudsrelationens kvalitet respektive vattnets förmåga.

Skörhet snarare än synd

I DL I där dopet infogas i en söndagsgudstjänst framträder en specifik tolkning av synd. Överlåtelsebönen i DL I uttrycker människans förhållande till destruktionen på ett sätt som framhåller människans skörhet, såväl svaghet som styrka, snarare än synd:

Du som ville mitt liv och har skapat mig efter din vilja,
allt i mig känner du och omsluter med ömhet,
det svaga likaväl som det starka,
det sjuka likaväl som det friska.
Därför överlämnar jag mig åt dig utan fruktan och förbehåll.
Fyll mig med ditt goda, så att jag blir till välsignelse.
Jag prisar din vishet,
du som tar till dig det svaga och skadade
och lägger din skatt i bräckliga lerkärl.³⁴⁹

I denna bön finns ett språk som bejakar människans styrka och svaghet i samma andetag och som därmed undviker att belasta människan med bördan av en alltigenom negativ människosyn vare sig det är ett monistiskt eller dualistiskt förhållande mellan Gud, människa och destruktion som skildras.

Trygghet inför destruktionen

I Lina Sandell-psalmen *Tryggare kan ingen vara* (Sv.ps. 248) som används i dopliturgierna 86 DL II, III, IV och V tolkas relationen Gud, människa och destruktion i orden ”för hans vilja (Guds) måste alla fiender till jorden falla”. Destruktionen uppfattas som fiende i en kamp som Gud besegrar (vers 4). I den sista versen med uttryckssättet ”Vad han tar och vad han giver, samme Fader han dock bliver ...” (vers 5) finns ett monistiskt synsätt i förhållande till destruktionen.

I Svein Ellingsens psalm (i översättning av Britt G Hallqvist) *Med vår glädje över livets under* (DLIV) återfinns satsen ”dopets ljus förblir när livet slocknar” (Sv.ps. 383:5). Förhållandet till destruktionen i form av död och förhållandet till en oviss framtid möts med överlåtelse av barnet till Gud: ”Med vår bävan inför okänd framtid lägger vi vårt barn i dina händer. Det som sker i dopet gör oss trygga, det som sker i dopet gör oss trygga.” (Sv.ps. 383:2)

I sången *Älskade Barn* (DL VII) tecknas en specifik bild av trygghet:

När skuggorna hotar ditt solsken är vi din tryggade borg. Älskade barn. ---
Idag vill vi visa för vänner och släkt den gåva vi fått att bevara; ett barn att få
älska och skydda från ont, en lycka för stor att förklara.³⁵⁰

³⁴⁹ DL I, bön från Söndagsgudstjänst enligt Svenska kyrkans ordning.

Det är gudstjänstens ”vi” och de sjungandes ”vi” som ska utgöra barnets trygghet.

En oväntad tyngdpunkt

Det finns ett mycket tydligt exempel i de flesta av dopliturgierna 86 på ”broken myth”, oväntade brott, opassande och/eller överraskande drag. Jag iakttar påtaglig och oväntad tystnad, andaktsfull stämning, under och direkt efter korstecknandet. Prästen har då just sagt: ”Tag emot korsets tecken på din + panna, på din + mun, på ditt + hjärta. Jesus Kristus, den korsfäste och uppståndne, kallar dig att vara hans lärjunge.” (DL I). Prästen låter dopbarnet hålla om sitt finger och barnet ler medan prästen med den andra handen tecknar dopets tecken och på Jesu vägnar kallar till lärjungaskap (DL IV). Någon skrattar lågt och glatt, troligen påverkad av den starka stämningen vid korstecknandet av barnet (DL II). Befrielsebönen och inte minst korstecknandet framstår med stor intensitet och värme och andakt (DLV).³⁵¹ Barnet vägrar att släppa dopprästens finger efter det att prästen med andra handen tecknat barnet med korsets tecken (DL VII).

Vad kan anledningarna vara till att jag i just detta moment kan iaktta stark koncentration och andaktsfullhet? Här finns ett oväntat centrum i flera av dogudstjänsterna. Anledningarna kan vara mer än en. Jag iakttar här det starkaste samspelet mellan dopbarn och doppräst. Det är ofta en av föräldrarna eller fadder som håller barnet i sin famn med barnet vänt mot prästen. Här får barnet ett tilltal som på ett ordmässigt koncentrerat och samtidigt kroppsligt gestaltande sätt uttrycker en mening med dogudstjänsten och det livsuppdrag som dopet innebär. Här får hela gudstjänsten ”tyngd”. Tystnaden som uppstår uttrycker närvaro. Även i ADL iakttar jag stark närvaro och samling, koncentration, under korstecknandet.

Vattnet

En utmaning till texterna och liturgierna från samtidsrummet skulle kunna vara att ännu mera betona vattnets betydelse (DL, ADL) och destruktionens närvaro (ADL). Om Gud blev människa i världen för att rädda oss från allt som hotar vårt liv (ADL) kan det tyckas stötande att omedvetenheten om människors relation till vatten är så utpräglad som i dopbönen: ”Varje varelse på jorden bjuder du vatten till liv, till rening, till att släcka törst”. Många

³⁵⁰ DL VII, Älskade barn, text: Jessica Marie Nilsson och musik: Andreas Kvick. Inte heller denna text kan sägas vara sanktionerad av kyrkomöte eller domkapitel. Nyskrivna sånger och psalmer som inte är bejakade av kyrkomöte eller domkapitel används ibland som solosånger eller gemensam sång i dopliturgierna.

³⁵¹ Befrielsebönen har i samtliga firade dopliturgier som följde HB 86 använt handbokens exakta formulering av befrielsebönen. Emellertid finns en praxis omvittnad att ”befria NN från mörkrets makt” ibland ersätts med ”bevara NN från mörkrets makt”. Stiftsadjunkt Mikael Pålsson skriver i e-post till författaren den 16 juni 2009: ”Präster ersätter på eget bevåg i dopet ”befria från mörkrets makt” till ”bevara från mörkrets makt” Jag har haft föräldrar som uttryckligen bett mig göra det efter erfarenhet av tidigare präster.”

barn dör av förorenat vatten och inte alla har tillgång till vatten över huvud taget. Om det inte är situationen i världen som beskrivs utan Guds intention med skapelsens vatten, så borde detta framgå tydligare. Nu osynliggörs människors lidanden förbundna med brist på vatten och med förorenat vatten.

Destruktionen skulle kunna skildras i konkreta uttryck som är igenkännbara från vårt samtidsrum. Samtidigt är det metaforiska uttryckssättet viktigt att bevara för att kunna kommunicera i många olika sorters situationer av mänskligt liv och samhällsliv. Dopgudstjänsten tolkad i ljuset av BEM-dokumentet med sin medvetenhet om samhällseliga dimensioner av destruktionser skulle kunna innehålla en mera kraftfull inbjudan till den döpta och de som deltar i dopliturgin att dela Guds befriande hållning i relation till destruktionsen. Människors lidanden och behov av att inte skapelsens ekosystem går under, av klimaträttvisa och ekologiska fotavtryck, utmanar till mera av ett inkarnatoriskt förhållande till destruktionsen. Dopliturgierna är möjliga teologiska resurser för att ge människor livsmod och hopp och att därmed bjuda destruktionsen motstånd. Vårt samtidsrum utmanar teologerna, kyrkorna, de som låter döpa och låter sig döpas, att i dopet och i sina traditioner söka efter kulturella resurser som kan inspirera och motivera till tjänst för livets och barnens skull i en värld som hotas av förstörelse.

Nedsänkning

En påfallande frånvaro i dopliturgierna i relation till fornkyrklig tradition och Luthers egna preferenser är frånvaron av dop genom nedsänkning.³⁵² Även om DL I i de bakgrundsskrivningar som finns till denna dopform kallas dop genom nedsänkning och vattenbegjutning och även DL VII kallar sin dopform för nedsänkning är det min iakttagelse att denna dopform också lätt kan associeras med bad. Detta kan i sin tur vara en symbolhandling öppen för tolkning i termer av såväl rening som pånyttfödande (DL I, DL VII). Ett bad renar och ett bad kan också få en människa att känna sig som en ny människa, förnyad och pånyttfödd. Kanske måste vattnet vara djupare och barnet doppas helt och hållet för att associationen till nedsänkning och associationen till ett skeende som förbinds med Jesu död och uppståndelse ska kunna äga rum? Nedsänkningen har i den lutherska traditionen en stark retorisk kraft: att tillsammans med Kristus dagligen dö från destruktionsen för att uppstå till förnyat liv, så som den ”gamla” människan dränks och dör med Kristus i nedsänkandet i vattnet och den ”nya” människan uppstår och skänks liv genom räddningen upp ur vattnet.³⁵³

³⁵² Enligt KO ska dop i Svenska kyrkans ordning ske genom begjutning eller nedsänkning. KO 2003, 19 kap. 1 #.

³⁵³ Se Luthers skrifter i WA 2: 727f. I Luthers doppredikan från 1519 talar Luther om att det grekiska ordet *baptismo* betyder att något sänks ned i vatten så djupt att vattnet går samman ovanför det. Jfr Kari Veiteberg, *Kunsten å framføre gudstjenester. Dåp i Den norske kyrkja*, Det teologiska fakultet, Universitetet i Oslo, Oslo, 2006, s. 149f. Jfr Luthers Stora Katekes,

Guds rike

I DL V ställs barnen mycket medvetet i centrum för tolkningen av livets mening liksom i de båda alingsåsliturgierna. I DL V benämns ett äldre syskon till barnet som ska döpas. Detta syskon hade dött året innan och det framgick av prästens inledande tal att prästen haft begravningen. Under dop-talet låter prästen barn komma fram i mittgången där prästen står för att illustrera vad Jesus gör när han sätter barnen i centrum för lärjungarna. Barnens tillit till föräldrar och smeknamn på föräldrar jämförs med Jesu smeknamn för Gud, 'abba', dvs. pappa på arameiska, och båda tolkas som en uppmuntran att ha tillit till Gud. Genom sitt benämning och agerande manifesterar prästen i dopgudstjänsten en gemenskap som bygger på tillit och som överskrider gräns mellan döda och levande barn, mellan barn och vuxna, mellan Gud och människor. Detta uttrycks särskilt tydligt vid välkommandet efter dophandlingen där prästen lyfter barnet och säger: "Välkommen in i Kristi kyrka. Nu har du fått en jättstor familj med syskon över hela jorden och ända in i himlen. Välkommen!" Och så pussar prästen barnet som hållits upp.³⁵⁴ Församlingen skrattar. (DLV)

En utmaning till samtidsrummet från dopliturgierna för dop av barn skulle kunna lyda: Sätt barnen i centrum för samhällsplaneringen! De minsta, de så tydligt av andra beroende, de som visar att vi alla är på djupet beroende av andra människor för vår existens och som visar på att det viktigaste i livet är ömsesidighet och tillit, det är dessa barn som varje samhälle borde sätta i centrum för sin framtidsplanering. Eftersom Guds rike inte känner nationsgränser borde barnens bästa gälla den gemensamma planeringen i världen.

Mottagandet av barnen i dopliturgierna som ett uttryck för deras tillhörighet till Guds rike och som en manifestation av deras betydelse för denna större gemenskap visar att dopet av barn inte bara gör något med barnet som döps utan med den gemenskap som barnet ingår i. I DL I välkomnas barnet till Kristi kyrka och församling med tillägget: "Nu ser du ett stort gäng och en stor familj som tar emot dig." I välkommandet efter dophandlingen mottages en ny individ och person som på ett särskilt sätt kallar på gemenskapens gensvar. I ADL är det föräldrar som lyfter barnet välkommet till den större gemenskapen. Att det tycks viktigt för dem att få göra detta framgår av mina

SKB. Trond Skard Dokka framhäver att Luthers starkaste doptecken eller dopsymbol var en idé om dopet som nedsänkning snarare än en praxis: "Hans dåbstegn var en *forestilling* om dåp, en idé eller et begrep, nemlig ideen 'hel neddykking', en idé som var helt oberørt av at dåp faktisk ble utført annerledes." Trond Skard Dokka, *Som i begynnelsen – Innføring i kristen tro og tanke*, Gyldendal, Oslo 2006 (2000), s. 134. Det är dock uppenbart från Luthers egen doppredikan att han rekommenderar nedsänkning även om han säger att det inte längre är vanligt. WA 2:727.

³⁵⁴ Inte sällan förekommer en liturgisk kyss vid välkommandet i dopliturgin i fornkryrkliga liturgier. Biskopen avslutar initiationen in i den kristna kyrkan med en kyss, kanske som ett tecken på den heliga Andens närvaro. Se L. Edward Phillips, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*, Joint Liturgical Studies 36, The Alcuin Club and The Group for Renewal of Worship, Grove Books Limited, Cambridge 1996.

observationer (ADL II). Att det tycks viktigt för hela församlingen att mot- taga det nydöpta barnet vid välkommandet framgår av de bekräftelser som högljutt gives när prästen eller föräldrarna lyfter barnet. (t.ex. DLV, DLVI) Den gemenskap som dopet manifesterar är inte statisk utan föränderlig. Den förändras med de människor som tas emot. Mottagandet av barnet i en gemenskap som innefattar både små och stora, döda och levande, tycks göra något inte bara med barnet som döps utan med den gemenskap som tar emot barnet och som därmed förändras. Därvid är bemötandet av barnet som ett subjekt i dopordningen av stor betydelse. Det är särskilt vid tre tillfällen som barnet tilltalas direkt, nämligen vid det fakultativa korstecknandet och vid den obligatoriska dophandlingen, ”NN, jag döper dig ...”, och vid välkommandet (HB 86 och ADO). Gemenskapen som kommer till uttryck i dopordningarna innefattar att barn är subjekt som tilltalas även om de ännu inte kan svara med ord. Gemenskapen som gestaltas i liturgin inkluderar även döda syskon.

Självkritik

Ett oväntat skeende i samtliga dopordningar och dopliturgier är att kyrkan bevarat självkritiken vad gäller lärjungarna. Att lärjungarna visade bort folk som kom med barn till Jesus och att Jesus tar strid med lärjungarna om detta – och att lärjungarna har haft förmåga till självkritik nog att bevara denna berättelse om deras mindre heroiska insatser – understryks i evangelieberättelsen.³⁵⁵För den teologiska reflexiviteten är detta en viktig aspekt. Ett kritiskt tänkande förutsätter förmåga till självkritik.

Frånvaro av processionskors, frånvaro av lidande

Analysen av alingsåsdopliturgierna ger vid handen en på olika sätt påfallande frånvaro. Frågan är om alingsåsdopliturgierna genom att avhända sig befrielsebön och arvsyndstradition har berövat sig själva ett instrument för att förhålla sig till destruktionen i tillvaron. Sedd med dessa ögon är frånvaron av befrielsebön en påfallande frånvaro. Även det faktum att trots att procession inledde båda dopliturgierna, inget processionskors brukades, kan uppfattas som en påfallande frånvaro.³⁵⁶

Ett förhållandevis outnyttjat symbolspråk finns i påskljuset invid dopfunten. I en av dopliturgierna säger prästen ”Du tänder N:s dopljus på det stora påskljuset” men mer än så sägs inte.³⁵⁷ I några av dopliturgierna knyts dopljusen samman, det ”lilla” och det ”stora”, genom uttydning av påskljusets och det lilla dopljusets grekiska bokstäver. Kristus benämns som alfa och omega, som begynnelsen och änden, som omfamnar barnets hela liv.³⁵⁸

³⁵⁵ HB 86, ADO.

³⁵⁶ ADL I, ADL II.

³⁵⁷ DL V.

³⁵⁸ ADL I, ADL II.

Frånvaro av explicita uttryck i ADL för lidande och destruktion eller kamp mot lidande och destruktion är påfallande. Samtidigt är det, som tidigare framgått, tydligt att den teologiska antropologin i dopet i ADO och ADL varken präglas av synd eller arvsynd.³⁵⁹ Frågan som infinner sig från traditionen är om bejakande av destruktionens realitet och samtidigt möjligheten att bjuda den motstånd, dvs. ett inkarnatoriskt förhållningssätt, är möjligt även utan den teologiska traditionen om arvsynd. Frågan som hörs i situationen i det svenska samtidsrummet från Kay Pollak med flera är till synes den motsatta: hur kan människan äntligen bejakas som en människa med förmåga till kärlek och ansvarstagande? Enligt min analys svarar alingsåsdopliturgierna väl mot denna fråga från situationen medan dopliturgierna 86 svarar väl mot traditionens fråga. Vore det möjligt att få till stånd en dop-teologi (och dopliturgi?) som i detta avseende är teologiskt trovärdig i förhållande till såväl tradition som situation?

C. Relationen Gud och världen

Människor i det svenska samhället i dag finner inte självklart tro på en Gud på vare sig denna eller andra sidan döden som särskilt trolig. I den västerländska moderniteten och i viss utsträckning även i senmoderniteten står livet här och nu starkt i fokus, även om senmoderniteten präglas av en större osäkerhet om detta livets "eviga" progression till något bättre och alltmera utvecklade av välfärdens välsignelser. Modernitet och senmodernitet delar koncentrationen på livet här och nu även om senmoderniteten medfört ett större tvivel och ett moment av osäkerhet. I formuleringen av detta problemområde har jag antagit att svårigheten med gudstro i västvärlden samspelar med en tudelning i förståelsen av transcendens som skild från immanens, sakralt som skilt från profant. I mitt sökande efter teologiska resurser i dopordningar och dopliturgier för tolkandet av relationen mellan Gud och världen spelar det heuristiska begreppet en trinitarisk skapelseteologi roll. En trinitarisk skapelseteologi bygger inte dikotomier mellan skapelse och frälsning, mellan transcendens och immanens. Finns det spår av och ansatser till en sådan trinitarisk skapelseteologi i det dopteologiska materialet i form av dopordningar och dopliturgier? Finns det likaså uttryck för dikotomier i relationen mellan Gud och världen? Mellan skapelse och frälsning, mellan kvinnor och män, manligt och kvinnligt såväl som teologiska resurser för dikotomiernas övervinnande?

I sökandet efter ett trovärdigt svar på vad som sker i dopet, en fråga som följer med som en tonslinga genom flera problemområden, kan en iakttagelse från prästutbildningen vara adekvat. Karl-Gunnar Ellverson gjorde följande reflektion vid ett seminarium i Uppsala stift år 2006:

³⁵⁹ ADL I, ADL II.

De blivande prästerna vill mindre och mindre se en skillnad mellan de döpta och de odöpta. De säger inte du blir Guds barn genom dopet utan du är Guds barn.³⁶⁰

Finns det i de teologiska resurserna för förståelsen av relationen mellan Gud och världen en förståelse också av vad som är specifikt med dopet om alla barn är Guds barn före såväl som efter, med såväl som utan dop?

Analys av dopordningarna

Relationen till Gud före och efter dopet

I inledningsorden i HB 86 säger prästen:

Gud vill att vi ska leva i gemenskap med honom. Därför har han sänt sin Son, Jesus Kristus, för att rädda oss från det onda. Genom dopet föder han oss till nytt liv, för oss in i sin kyrka och ett liv i förening med honom. Detta gör han nu med *de* barn, som skall döpas.³⁶¹

Av orden ”nytt liv” och ”ett liv i förening med honom (Gud)” framgår att gemenskapen med Gud anses bli upprättad genom dopet. Det visserligen osagda men ändå tydliga utelämnandet av att ett liv utan dop är ett liv utan förening med Gud ”hörs” som en utsagd förutsättning för det positiva uttalandet. Tolkningen understryks av att texten säger att Gud handlar på detta sätt ”nu”.³⁶²

Denna inledning bryts mot förälders eller prästs tackbön för barnet där barnet tas emot som Guds gåva och som ett uttryck för Guds kärlek. Förälders tackbön lyder:

Gud, vi tackar dig för *våra* barn. Tack för gåvan du har gett och förtroendet du har visat oss. Ge oss ömhet, fasthet och lugn. Hjälp oss att ge din kärlek vidare till *de* barn som vi har fått ansvar för. I Jesu namn. Amen.³⁶³

Den sista meningen tyder på att föräldrar betraktas som bärare av och förmedlare av Guds kärlek till barnet. Prästens tackbön är snarlik om än mera distanserad då här upprättas en objektifiering i förhållandet till föräldrarna

³⁶⁰ Opublicerade minnesanteckningar från den 20 april 2006 godkända av Karl-Gunnar Ellverson, förvarade i mapp hos författaren, ”Dop i Svenska kyrkan. AK Hammar”.

³⁶¹ HB 86, s. 167.

³⁶² Tolkningen stöds även av inledningsorden till kapitel 19 om dopet i *Kyrkoordningen* där det också förutsätts att gemenskap med Gud upprättas genom dopet: ”Genom jordiska medel får människan del i Guds rike. I en ny födelse tas människan ut ur syndens och dödens sammanhang och förenas med Jesus Kristus för att med honom och hans folk dela korsets och uppståndelsens liv. Dopet är en engångshandling, vid vilket Gud treenig tar upp människan i sin gemenskap och för henne in i sin kyrka och församling.”

³⁶³ HB 86, s. 167.

och i relationen mellan Gud och föräldrar genom att föräldrarna här uppfattas som passiva och inte medagerande i förhållande till Guds kärlek:

Gud, vi tackar dig för dessa barn. Välsigna dem som bär ansvar för barnen (-föräldrar, faddrar, vänner). Fyll dem med din kärlek, så att de kan ge ömhet och trygghet. Hjälp oss alla att leva så med varandra att vi tillsammans får glädjas över dopets gåva. Amen.³⁶⁴

I prästens bön betonas mera dopets gåva även om tacket även gäller det nyfödda barnet.

I Alingsåsdopordningen skildras dopet redan i inledningsorden som ett uttryck för en gudsgemenskap som Gud ”lyfter” in oss i. Inledningsorden i ADO lyder:

Dopet är ett uttryck för Guds kärlek som är utan villkor. Av kärlek blev Gud själv människa i världen för att rädda oss från allt som hotar våra liv och ge oss gemenskap med Gud under mörka och ljusa dagar, i allt som sker, i liv och död. I denna djupa gemenskap lyfter Gud in oss genom dopet.³⁶⁵

Guds kärlek skildras som utan villkor men gudsgemenskapen upprättas genom dopet. Genom dopet lyfts den döpta in i denna ”djupa gemenskap”. Eventuellt skulle en djup gemenskap kunna kontrasteras mot en mindre djup gemenskap i stället för mot ingen gemenskap. Helt tydligt är emellertid dopet vägen till en gemenskap som är djupare än en gemenskap utan dopet.

En påfallande frånvaro i ADO är frånvaron av en trinitarisk formel vid dopgudstjänstens början, varför inledningsorden ensamma får den starka position i tolkningen av meningen med dopet som det första anslaget i en gudstjänst alltid har. Föga i dessa inledningsord motsäger tolkningen att gudsgemenskap upprättas genom dopet.

I momentet en förälders tackbön eller tackbön som bedjes av någon i kretsen kring barnet förekommer uttrycket ”vördnad” inför de biologiska livsprocesserna även om födande inte explicit nämns:

Vår Gud och Livgivare, i vördnad för hur livet går vidare lyfter vi med tacksamhet fram våra barn inför dig ...³⁶⁶

Här finns en samsyn mellan skapelse och dop, mellan mottagandet av skapelsens gåva och dopgudstjänsten som möjlighet att uttrycka denna tacksamhet.

Dikotomin mellan Gud och världen, skapelse och frälsning är märkbar i inledningsorden till dopordningen både i HB 86 och i ADO. Det är något nytt som sker i dopet som inte omedelbart antas som närvarande i skapelsens

³⁶⁴ HB 86, s. 168.

³⁶⁵ ADO.

³⁶⁶ ADO.

gåva. Föräldrarnas tackbön bejakar skapelsens gåva men detta förhållande står orelaterat till skildringen av dopets gåva enligt inledningsorden.

Barnen och Guds rike

I bibelberättelserna om barnen och Guds rike finns ett särskilt bidrag till tolkningen av relationen mellan Gud och världen, immanens och transcendens, sakralt och profant. Det är som om barnen uppfattas som en mötesplats för Gud och världen, immanens och transcendens, sakralt och profant.

I evangeliet om Jesus och barnen enligt Markus 10 finns en stark affinitet mellan barn och Guds rike som bryter mot lärjungarnas förminskande av barnens betydelse:

Folk kom till Jesus med barn för att han skulle röra vid dem. Men lärjungarna visade bort dem. När Jesus såg det blev han förargad och sade: 'Låt barnen komma hit till mig och hindra dem inte: Guds rike tillhör sådana som de. Sannerligen, den som inte tar emot Guds rike som ett barn kommer aldrig dit in.' Och han tog dem i famnen, lade händerna på dem och välsignade dem. (Mark 10:13–16).³⁶⁷

Här finns ett accepterande av barnens människovärde och deras närhet till Guds rike som i stället för att kräva något av barnen för att de ska få del av gudsgemenskapen, visar på barnen som dem som alla måste bli lika för att känna sig hemma i Guds rike. Evangelietexten om Jesus och barnen bryter på ett oväntat sätt mot kravet på dop för gudsgemenskap och vänder i stället på problematiken: vuxna behöver bli som barn.

Något som utmärker ADO i relation till HB 86 är att Alingsåsdopordningen inte bara innefattar evangeliet om Jesus och barnen enligt Markus kapitel 10:13–16 utan även ytterligare en evangelietext som ställer barnet i centrum. Relationen till Gud, till Kristus, tolkas som en livsväg som går genom barnen och genom omsorg om barnen och som utmanar hierarkier:

Jesus frågade de tolv: 'Vad var det ni talade om på vägen.' De teg, för på vägen hade de tvistat om vem av dem som var den störste. Han satte sig ner, kallade på dem och sade: 'Om någon vill vara den främste måste han bli den ringaste av alla och allas tjänare.' Så tog han ett barn och ställde det framför dem, lade armen om det och sade: Den som tar emot ett sådant barn i mitt namn, han tar emot mig. Och den som tar emot mig, han tar inte emot mig utan den som har sänt mig. (Markus 9:33b–37).³⁶⁸

I evangeliet om Jesus och barnen enligt Markus 10 säger Jesus:

Låt barnen komma till mig och hindra dem inte: Guds rike tillhör sådana som de. Sannerligen, den som inte tar emot Guds rike som ett barn kommer aldrig

³⁶⁷ HB 86 s. 168, ADO.

³⁶⁸ ADO.

dit in. Och han tog dem i famnen, lade händerna på dem och välsignade dem.³⁶⁹

Prästen säger efter evangeliet om Jesus och barnen enligt Markus 10 att nu i dopet kommer ”vi” att göra på samma sätt:

Så vill också vi göra med detta/dessa barn.³⁷⁰

Mottagande av barn och bemötande av barn uppfattas som högsta värde i livet förbundet med mottagandet av Gud själv. Relationen mellan Gud – värld tycks här gestaltad med barnet som central mötesplats.

När barnet efter dopet i HB 86 välkomnas säger prästen några ord som återigen knyter Guds eller Kristi närvaro till barnens närvaro. Prästen säger:

Jesus sade: Den som i mitt namn tar emot ett sådant barn tar emot mig.³⁷¹

Barnen som väg till gudsgemenskap och gudsnärvaro markeras även av att prästen vid välkommandet i ADO säger:

I ett barn är himmelriket här. Jesus säger: ’Den som tar emot ett sådant barn i mitt namn, tar emot mig.’³⁷²

Välkommandet med inledningsorden: ”I ett barn är himmelriket här” är oväntat med tanke på den doptradition som genom dopet antas upprätta barnens gudsgemenskap. Här vänds på perspektivet så att det är barnen som uppenbarar Guds rike. Jämfört med evangelietexterna om barnen i Markus 9 och Markus 10 går dessa tydningsord vid välkommandet ett steg längre än att i Jesu namn ta emot ett barn och så ta emot Jesus Kristus själv (Markus 9) och Jesusorden om att Guds rike tillhör barnen (Markus 10). Här är tydningsorden till synes frikopplade från Jesu person och himmelriket knyts direkt till barnets närvaro. Barnet kan sägas framstå som bärare av helighet och gudomlighet. I barnet är himmelriket närvarande. Ingenting hindrar tolkningen att i barnet är Kristus närvarande.

I detta moment av dopordningen framstår skapelse och frälsning inte som åtskilda utan starkt sammanbundna i barnets gestalt. Barnet uppenbarar himmelriket. Barnet knyter samman skapelse och framtid, det som är och förhoppningarna framåt. Guds rike är ett teologiskt begrepp som bejakar skapelsen som Guds gåva och som i realismen inför destruktionens förstörelse av Guds gåva betonar nyskapandets möjlighet i en värld präglad av både skapelsens gåva och destruktion. Guds rike eller himmelriket är i dopord-

³⁶⁹ HB 86 s. 168, ADO.

³⁷⁰ ADO. Jfr HB 86 s. 168: ”Så vill vi göra med *dessa* barn, som vi nämner vid namn.”

³⁷¹ HB 86, s. 173.

³⁷² ADO.

ningarna skapelseteologi vänd mot framtiden, i beaktande av destruktionens realitet. Barnet förnyar livet på jorden i närhet till en transcendent immanens och en immanent transcendens.

Ansatser till en trinitarisk teologi

I de ansatser som finns till en trinitarisk teologi i dopordningarna, hur skildras relationen mellan Gud och världen, transcendens och immanens, sakralt och profant?

I HB 86 finns flera trinitariska referenser och ansatser till en trinitarisk teologi. En trinitarisk formel används i början av doggudstjänsten samt i de citerade Jesusorden ur den s.k. dopbefallningen från Matt. 28:18–20. Den utgör också höjdpunkt i själva dophandlingen då prästen säger:

NN, jag döper dig i Faderns och Sonens och den helige Andes namn.³⁷³

En trinitarisk teologi uttrycks även med hjälp av Trosbekännelsen (den apostoliska) som intonas som ”... den tro, som vi döps till i Kristi kyrka.” Fader, Ande, Kristus nämns i den första dopbönen men relationen är lite oklar. I den andra dopbönen uttrycks en trinitarisk teologi i den första meningen:

Himmelske Fader, du skapar genom vatten och Ande ett folk, som är förenat med dig i Jesus Kristus.³⁷⁴

Här skildras Guds skapelseakt som en handling genom vatten och Ande som förenar människor med Jesus Kristus. Guds skapelseakt gäller en sociologisk storhet, ett folk, som blir till genom dopet i vatten och Ande och vars kännetecken är att detta folk är förenat med Gud i Jesus Kristus.

Efter själva dophandlingen ber prästen under handpåläggning:

Livets Gud, uppfyll NN med din helige Ande och hjälp *honom* att dag för dag leva i sitt dop.³⁷⁵

Här underförstås ett mottagande av Anden i dopet. I jämförelse med Alingsåsdopordningen framstår här en skillnad. ADO har en formulering som kan tolkas mera i kontinuitet med vad som varit tidigare, före dopet. Mottagandet av Anden betonas men inte nödvändigtvis i kontrast till tidigare eller senare:

Livets Gud uppfyller dig, NN, med sin heliga Ande och bevarar dig i sin kärlek i liv och död och evighet³⁷⁶

³⁷³ HB 86, s. 173. Jfr ADO: ”Jag döper dig i Faderns och Sonens och den heliga Andens namn”.

³⁷⁴ HB 86, s. 172.

³⁷⁵ HB 86, s. 173.

I den andra förbönen efter dopet i HB 86 finns ansatser till ett trinitariskt teologiskt tänkande:

Gud, skapare av himmel och jord, du ger liv och Ande. Vi ber dig för *dessa barn (NN) som du har tagit emot i dopet.*³⁷⁷

Här knyts Guds gemenskap med barnen till dopet. Anden ger liv och uppfattas som den som i likhet med Fadern, Skaparen, skänker liv.

Om doggudstjänsten ses som en helhet samspelar texterna om Skaparen och Anden i bönen om Anden efter dophandlingen med välkommandets fokusering på Kristus.

Hur triniteten ska tolkas är inte klart utsagt i HB 86 men två observationer vill jag lyfta fram. Å ena sidan tycks tyngdpunkten ligga vid Gud som Skaparen, som både skapar livet på jorden och som skapar nu i dopet med hjälp av Anden. Å andra sidan uppfattas gemenskapen mellan Gud och barn som upprättad genom dopet men vissa texter gör motstånd mot ett sådant synsätt, inte minst referenserna till bibelns Jesusord om relationen Guds rike och barnen. Referenserna till Anden i dopet gör emellertid inget annat än det Anden gjorde i skapelsens begynnelse då enligt äldre bibelöversättningar Guds ande (nu gudsvinden) svävade över jordens kaosvatten. Referenserna till Anden i HB 86 har i dessa exempel en klar skapelseanknytning.

Även om en trinitarisk teologi inte utvecklas i handboksordningen tyder den rikliga förekomsten av trinitariska uttryckssätt på att det trinitariska teologiska språket är en nyckel till en förståelse av relationen mellan Gud och värld, skapelse och frälsning.

Trinitarisk formel används i Jesusorden ur den s.k. dopbefallningen från Matt. 28:18–20 och som höjdpunkt i dophandlingen: ”NN, jag döper dig i Faderns och Sonens och den helige Andes namn”. Välsignelsens avslutning är trinitarisk. Dessa tre oerhört betydelsefulla anspelningar på en trinitarisk gudsförståelse bekräftar Treenig Gud som teologisk nyckel till tolkningen av dopets teologi. I dopordningarna är referenserna kopplade till ett handlande och en närvaro av barn som ska döpas och människor som samlas för att vara med om detta barns dop. Jag återkommer nedan till betydelsen av barnets och de anhörigas närvaro för tolkningen av den treeniga Gudens närvaro och handlande.

Dopbönen i ADO är tydligt trinitarisk:

Levande Gud, du låter människans liv få sin början i vatten.
Varje varelse på jorden bjuder du vatten till liv, till rening, till att släcka törst.
Här i dopfunten är vattnet.
Här är du närvarande med din heliga ande
i vattnet som rör vid barnet

³⁷⁶ ADO.

³⁷⁷ HB 86, s. 175.

i barnet som rörs av vattnet.
 Här är i denna stund världens centrum.
 Tack för att du gör detta vatten till en källa av nåd för NN
 och genom detta vatten
 ger henne del i
 Jesu Kristi seger över döden.³⁷⁸

Det trinitariska språket är minst lika rikt i ADO som i HB 86, inte minst genom dopbönen. Dopbönen med flera andra formuleringar i ADO tyder på att här finns ansatserna till en trinitarisk skapelsesteologi som undviker en dikotomi mellan skapelse och frälsning. Skapelse och frälsning pågår nu. Gud Treenig är närvarande i sin skapelse och i dopet.

Tre asymmetrier

Tre olika asymmetrier med avseende på relationen Gud och världen framträder i HB 86.

För det första framstår en asymmetri mellan lärjungarnas sätt och Jesu eget sätt att möta barn. I ADO är denna asymmetri förstärkt genom ännu en bibeltext som ställer barnen i centrum för Guds rike.

För det andra kan i HB 86 en asymmetri, eventuellt en dikotomi och helt säkert en påfallande frånvaro uppmärksammas i relation till födande. Födande förbinds i handboksordningen med Faderns och eventuellt Jesu Kristi födande medan det (jordiska) födandet som vid barndop ägt rum några månader och kanske ett år tidigare osynliggörs.³⁷⁹

För det tredje är Gud könad med maskulint genus påfallande många gånger, men, aldrig med feminint genus, samtidigt som de människor som förutsätts gestalta församling och kyrka och mänsklighet och både ta emot dopet och leva i dopet är både kvinnor och män, flickor och pojkar.

Livgivaren och vatten som ger världen liv

Relationen Gud – människa – världen/skapelsen skildras på ett uttrycksfullt sätt i dopbönen i ADO där Gud blir känd som den som ger liv och livsförutsättningar både före dopet och i dopet. Dopet snarare understryker Gud som skaparen och den som kontra döden ger liv:

³⁷⁸ ADO.

³⁷⁹ Jfr den starka dikotomi och asymmetri som finns mellan mammans jordiska födande och födelsen på nytt i dopet i Martin Luthers predikan om dopets sakrament: "Dan gleich wie ein Kind aus mutter lehb haben und geborn wirt, das durch solch fleichlich geburt ein sundigs mensch ist und ehn kind des zorns, Also wirt aus der tauff gehalten und der Mensch gehstlich und durch solch geburt ehn kind der gnaden und rechtfertigs mensch." WA 2:728. Jfr den engelska översättningen: "For just as a child is drawn out of his mother's womb and is born, and through this fleshly birth is a sinful person and a child of wrath (Eph. 2:3), so one is drawn out of baptism and is born spiritually. Through this spiritual birth he is a child of grace and a justified person." *Luther's Works* (LW), Volume 35, Word and Sacrament I, E. Theodore Bachmann (red.), Helmut T. Lehmann (redaktör för hela serien), Fortress Press, Philadelphia 1989 (1960), s. 30.

Levande Gud, du låter människans liv få sin början i vatten. Varje varelse på jorden bjuder du vatten till liv, till rening, till att släcka törst. Här i dopfunten är vattnet. Här är du närvarande med din heliga ande i vattnet som rör vid barnet, i barnet som rörs av vattnet. Här är i denna stund världens centrum. Tack för att du gör detta vatten till en källa av nåd för NN och genom detta vatten ger *henne* del i Jesu Kristi seger över döden.³⁸⁰

En oväntad ordvändning är passusen i inledningsorden i HB 86 där subjektet antingen är Gud eller Guds Son, Jesus Kristus:

Genom dopet föder han oss till nytt liv, för oss in i sin kyrka och ett liv i förening med honom.³⁸¹

En ”han” som föder hör till ovanligheterna i vår erfarenhetsvärld.

Dopbönen alternativ ett i HB 86 beskriver vattnet i dopets källa som ”det” vatten som ger världens liv. Här kontrasteras vanligt vatten mot dopets vatten, åtminstone är det en möjlig tolkning att en dikotomi föreligger. En annan möjlig tolkning är att i dopets källa flödar det vatten som ger världen liv, dvs. vattnet som Guds gåva och förutsättningen för livet på jorden. Bönen lyder:

Gud, vår Fader, vi tackar dig för att du i dopets källa låter det vatten strömma fram som ger världen liv.³⁸²

I förbönen efter dopet bekräftas Gud som skaparen av himmel och jord, den som ger liv och Ande. Förbönen enligt alternativ två inleder med orden

Gud, skapare av himmel och jord, du ger liv och Ande.³⁸³

Analys av dopliturgierna

I dopliturgierna tillkommer psalmer, böner, dikter, bibeltexter, doptal och/eller predikningar. I DL I uttrycker inledningspsalmen en stark skapelse-teologi. Det är Tore Littmarcks psalm 752 som inleder spelmansgudstjänsten med dop efter en fanfar med kohorn: ”Livet flödar fram såsom sav i stam, såsom bäck emot havets strand.” Refrängen lyder: ”Så lev Guds nu. Av Guds nåd får du ta mot var dag ur hans hand.” I en annan vers heter det: ”Minns att var sekund är en liten stund av evigheten hos Gud, och när dagen lång du hör fåglars sång, hör du himmelens egna ljud.” Denna kraftfulla skildring av Guds närvaro i skapelsen står i viss kontrast till dagens kollekt-bön som följer omedelbart på inledningspsalmen och som bedes av prästen

³⁸⁰ ADO.

³⁸¹ HB 86, s. 167.

³⁸² HB 86, s. 171.

³⁸³ HB 86, s. 175.

denna dag, Kristi Förklarings dag. Bönen innehåller orden: ”Evige Gud, som lät din Son bli människa, och på förklaringsberget visade hans härlighet, öppna våra ögon så att också vi kan se vem han är och bekänna hans heliga namn, Jesus Kristus.” Inledningspsalmens flödande och tillgängliga gudsnärvaro i skapelsen kontrasteras mot svårigheten att se Kristi härlighet. I prästens predikan knyts Guds närvaro till extraordinära upplevelser snarare än till vardagens skapelseunder. Förklaringsbergets extraordinära upplevelse kontrasteras mot ”vardagslivets stress och stiltje”.

I psalm 901 ”Lilla liv nu är du här” kontrasteras jorden och himlen så att alla barn förutsätts att höra hemma i himlen medan jorden är barnets boning nu: ”Lilla liv nu är du här ’himlen allt förklarar’. Alla barn hör hemma där i det ljus som varar. Jorden är din boning nu ...”³⁸⁴

I en solosång i anslutning till dop (DLVII) finns ett omvänt samspel himmel och jord till vad man skulle kunna eventuellt förvänta inför begreppen ”jorden” och ”himmelen”. Det är inte så att ett jordiskt fött barn i dopet får del av himlen utan så att barnet kommer från himlen till jorden. En viss dikotomi mellan himmel och jord finns men med jorden som den nu bärande delen. Dikotomin bryts dock genom att barnets kommande liknas vid en ängels och att hela texten kan uppfattas som ett uttryck för barnet som himmelsk gåva:

Du är välkommen till jorden, välkommen min vän.
Må lyckan följa med dig på din väg från himmelen.
För som en ängel har du landat här i vårt hem.
Välkommen till jorden min vän, välkommen hem.³⁸⁵

I ett doptal knutet till ett dop som äger rum i en trädgård (DL II) får trädgården bli en bild av paradiset, en plats som skyddas med plank och avgränsning från faror: ”Kanske skulle trädgården här nu få vara bilden av paradiset och så får den bilden vara det som vi tar med oss i våra hjärtan. För när Jesus talar om Guds (rike) så talar han om det som någonting vi bär med oss, och någonting vi har i oss, som finns inuti, Guds rike bor i er.”³⁸⁶

Barnets och dopfirarnas kroppsliga närvaro

Den stora skillnaden mellan dopordningar och dopliturgier (de firade dopgudstjänsterna) är att i dopliturgierna finns ett levande barn i händelsernas mitt. Det viktigaste bidraget till tolkningen av relationerna mellan Gud och världen i dopliturgierna är inte de nya texter, ordvändningar och psalmer som kommer till i förhållande till dopordningarna utan närvaron av ett dopbarn och dennas närmaste. Dopfamiljerna får i alla gudstjänster en central

³⁸⁴ Psalmen är inte bejakad av kyrkomöte eller domkapitel.

³⁸⁵ DL VII; text och musik: Lotta Ahlin/Staffan Westfält. Sången är inte bejakad av kyrkomöte eller domkapitel.

³⁸⁶ DL II.

roll vid sittplatser i kyrkan på de främsta bänkarna (DL I och VI) eller ibland framme på stolar vid dopfunten under hela dopgudstjänsten (DLV) eller stående vid dopgudstjänsten bakom dopfunten (DL III, IV). Vid procession in till gudstjänsten (DL I, V, VI) då dopfamiljen med dopbarnet finns med i processionen understryks allvaret och högtidligheten i vad som nu kommer att ske och processionskorset kan åtminstone för den teologiskt bevandrade få en central roll i tolkningen av relationen mellan Gud, värld och mänsklighet. Processionskorset förbinder den mänsklighet som uppfattar sin livsväg som en livsväg med Kristus, som har gått före och som går före mot framtiden. Jesus Kristus har i kristen tradition på ett särskilt sätt öppnat en tolkningsväg för relationen mellan Gud, mänsklighet, värld genom inkarnationen, Guds människoblivande i Jesus Kristus. Hela dopakten är väldigt kroppslig och sinnlig i meningen att det är ett relativt nyfött barns hela kropp och varelse som tas emot i en akt som välkomnar till Kristi världsvida kyrka. Sinnligheten och kroppsligheten understryks av att dopbarnet hela tiden är i någons famn (DL I, II, III, IV, V, VI, VII), av vatten mot kropp, och i dopakterna i Vendel och i Valö av att barnet är naket i dopfunten och av att vatten sköljes över huvud och rinner ner över kroppen medan barnet sitter i dopfunten (DL I, DL VII). Det är hela människan inklusive hennes kroppslighet och hennes nära relation till vatten och skapelse och andra människors kroppar som döps i Faderns och Sonens och den helige Andes namn. I Valö underströks dopets samhörighet med hela skapelsen genom att barnet grep tag i den slinga av syrenblad som låg runt dopfunten och därmed väckte de närvarandes förtjusta gensvar (DL VII). Denna kroppslighet understryks av välkommandet när prästen lyfter upp barnet så att hela församlingen kan ta emot henne/honom och ofta ett bejakande sorl, skratt eller rörelse i församlingen uttrycks (DL II, III, IV, V, VI). I dopakten framträder relationen mellan Gud och världen gestaltad i kroppslighet och skapelselighet och allra starkast uttrycks detta i dopet som i de berörda församlingarna kallas dop genom nedsänkning men som jag även skulle vilja kalla dop genom bad – att skilja från dop genom begjutning av vatten och dop genom hel nedsänkning.³⁸⁷ Det är svårt att tänka Gud såsom en verklighet enbart bortom kroppen och skapelsen när kroppslighet och rinnande, droppande vatten träder fram i dopakten, inte minst i DL I och DL VII (även om vattnet i dopet genom begjutning

³⁸⁷ Jfr Anita Stauffer, *On Baptismal Fonts: Ancient and Modern*, Alcuin/GROW, Joint Liturgical Study 29–30, Grove Books, Bramcote/Nottingham 1994, s. 9f. Anita Stauffer anför att det funnits fyra sätt att döpa i liturgihistorien, på engelska benämnda 1) submersion (neddoppning under vattnet), 2) immersion (dopkandidaten står eller faller på knä – eller sitter som barn – i ganska grunt vatten medan vatten öses över huvudet och faller ned över hela kroppen), 3) affusion (vatten hälls över dopkandidatens huvud, ofta kallad vattenbegjutning på svenska) och 4) aspersion (dopkandidaten bestänks med vatten). Jfr Maxwell E. Johnson, *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*, The Liturgical Press, Collegeville 1999, s. 27; enligt Johnson är det inte möjligt att säga att en form var mera normerande än någon annan i de nytestamentliga församlingarna.

skulle kunna framträda ännu mera tydligt, se avsnitt om påfallande frånvaro).

Förvisso skulle dopet kunna tolkas som en rening från den syndiga kroppen men själva glädjen över barnets kropp (de närmaste som sitter med dopbarnet har ibland en tät och glädjefylld kommunikation med dopbarnet under doggudstjänsten; DLV) och den starka sinnligheten som kommer till uttryck i dopliturgierna är svåra att förbinda med kroppsförakt och kroppsförnekande. Skeendena i doggudstjänsterna, liturgin, gör motstånd mot en sådan skapelsefientlig tolkning.

I samtliga observerade dop har barnet haft en dopklänning på sig från gudstjänstens början utom i DL I där barnet var i vanliga ljusa kläder under tiden fram till dopet och sedan kläddes av naken inför dopet för att påklädas dopklänningen efter dopet och i DL VII där barnet hade vita byxor och linne under en röd klänning före dopet. Dopklänningen blir i DL I och DL VII en tydlig indikation på att något nytt sker i dophandlingen som barnet går in i. Den bibliska metaforiken från Romarbrevet kapitel 6 handlar om att ikläda sig Kristus. Sedd samman med barnets nakenhet i dopet i DL I och DL VII kan påklädandet tolkas som att bara den kan ikläda sig Kristus som vågar möta livet i öppen, sårbar och sinnlig nakenhet. I Valö kyrka underströks likheten med Kristus genom att Jesusbarnet framträdde naket i Marias famn på två av denna medeltida kyrkas tre Mariauppsatser (DL VII).

Andlig kroppslighet, materiell andlighet

Förutom barnets centrala roll kan också prästens handlande och de skeenden som äger rum i relationen präst–barn–dopfamilj–faddrar sägas gestalta relationen Gud–människa–skapelse–värld.

De skeenden som äger rum inom dopliturgin kan sammanfattas på följande sätt:

Befrielsebönen med handpåläggning tilldrar sig ofta stark uppmärksamhet liksom det efterföljande *korstecknandet och kallelsen till lärjungaskap*. Även om korstecknandet inte är obligatoriskt enligt handboken 86 förekom det i samtliga doggudstjänster och även i gudstjänster firade enligt Alingsåsdopordningen, där korstecknandet är en självklar del av dopliturgin. Korstecknandet över barnets panna, mun och hjärta förblir ospecificerat i de flesta dopliturgierna vad gäller exakt betydelse och en inte alltför våghalsig gissning kan förmoda att skeendet inte stannar vid associationen att tänka och tala rätt om Gud utan vänder sig till personlighetens centrum, hjärtat. I DLV görs en uttolkning av vad panna, mun och hjärta betyder på följande vis: ”Tag emot korsets tecken på din + panna – för alla tankar du kommer att tänka, på din + mun för alla ord du kommer att säga och på ditt + hjärta, för hela ditt liv. Jesus Kristus, den korsfäste och uppståndne kallar dig att vara hans vän och lärjunge.” (Vän är tillagt i förhållande till HB 86). Det är värt att notera att förarbetena till HB 86 talar om att korstecknandet av vissa delar av kroppen betyder att hela människan kallas att vara Kristi lärjunge:

Om man korstecknar både panna, mun och hjärta, står dessa kroppsdelar för helheten enligt principen *pars pro toto*, dvs delen står för helheten. Hela människan tecknas med det kristna segertecknet och Kristus kallar hela människan till sin lärjunge.³⁸⁸

Upphållande av dopvatten och dophandlingen med bruk av vatten visar på materialitetens och skapelsens betydelse för relationen till Gud.

Handpåläggning och bön om Anden för samman betydelsen av den kroppsliga handen med den osynliga Anden.

Välkomnande med upplyftande av det nydöpta barnet kan markera att något har hänt som sätter barnet högt i en gemenskap som innefattar gudomligt och mänskligt och som alla närvarande inbjuds att bejaka.

Tändande av dopljus – ofta på kyrkans påskljus – och *överlämnande av dopljus* till den döptas närstående tolkas genom orden: ”Tag emot detta ljus. Det är en påminnelse om Jesus som sade: Jag är världens ljus. Den som följer mig skall inte vandra i mörkret utan ha livets ljus.” Här tolkas relationen mellan Gud–människa–skapelse/värld som en inbjudan till att fortsätta att leva livet i närhet till Jesus Kristus.

En utmaning från de liturgiska skeendena till samtidsrummet i meningen att tolkningen av traditionen kan utmana tolkningen av situationen skulle kunna vara: konstruera inte mänsklighet och gudomlighet, kroppslighet och andlighet, skapelsen och det gudomliga i motsats till varandra utan i ett dynamiskt samspel. Hela människan och hela skapelsen hör samman med Gud. Det gudomliga är inte skilt från det kroppsliga, det materiella.

Guds manlighet och kvinnors osynlighet

Det kan tyckas tragiskt om inte till och med förtryckande att kyrkans liturgiska tradition förmedlar så gott som uteslutande en enbart maskulint benämnd gudomlig verklighet. Den trinitariska formeln i dophandlingen understryker Fadern och Sonen och den helige Ande som den centrala gudsbenämningen tillika med dopets anknytning till den trinitariska apostoliska trosbekännelsen eller dopbekännelsen. Ett antagande i analysen av dopliturgierna kan vara att relationen Gud och världen i kristen tradition uttrycks just genom att tala om den Treeniga Guden som Fadern och Sonen och Anden.³⁸⁹ När den Gud som på ett särskilt sätt handlar i vår värld uteslutande benämns Fadern och Sonen och den helige Ande eller med andra manliga referenser, till exempel Herren (HB 86, ADO), kan en misstro inträda vad gäller det

³⁸⁸ Svenska kyrkans gudstjänst, band 8, Huvudgudstjänster och övriga gudstjänster. Kyrkliga handlingar, *Statens Offentliga Utredningar 1985:46*, 1982 års revisionsgrupp inom 1968 års kyrkohandbokskommitté, Stockholm 1985, S. 281.

³⁸⁹ Jfr Catherine LaCugna: ”The doctrine of the Trinity is an attempt to say something not only about God, or only about the recipient of the divine self-communication, but about the encounter between God and humankind and indeed with everything that exists.” Catherine Mowry LaCugna, *God for us. The Trinity & Christian Life*, Harper San Francisco 1991, s. 320.

kvinnligas relation till gudomlighet. Det finns en självklarhet när det gäller relationen Gud och människa, Gud och värld, i att egenskapen att vara man inte är ett hinder för den relationen utan tvärtom förenar värld, människa, Gud. Relationen mellan att vara kvinna och den gudomliga verkligheten är emellertid mera utsagd varför en misstanke kan inträda att relationen Gud och människa, Gud och värld, ser annorlunda ut vad gäller de människor som identifieras med och identifierar sig med det kvinnliga. Konsekvensen blir att det liturgiska språket inte kan bjuda motstånd mot könsförtryck som gäller kvinnor och vad värre är, det liturgiska språket kanske bidrar till upprättande av könsojämlighet och till en misstro vad gäller det gudomligas relation till det mänskligt kvinnliga.³⁹⁰ Detta trots att det förekommer i dopgudstjänster att bibeltextern från Galaterbrevet läses: ”Är ni döpta in i Kristus, har ni också iklätt er Kristus. Nu är ingen längre jude eller grek, slav eller fri, man eller kvinna. Alla är ni ett i Kristus Jesus.” (DL IV)

En utmaning från det feministiska samtidsrummet till liturgierna är bl.a. den feministiska medvetenhet som i Europa vuxit fram alltsedan Mary Wollstonecraft (1759–1797), Simone de Beauvoir (1908–1986) och andra företrädare för kvinnlig emancipation och jämställdhet. Denna könsmedvetenhet har ännu inte fått ett omedelbart gensvar i dopliturgierna. De kan fortfarande tolkas så att vad som förbinds med kvinna och kvinnlighet har mindre del i den gudomliga symbolvärlden än vad som förbinds med man och manlighet. Inte minst den starka förekomsten av det trinitariska språket för Fader, Son och Ande gör maskulint genus starkt förbundet med det teologiska språket i dopordningar och dopliturgier. Visserligen gör det viss skillnad att den präst som förrättar dopet och som leder gudstjänsten kan vara en kvinna.³⁹¹ Trots detta ger en analys av dopliturgierna vid handen att det verbala liturgiska språket för det gudomliga på ett för vår samtid förvånande sätt är knutet till det manliga och till en dikotom konstruktion av manligt och kvinnligt i relation till det liturgiska språket.³⁹²

Frånvaron av referens till mammans födande och dess betydelse (se Påfallande frånvaro nedan) kan uppfattas som en dualism och dikotomisering i förhållande till Faderns (Guds) födande (Dopbön alternativ I: ”Gud, vår Fader ... Föd honom till ett nytt liv i Kristus ...”; DL I, IV, VI; ”Genom dopets heliga sakrament som vi nu får vara med om föder han oss till nytt liv

³⁹⁰ Anne-Louise Eriksson, *The Meaning of Gender in Theology. Problems and Possibilities*, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Women's Studies A. Women in Religion:6, Uppsala 1995; Ninna Edgardh Beckman, *Feminism och liturgi – en ecklesiologisk studie*, Verbum, Stockholm 2001. Se även Ninna Edgardh Beckman i ”Guds tal eller vårt. Vägar bortom ett inklusivt gudstjänstspråk” i *Liturgi och språk*, Årsbok för svenskt gudstjänstliv 78, Artos & Norma Bokförlag, Malmö 2003.

³⁹¹ Anne-Louise Eriksson, *The Meaning of Gender in Theology. Problems and Possibilities*, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Women's Studies A. Women in Religion:6, Uppsala 1995, s. 81.

³⁹² Jfr Ninna Edgardh Beckman, *Jämställd i Kristus. En gudstjänsteologi*, Verbum, Stockholm 2005.

...”; DL IV). Jfr psalmen 69: ”Glad jag städse vill bekänna: Jag är döpt i Jesu namn. Ingen tillflykt är som denna: öppen står min Faders famn ...” (vers 1) och ”Synden skall mig ej fördöma: Jag är döpt i Jesu namn. Fadern all min skuld vill glömma, föra till den trygga hamn ...” som sjunges samtidigt som mamman går och sätter sig med barnet efter dopet (DLVI).

Frånvaron av referens till mammans födande och dess betydelse kan uppfattas som en asymmetri där mammans jordiska födande förbinds med syndens skuld medan Faderns himmelska födande leder till befrielse från allt det som hör mammans jordiska födande till: fostervattnet som går, hårt kroppsligt arbete som tar hela personen i anspråk, blod, ofta smärta, och som i dopbönen alternativt ett respektive alternativet från Missale, Noteria förlag, kan förbindas med syndens skuld som borttages i dopet (Dopbön i DL I, IV, VI). Frånvaron av bejakandet av mammans födande diskuterar i nutida norsk dopteologi.³⁹³ Inom svensk teologi har Cristina Grenholm gjort en betydelsefull tolkning av livserfarenhet i relation till barnafödande.

... vem bestämmer var vardagen slutar och himmelen tar vid? Var och en som suttit invid eller legat i en förlossningssäng vet att mitt i smärta, blod och vatten möter vi det nya livet i babyns blick. Där är Gud.³⁹⁴

En påfallande frånvaro är därmed frånvaron av ett språk som bejaktar moderns födande som del av Guds skapelseprocess. När födandet av barnet har ägt rum så nära i tid som ofta är fallet vid ett barndop är det märkligt att mammans födande (inklusive kejsarsnitt och adoptionsaktens gåva) är så frånvarande medan närvaron av Faderns (Guds) födande är mera framträdande. Detta förhållande kan tolkas som en dikotomi men behöver inte nödvändigtvis ses som en dikotomi. Däremot är det svårt att komma förbi att det är en påfallande frånvaro. I några av dopliturgierna har jag kunnat märka att dopbarnets mamma har funnit en egen plats för stillhet och kanske begrunden inom dopgudstjänsten (DLV,VI). Dopgudstjänsten vid dop av barn framstår som ett missat tillfälle till teologisk/filosofisk reflektion över födandet.³⁹⁵ Kanske går det också att vända på resonemanget? Närvaron av metaforiken att Gud föder fram en ny mänsklighet uttryckt i en partikulär (och patriarkal) traditions dopliturgi innebär att vi kan bruka kvinnors erfarenhet av födande för att på ett analogt sätt förstå vår relation till Gud. Att föda är att ge liv åt någon som varit en del av en själv och ändå är en egen individ. Också i relation till Gud – liksom i relation till den som föder ett

³⁹³ Se t.ex. Kari Veiteberg, *Kunsten å framføre gudstjenester. Dåp i Den norske kyrkja*, Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo 2006, s. 195f och Turid Karlsen Seim i ”Smerte og forløsning. Nytestamentlige fødselsbilder i spenningen mellom virkelighet og ritualisert utopi” i *Norsk Teologisk Tidsskrift 91 (1990)*, s. 85–99.

³⁹⁴ Cristina Grenholm i ”Födelsen och nåden” i Sigurd Bergmann, Carl Reinhold Bråkenhielm (red.), *Vardagskulturens teologi*, Bokförlaget Nya Doxa, Falun 1998, s. 155.

³⁹⁵ Kirsten Grønlien Zetterqvist, *Att vara kroppssubjekt. Ett fenomenologiskt bidrag till feministisk teori och religionsfilosofi*, Studia Philosophiae Religionis 23, Uppsala 2002.

barn – gestaltas en samhörighet och en självständighet som relaterar till den djupa samhörigheten i en människas liv som graviditet och födande antyder. Gud och många kvinnor kan här sägas ha en gemensam relation till mänskligheten: någon som varit del av en själv och som nu ska finna sin egen väg. Därvid är det påfallande märkligt att inte den kvinnliga livsvärlden synliggörs i det liturgiska språket. Gud som den som föder ger möjlighet till många olika former av metaforik för relationen mellan Gud och världen. Guds relation till världen kan tolkas som en analogi till kvinnan som bär barnet i sin kropp – så som kvinnan bär på barnet är Gud havande med världen. Denna metaforik stämmer väl med vad som brukar kallas panenteism, antagandet att Gud både är närvarande i världen och är större än världen, samtidigt som världen med denna bild av den havande kvinnliga kroppen rymmer en självständighet som inte är en definitiv avgränsning utan en samhörighet. Jag vänder mig här till det analogiska språket och markerar att den teologiska tolkningen av relationen mellan Gud och världen kan berikas av att språket för en Gud som föder kommer i förgrunden.

Den stora glädje som många föräldrar känner efter att en ny människa har fötts till världen saknar i stort anknytningar i HB 86 även om HB 86 har mer tacksamhet för barnet än 1942 års dopordning. Även om HB 86 har starkare skapelseteologisk ansats än den föregående dopordningen från år 1942 är den trots allt ringa anknytningen till det som oftast är dopfamiljens främsta ansats i att låta döpa sitt barn anmärkningsvärd. Här framstår det förslag som ingick i förarbetena till HB 86 som mera uttrycksfullt än HB 86.³⁹⁶ Samtidigt är det här som prästens förkunnelse under dopakten ibland gör stor skillnad tillsammans med tillförande av olika dikter, ofta valda på initiativ av dopföräldrarna. En av prästerna talar om de känslor som väcks av att få barn:

... det väcker många känslor, det här att bli mamma och pappa, ... både tacksamhet, glädje och oro ...³⁹⁷

En dikt som brukats i tre av gudstjänsterna betonar den stora upplevelse som det innebär att få barn. I samtliga fall har dikten lästs eller sjungits av föräldrar som därvid även offentligt gett uttryck för stor sinnesrörelse vid två av

³⁹⁶ Se t.ex. Svenska kyrkans gudstjänst, band 5, Kyrkliga handlingar, *Statens Offentliga Utredningar* 1981:65, 1968 års kyrkohandboks-kommitté, Stockholm 1981, s. 22: "Gud, vi tackar dig för att en människa har blivit född." I detta avseende uppstår den situation som jag angett med att det som sägs i denna avhandling om dop av barn även kan gälla dop av vuxna om inte annat framgår. En dopteologisk utveckling som knyter närmare varandra glädjen över att ett barn är fött till världen och dopets tillhörighet till en världsvid kyrka kan komma att utvecklas så att det som sägs om barndop inte omedelbart är översättbart till det som sägs om den som är döpt som äldre eller vuxen. När jag i denna avhandling lägger tyngdpunkten vid dop av barn gör jag ett försök att uttröna vad dopets teologi kan innebära med barnens dop som norm för dop. Jag inser att innebörden för tolkningen av dop av äldre och vuxna kan indirekt komma att påverkas. Detta är en konsekvens som jag inte kommer att kunna granska och bearbeta inom ramen för denna avhandling.

³⁹⁷ DL III.

tillfällena. Vid två tillfällen har dikten lästs respektive sjungits av mamman (tillsammans med syster/fadder), vid ett tillfälle har den lästs av pappan.

Älskade barn.
Så kom du då till oss du älskade barn
och grep våra hjärtan med kraft.
Med ens fick allting mera mening ...
... ett barn att få älska och skydda från ont.
En lycka för stor att förklara ...³⁹⁸

Ytterligare en iakttagelse från dopen genom bad (i församlingarna kallade dop genom nedsänkning) är att det varit pappan som vid båda tillfällena hållit barnet i dopfunten medan prästen öst vatten över barnet tre gånger (DLI, DLVII). I DL I var det mamman som klädde av och på barnet, i DLVII var det pappan med hjälp av faddern, mammans syster, medan mamman själv inte var aktiv på något iakttagbart sätt under själva dopakten förutom i den sång, ”Älskade barn”, som hon under stor inlevelse sjöng tillsammans med faddern/systemen.

Ansatser till trinitarisk teologi

Utöver vad som nämnts i dopordningarna/texterna ovan så tillkommer de ansatser till trinitarisk teologi som kan förmärkas i doptal, predikan, psalmer, egna formuleringar, gestaltningar, som avviker från handboken eller kompletterar handboken. Hur skapelse och frälsning skulle kunna höra samman och hållas samman i ett dynamiskt samspel framgår inte med någon större tydlighet. Även om föräldrarnas eller prästens tackbön för barnet som en Guds gåva och Guds förtroende brukas, så framgår inte hur tacksamheten för denna gåva relaterar till (den nya födelsen i) dopet. Ett möjligt samspel finns i inledningsord om dopet i en av gudstjänsterna:

... både när vi firar påsk och när vi firar dop handlar det om det här att liksom bekräfta att livet, att livet är starkare än allt som bryter ner ...³⁹⁹

I psalmerna som brukas är det framför allt psalm 723 (H Leissner och Per Harling) som har åtminstone ansatserna till en sammanhållen trinitarisk skapelseteologi utan att för den skull nämna vare sig Fadern, Sonen eller den heliga Anden explicit vid namn (DLV):

När du ser en droppe glittra från ett daggvått spindelnät,
ser du mer än själva droppen med ditt sinne öppet vänt.
På en tråd som är så florstunn att den brister för ett strå,
kan den bära hela solen, hela himlen likaså.

³⁹⁸ Text av Jessica Marie Nilsson som brukades i DL III, DL VII och ADL I.

³⁹⁹ DL V.

När du ser en droppe falla ner i dopets vattenfont,
ser du mer än själva vattnet i ett djup, fast det är grunt.
Dessa droppar bär på löften om en framtid nära Gud,
om ett liv i tro och glädje in i evighetens djup.

Droppar söker sig tillsammans, floden strömmar genom land
ut i ännu större vatten, blir till vågor mot en strand.
Också vi skall finna vägen mot Guds rikes vackra kust,
spegla solens morgonrodnad, när den stiger upp i öst.⁴⁰⁰

Allra tydligast framstår ansatser till trinitariska teologier i DL VI i psalmerna 369 som skildrar en trinitarisk ecklesiologi (Edvard Evers och Britt G. Hallqvist) och i psalm 386 (Fred Kaan och Britt G. Hallqvist) som håller samman skapelse, frälsning och nyskapelse på ett dynamiskt sätt.

Psalm 369 betonar kyrkans betydelse för Guds relation till världen men saknar en samsyn mellan skapelse och frälsning. Skapelseperspektivet eller skapelsetanken är fullständigt frånvarande:

Med pelarstoder tolv står Herrens helga kyrka,
och Jesus Kristus är dess grundval och dess styrka.
Där fogas sten vid sten, där bygges år från år,
till dess vid tidens slut Guds hus fullkomnat står.

Där inne Anden bor. I lågor hit han sändes,
och gnistor av hans eld i tusen själar tändes.
Han är i ordets ljus, i sakramentens tröst,
av malmen bärs hans bud, i psalmen hörs hans röst.

En ny och kostbar sten med kyrkans mur förenas
var gång ett mänskobarn i dopets källa renas.
När nästans sorg och fröjd vi känner såsom vår,
då spänns där nya valv, och Herren ära får.

Liksom ett fadershem i samma kärlek samlar
de barn som stannat kvar och de som vilse famlar,
så för envar som tror och på Guds vägar går,
men ock för tveksam själ, Guds kyrka öppen står.

Vårt hem vill kyrkan bli i livets glädjedagar
och när i sorgens tid betryckta hjärtan klagar.
Där bjuds vi alla in till Herrens nattvardsbord,
där vigs vårt stoft en gång till ro i helgad jord.

Blott som en flyktig dröm är mänskans dag i tiden,
och varje släkte snart får vila ut från striden.
All jordisk glans förgår, all makt slås ned i grund.
Guds kyrka skall bestå till tidens sista stund.⁴⁰¹

⁴⁰⁰ Den svenska psalmboken psalm 723.

⁴⁰¹ Den svenska psalmboken psalm 369.

I psalm 386 finns en samstämmighet mellan skapelsens vatten och dopets vatten, mellan skapelse och frälsning, som båda pågår nu i en flödande, brusande och befriande skapelseprocess. Dopet är tecknet på en gränslös kärlek och en möjlighet till tacksamhet över nya generationer som ”Frälsaren ... lyfter ... i sin famn”:

Upp ur vilda, djupa vatten lyfte Skaparn liv och land.
Markens djur och himlens fåglar, man och kvinna skapte han.
Flodens vatten strömmar ständigt, liv åt träd och ört det bär.
Livets vatten i en dopfunt vittnar om att Gud är här.

Dopets vatten, det är tecknet på en kärlek utan mått.
Födäs, leva, dö och uppstå – före oss har Kristus gått.
Flodens vatten strömmar ständigt, liv åt träd och ört det bär.
Livets vatten i en dopfunt vittnar om att Gud är här.

Liksom barn vi står här alla som har döpts i Jesu namn,
tackar Frälsaren som lyfter nya släkten i sin famn.
Flodens vatten strömmar ständigt, liv åt träd och ört det bär.
Livets vatten i en dopfunt vittnar om att Gud är här.

Alla våra källor har vi i vår Herre, i hans ord.
Vi får dricka liv som trädet rotat i en fruktbar jord.
Flodens vatten strömmar ständigt, liv åt träd och ört det bär.
Livets vatten i en dopfunt vittnar om att Gud är här.⁴⁰²

Även om psalmen skulle kunna blir ännu mera dynamisk genom en vidgning av uttrycket ”man och kvinna” till ”kvinnor och män” eller ”män och kvinnor” finns goda ansatser till en trinitarisk skapelseteologi i form av en doxologi över livets gåva i tillvarons och dopets livsflöde. Psalmen kan tolkas som ett uttryck för skapande befrielse och befriande skapelse och som ett uttryck för en icke-dikotom relation mellan skapelse och frälsning.

Dophandling som frånvarande höjdpunkt

Att själva dophandlingen i en del dopgudstjänster får mindre central uppmärksamhet av de närvarande och mera är ett integrerat skeende än ett skeende som får en särskilt utmärkande plats är en oväntad iakttagelse vid analysen av dopliturgierna. De flesta dopliturgier och särskilt de som sker genom begjutning av vatten bär spår av att den starkaste koncentrationen hos gudstjänstfirarna finns vid andra moment i dopliturgin. Frånvaron av liturgins höjdpunkt i själva dophandlingen är en påfallande frånvaro i ett dop. Jag föreslår följande tolkning: Jag antar att detta är en konsekvens av att vattnet inte är synligt och hörbart i de allra flesta dopgudstjänsterna. Det är svårt att se dopet, det är svårt att höra dopet. Ibland har kanske koncentrationen på att just barnen ska kunna se och komma fram den oavsiktliga effekten att ingen

⁴⁰² Den svenska psalmboken psalm 386.

vuxen vågar gå fram och se på nära håll.⁴⁰³ Ibland skymmer prästen med sin kropp dopbarnet från föräldrarnas blick under dophandlingen och det är enligt min iakttagelse bara mera företagsamma föräldrar som tar sig fram och tittar då.⁴⁰⁴ Ibland finns det helt enkelt inte plats för alla att se, alla kan inte stå nära och se så som dopfuntarna är placerade även om de som står nära och ser verkligen tar del i dopskeendet.⁴⁰⁵ I stället blir det nästa moment, nämligen när barnet lyfts upp högt och synligt inför församlingen och välkomnas, ibland med en puss från prästen, som delaktigheten går att märka.⁴⁰⁶ Min tolkning är också att vattnet innehållsligt är alltför ”anonymt” även om brist på uppfattbart skeende är den största bristen. Tydningsorden för vattnets betydelse är sparsamma i dopliturgierna 86 och det ibland redan i förväg upphållda vattnet (DL I, DL VII) eller de små dopkannorna och dopskålarna (DL III) förmår inte mäta sig med de tolkande ord om vattnet som trots allt finns i dopbönen alternativ I (”... vi tackar dig för att du i dopets källa låter det vatten *strömma* (kursiverat här) fram som ger världen liv ...” (DL I och IV). Inte heller matchar de små kannorna eller det i förväg upphållda vattnet dopbönen alternativ II, ”... du skapar genom vatten och Ande ett folk ... gör detta vatten till en nådens *källa* (kursiverat här) ...”.⁴⁰⁷ Ej heller motsvarar vattenmängden i det faktiska dopet den vattenrika symboliken i psalmvalen.⁴⁰⁸ Även om dop genom bad bara förekommer i två fall av dopliturgierna 86 är det uppenbart att dopet här blir ett mera markerat moment i dopliturgierna 86 även om det i DL I varit svårt för hela församlingen att se vad som sker.⁴⁰⁹

Skapelse och frälsning pågår nu

I stor utsträckning är de reflektioner som gjorts ovan vad gäller barnets närvaro i sin kroppslighet och frånvaron av metaforik i DL som knyts till feminint genus också tillämpliga för ADL. Jag markerar därför här i den särskilda analysen av ADL endast vad som tillkommer i ADL i förhållande till DL.

Dopbönen ger uttryck för Andens närvaro i vattnet och Guds närvaro i den skapelse som pågår nu. Dessa tolkningar understryks av det koncentrerade handlandet av prästen vid upphållandet av dopvattnet. Det är prästen som håller upp dopvattnet i båda alingsåsliturgierna och här har jag iakttagit

⁴⁰³ DL III, IV och V.

⁴⁰⁴ ADL II.

⁴⁰⁵ DL I.

⁴⁰⁶ DL VI resp. DL V.

⁴⁰⁷ DL II, III och V.

⁴⁰⁸ T.ex. psalm 386 som sjöngs i DL VI.

⁴⁰⁹ DL I och DL VII. Närvaron av rinnande vatten skulle förstås göra vattnet hörbarare. Jfr Didache, en troligen syrisk skrift från omkring år 100: ”Döp i Faderns och Sonens och den helige Andes namn, i rinnande vatten. Men om ni inte har rinnande vatten så döp i annat vatten och om ni inte kan göra det i kallt vatten så gör det i varmt. Och om ni inte har var sig den ena eller den andra vattensamlingen, så gjut vatten över huvudet tre gånger i Faderns, Sonens och den helige Andes namn.” Här citerad efter Lars Eckerdal och Per-Erik Persson, *Dopet – en livstydning. Om dopets innebörd och liturgi*, Verbum, Stockholm 1981, s. 30.

en markerad tystnad och koncentration (ADLI), en ”förtätd stämning” (ADLII). Jag tror att denna iakttagelse har sin grund i att allas koncentration knyts till en enda plats i rummet och ett enda skeende och att en form av ”total uppmärksamhet” föreligger. Varsnandet av Andens närvaro, uppmärksammandet av Guds närvaro, kan inte vetenskapliggöras och fångas in i en avhandling men iakttagelsen av stark koncentration och total uppmärksamhet under upphållandet av vatten och under dopbönen kan iaktas och beskrivas. I hela detta skeende övervinns i ord och gestaltning klyftan mellan skapelse och frälsning. Skapelse pågår nu. Frälsning pågår nu. Vatten strömmar fram som ger världen liv. På frågan om vad som egentligen sker i dopet svarar materialet: skapelse sker nu, frälsning sker nu. Liturgin manifesterar det som sker i hela tillvaron, nu manifest i dopliturgin.

Utöver vad som framgår av dopordningen uttrycks en trinitarisk teologi främst genom psalmerna. Psalmen 11 i dopsånghäftet i ADL II motsvarar psalm 21 med text av Britt G. Hallqvist (1914–1997) och musik av Egil Hovland:

Måne och sol, vatten och vind och blommor och barn skapade Gud.
Himmel och jord, allting är hans. Herren vår Gud vill vi tacka.
Herre, vi tackar dig. Herre, vi prisar dig. Herre, vi sjunger ditt heliga namn.

Jesus, Guds Son, levde och dog, för alla, för oss, lever i dag,
ja, han är här, ja, han är här. Herren vår Gud vill vi tacka.
Herre vi tackar dig. Herre, vi prisar dig. Herre, vi sjunger ditt heliga namn.

Anden, vår tröst, levande, varm och helig och stark, talar om Gud,
Stöder och bär, dag efter dag. Herren vår Gud vill vi tacka.
Herre, vi tackar dig. Herre, vi prisar dig. Herre, vi sjunger ditt heliga namn.⁴¹⁰

Trinitarisk teologi återspeglas i en doppsalm av Christina Lövestam. Relationen Gud–människa–värld uttrycks genom de handlingar som Gud utför som den som skapar, älskar och ger liv. Psalmen, som inte finns tryckt i *Den svenska psalmboken*, är nummer 4 i dopsångerna.⁴¹¹ Relationen mellan Gud och mänsklighet skildras som en innerlig, nära och kärleksfull relation som är livgivande även inför dödens realitet:

Barnet döps i nådens hav, utan önskan, utan krav,
Fylls av trons mysterium: Gud får plats i hjärtats rum.

Skaparen som livet ger var och en med kärlek ser,
Sänder änglar hit med bud: Du är skapad utav Gud.

Korsets tecken barnet får, Kristuslöftet är från år:
Jag är med dig varje dag, där du vandrar, vandrar jag.

⁴¹⁰ Den svenska psalmboken, psalm 21.

⁴¹¹ ADL I.

När ett litet barn på jord döps i vatten med Guds ord,
Helig Ande barnet rör med det liv som aldrig dör.

Människans identitet knyts till Guds treenighet,
Dopets vatten glädjen har från Guds källa djup och klar.

Ingenting i världen kan skilja ifrån människan
Kärleken som dopet bär: du är älskad som du är.⁴¹²

Denna psalm är ett starkt uttryck för en trinitarisk teologi som i en enkel ordvändning förmår fånga en tolkning av själva dophandlingen: ”Människans identitet knyts till Guds treenighet”. Här bestäms människosynen varken av uppfattningar om människans väsen eller inneboende substans eller liknande utan människans identitet knyts till gudsrelationen i den dynamiska förståelse som språket för en Treenig Gud tycks ha potentialen att uttrycka. Psalmerna förmår uttrycka människans relation till Gud före, under och efter dopet på ett sammanhållet sätt och så att ingen dikotomi konstrueras mellan Gud och den skapade och skapande världen eller mellan det som sker i dopet och det som sker i hela tillvaron.

I alingsåsdopliturgierna förekommer handpåläggning med hjälp av familjemedlemmar, faddrar och präst direkt efter dopet i bönen om Anden: ”Livets Gud uppfyller dig, NN, med sin heliga Ande och bevarar dig i sin kärlek i liv och död och evighet.”⁴¹³ Här markeras att bönen om ett liv fyllt av Ande och i kärlek inte är enbart prästens bön utan den gemensamma bönen och önskan från föräldrar, faddrar och präst, från hela det sammanhang som tar emot det nydöpta barnet.

I förbön efter dopet ber prästen:

Gud i dopet är nåden här och himmelen öppen. Hjälp NN NN att vara den de i djupet av sitt väsen är. Du omsluter dem på alla sidor med din kärlek. Låt dem få uppleva att du finns alldeles nära genom hela livet. Du ger dem ett uppdrag i livets tjänst. Hjälp dem att finna sin väg. Du känner livet som människor. Hjälp dem att erfara trygghet hos dig i liv och död och evighet. Amen.⁴¹⁴

Här markeras tydligt att ett uppdrag ”i livets tjänst” skänks människan i dopet.

I doptalet betonar prästen att med hänsyftning på påskljusets markering att Gud är ”alfa” och ”omega”, början och slutet, evigheten.⁴¹⁵ I ett doptal

⁴¹² Text av Christina Lövestam. ADL I.

⁴¹³ ADL I, ADL II.

⁴¹⁴ ADL II.

⁴¹⁵ ADL II.

säger prästen att då ett dop sker i Faderns, Sonens och den helige Andes namn, då är dopet giltigt.⁴¹⁶

Till den påfallande frånvaron hör att själva dophandlingen inte blir den höjdpunkt jag hade förväntat i gudstjänsten utan att andra moment får mer koncentration även om dopliturgierna i Alingsås ger en större koncentration kring dopbön och upphållande av vatten.⁴¹⁷

När barnet välkomnas i församlingen efter dopet lyfts det upp av mamman respektive av pappan och inte av prästen. Att få göra detta föreföll mycket betydelsefullt. Samtidigt som föräldern gör detta säger prästen: ”I ett barn är himmelriket här.”⁴¹⁸

Alingsåsdopliturgierna (ADL) förmår att överbrygga dikotomierna mellan Gud och värld, kyrka och dopfamilj, transcendens och immanens på ett tydligare sätt än dopliturgierna 86. Ansatserna till en trinitarisk skapelseteologi är starkare i ADL än i DL I–VII även om även ADL skulle kunna utveckla sin trinitariska teologi för att ännu bättre motsvara sökandet efter en icke-dikotom teologi för relationen mellan Gud och världen. Den klyfta som ingen av dopliturgierna har förmått överbrygga är klyftan mellan maskulint och feminint genus i relation till Gud och värld. Här framstår bejakandet av mammans födande och föräldrars glädje över barn som Guds gåva som en ännu förvånansvärt utnyttjad resurs i det liturgiska språket.

⁴¹⁶ ADL I.

⁴¹⁷ ADL I och ADL II.

⁴¹⁸ ADL I respektive ADL II.

Kapitel 5

Jesu dop som dopteologisk motivkrets

I detta kapitel presenterar jag den tidiga dopteologiska tradition som förbinds med att en central roll skänks åt Jesu dop som inspiration för kristet dop. Denna tradition fanns i rikt mått i den tidiga österländska ortodoxa doptraditionen men har mera kommit i bakgrunden i den västliga kristna tradition till vilken Svenska kyrkan hör och i viss utsträckning även i den nutida östliga traditionen. Denna tidiga tradition är knuten till Johannesevangeliet kapitel 3 om dopet som en ny födelse och till traditionen om Jesu dop och det kristna dopet som mottagandet av Anden. Denna tradition ger så småningom till stor del vika för en mera paulinsk dopteologisk tradition knuten till dopet som förening med Jesu död och uppståndelse som borttagande av synden för att leva med Kristus.⁴¹⁹ Jag avser att undersöka den teologiska innebörden av denna johanneiska och Jesu dop-motivkrets i relief till den paulinska dopteologiska motivkretsen. Klargörande av skillnader mellan olika paradigmen och motivkretsar kan enligt min uppfattning skärpa det teologiska sökandet efter resurser för en nutida trovärdig dopteologi. De två paradigmen kan uppfattas som två rituella mönster, det ena mera förbundet med födelse och födande (womb), det andra mera förbundet med död och uppståndelse från synden och dopfunten uppfattad som grav (tomb).⁴²⁰ Jag är medveten om att paradigmen är en förenkling av ibland mera komplexa sammanhang som dessutom senare har blandats och integrerats på olika sätt i den kristna kyrkans historia. Ändå finns båda mönstren tydligt i det nytestamentliga materialet och olika tydligt i olika kyrkotraditioner.⁴²¹ Mitt syfte är att undersöka hur motivkretsen knuten till Jesu dop framställs och om därmed förbundna föreställningar om dop har förutsättningar att kunna ge bidrag till bearbetning av de tre problemområden som jag valt. Som jag hänvisade till i kapitel ett, vill jag också komplettera det multilaterala och konsensuspräglade ekumeniska

⁴¹⁹ E.C. Whitaker, *Documents of the baptismal Liturgy*, Third edition edited by Maxwell E. Johnson, SPCK, Bristol 2003 (1960), s. XV; Karl-Gunnar Ellverson, *Handbok i Liturgik, Verbum*, Malmö 2003, s. 178ff.

⁴²⁰ Bryan D. Spinks, *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism. From the New Testament to the Council of Trent*, Padstow 2006, s. 47. Bryan Spinks noterar ett ökat användande i texter av dopfunten som en symbol för en grav under tre- och fyrahundratalet och av romarbrevevets tolkningar av dopet.

⁴²¹ Maxwell E. Johnson, *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*, The Liturgical Press, Collegeville 1999, s. 31.

materialet i kapitel tre med mera partikulärt material som är historiskt orienterat och som också representerar i viss utsträckning nu levande dopteologisk tradition i de österländska ortodoxa kyrkorna såväl som i andra kyrkor.

Det material som jag brukar för detta kapitel är framför allt Gabriele Winklers forskning i tidig armenisk och syrisk dopliturgi kompletterad med viss systematisk och exegetisk forskning jämte nutida Jesu doptradition från några österländska ortodoxa kyrkor jämte några andra kyrkor i den östliga respektive västliga traditionen. Mitt starka beroende av Winklers material för det historiska materialet har att göra med hennes eminenta språkkunskaper som ger henne tillgång till källor som annars vore för mig onåbara. Mitt beroende gör mig sårbar för den kritik och de invändningar som kan finnas mot Winklers forskning. Samtidigt menar jag att hennes forskning bidragit till en etablerad förståelse av att det finns ett starkt samband mellan Jesu dop och tolkningen av kristet dop i den tidiga kyrkan, som gör att Winklers forskning i detta avseende är tillräcklig för mina vidkommanden. Inom sitt ämnesområde jämförande liturgivetenskap har Gabriele Winkler arbetat med många östliga traditioner såsom armeniska, syriska, koptiska, etiopiska, georgiska och bysantinska.⁴²²

Tidiga olikheter i motivkretsarna för dop

Ur Gabriele Winklers forskning om olika former av dopliturgi under de tidiga århundradena av den armeniska liturgiska traditionen framträder ett distinkt forskningsresultat i anslutning till syriskt liturgiskt material och i förhållande till doputvecklingen i Jerusalem och den västliga kristna traditionen. Winkler menar sig ha funnit belägg för ett äldre och senare delvis förändrat mönster och en motivkrets för kristet dop i den tidiga östliga kyrkan. Den äldre motivkretsen – som återfinns i det äldsta armeniska materialet – går tillbaka på johanneisk dopteologi med dopet som en ny födelse i vatten och Ande (Joh. 3). Det andra mönstret, som kommit att dominera i bland annat västlig kristen tradition, har som bärande motivkrets den paulinska teologin med dopet som en förening med Kristi död. Det ena motivet är föränt med pneumatisk födelsemystik (Genesis-mystik), det andra med kristocentrisk döds-mystik:

Der armenischen Tauftradition liegt (im Anschluss an die früheste syrische Auffassung von der Taufe) nicht *paulinische*, sondern *johannäische* Tauftheologie zugrunde; nicht eine *christo-zentrische Todes-Mystik*, sondern eine

⁴²² Hans-Jürgen Feulner, Elenea Vedkovska, and Robert F. Taft, S.J (red.), *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*, Orientalia Christiana Analecta 260, Pontificio Istituto Orientale, Rom 2000, s. 19ff.

pneumatisch orientierte *Genesis-Mystik* bildet hier den Ausgangspunkt für die Taufe.⁴²³

Till dopet som födelse genom Anden och vatten hör förutom Johannesorden från kapitel 3 (Joh. 3) även Jesu dop i Jordan. Winkler hävdar att ett skifte äger rum från att se dopfunten med dopvattnet som en livmoder för födelse eller som floden Jordan till att se dopvattnet och dopfunten som en grav för nedsänkning i Kristi död och uppståndelse. Dopet som födelse genom Anden ändrar karaktär till dopet som förening med Jesu död och uppståndelse. Därvid tillkommer ett renande element som gör dopet till en reningsceremoni som måste äga rum innan Anden blir given. Den smörjelse för mottagandet av Anden som i Armenien och Syrien tydligen ägt rum *före* dopet och som enligt tillgänglig forskning tycks ha haft en starkare betoning än det efterföljande vattendopet ersätts med exorcistiska och renande riter som förberedelse till vattendopet och med själva vattendopet som huvudsaken i det syriska Palestina.⁴²⁴ Dopet som hågkomst och framställande av Jesu dop ersätts därmed av dopet som en reningsceremoni.

Once baptism moved away from its original essence, being the *mimesis* of the event at Jordan, and shifted at the same time toward a cathartic principle, it was inevitable that all rites that preceded baptism proper became subordinated to a process of thorough cleansing. The catharsis slowly became an indispensable condition for the coming of the Spirit. Consequently, only after intense purification and the washing away of sins could the Spirit enter the heart of the baptized.⁴²⁵

En förändring av dopets motivkrets sker alltså på ett sätt som karaktäriseras som ett skifte av tyngdpunkt från "womb" till "tomb", från födelsemystik till dödsdösmystik, från mottagande av Anden till syndernas förlåtelse, från Jesu dop till Jesu död och uppståndelse, från Joh. 3 till Rom. 6.⁴²⁶

Motivmönstret med Jesu dop

Troligen uppstod det dopteologiska motivmönstret med fokus på Jesu dop i samsynen mellan Jesu mottagande av Anden i samband med sitt dop i Jordan och de döptas mottagande av Anden genom smörjelse vid dopet. Den tidiga

⁴²³ Winkler Arm, s. 462.

⁴²⁴ Gabriele Winkler i "The Original Meaning and Implication of the Prebaptismal Anointing" i *Worship* Vol. 52, Number 1, January 1978, s. 24–45.

⁴²⁵ Gabriele Winkler i "The Original Meaning and Implication of the Prebaptismal Anointing" i *Worship* Vol. 52, Number 1, January 1978, s. 42.

⁴²⁶ Gabriele Winkler i "The Original Meaning and Implication of the Prebaptismal Anointing" i *Worship* Vol. 52, Number 1, January 1978, s. 44f. Detta Jesu dop och födelseparadigm, som kommer till uttryck i armeniska liturgiska texter, har sin bakgrund i judekristna församlingar och i mycket tidiga kyrkliga syriska församlingar. Se Winkler Arm, t.ex. s. 462.

smörjelsen i samband med dop skedde troligen före dopet i vatten. Bland de första kristna fanns det enbart en sorts smörjelse med olja, nämligen av huvudet. I denna knöts förbindelsen mellan den tidiga smörjningen av kungar och präster i Israel till dopets eskatologiska smörjande av de som ska döpas till kungar och präster i det messianska frambrytande riket. Kristus som ”den Smorde” (Messias) banar väg för att alla kan bli ”kungar”, ”präster” och ”profeter” från apostlarna till alla döpta.⁴²⁷ Vid dopet smörjs såväl kvinnor som män till kungar och profeter. Dopakten gör ingen skillnad mellan kvinnor och män. De erhåller alla Andens gåva och döps alla på samma sätt.⁴²⁸ Det är i samband med smörjelsen i olja som Anden uppfattas komma till kungen i det gamla Israel. Det är också tanken om Kristus som ”den smorde” som för tankarna till hur Anden uppenbarade sig vid Jesu dop, liksom Anden sedan genom smörjelsen mottogs vid alla dop. Även om det inte framgår av synoptikerna att Jesus smordes med olja vid dopet i Jordan så presenteras Jesus i Lukas-traditionen som den som blev smord av Gud med helig Ande (Apg. 10:38). Här finns också referensen till Jesu predikan i Nasarets synagoga då Jesus uttalar orden från Jesaja som gällde de honom själv:

Herrens ande är över mig,
ty han har smort mig till att frambara ett glädjebud till de fattiga.
Han har sänt mig att förkunna befrielse för de fångna och syn för de blinda,
att ge de förtryckta frihet och förkunna ett nådens år från Herren.⁴²⁹

Att smörjas till ”kung” och ”profet” och ”präst” är inget privilegium utan kan tolkas som ett bemyndigande, ett uppdrag att stå i en ström av liv, i Andens skapande och frigörande kraft med ansvaret att visa omsorg om jorden och inte minst fattiga och förtryckta.⁴³⁰ De tidiga armeniska och syriska dopliturgierna liksom bibelhänvisningarna vittnar om betydelsen av Jesu mottagande av Anden i berättelserna och anknytningarna till dopet i Jordan och mottagandet av Messiasuppdraget:

From these indications in Scripture and in the early writings of Syria and Armenia, one can assume that the descent of the dove at Christ's baptism is the visible manifestation of the Spirit's presence, and that with the divine

⁴²⁷ Gabriele Winkler i ”The Original Meaning and Implication of the Prebaptismal Anointing” i *Worship* Vol. 52, Number 1, January 1978, s. 31ff.

⁴²⁸ Winkler *Arm*, s. 406.

⁴²⁹ Luk. 4:18–19. Jfr Jes. 61:1–2.

⁴³⁰ I bakgrundsteckningar till västerländsk demokrati brukar den tidiga grekiska demokratin framhållas. Denna utelöt emellertid slavar, andra etniciteter och kvinnor. En kanske ofta förbisedd föregångare till demokratibegreppet är allas dop till ”profet”, ”präst” och ”kung”. Här drogs i den tidiga kyrkan inga sociala, ekonomiska eller etniska gränser. Kvinnor och män döptes på samma sätt och till samma uppdrag. Kanske låg demokratins vagga såväl i Palestina/Falastin som i Grekland/Hellas, i Asien såväl som i Europa?

voice, 'You are my Son, the Beloved; my favor rests on you,' Jesus is anointed and invested as the Messiah-King.⁴³¹

Talet om Anden knöts inte enbart till Kristus som "den smorde" utan också till dopet och vattnet som "Andens sköte". Winkler menar att det var allmänt förekommande i syriska skrifter att benämna dopet som livmoder och sköte. Tanken på nyfödelse genom Anden och dopet var stark och byggde på Johannesevangeliets tradition om nyfödelse genom vatten och ande.⁴³² Varifrån kommer metaforerna för vattnet och dopet som en livmoder eller som Andens sköte? Förutom sambandet med den johanneiska teologin sker ett förbindande av Andens närvaro i skapelsens början med Andens närvaro vid dopet. Anden ruvar (brütet, ty.) över dopvattnet som vid världens skapelse. Dopvattnet blir som en mors sköte som föder fram den nya skapelsens människor, dvs. de döpta.⁴³³ Uttryckt med andra ord: den nya skapelsen pågår. Anden är Gud som skapar världen vid dess begynnelse och i detta nu som är dopaktens skeende. Anden är Gud som likt en mor låter nytt liv födas fram. Eller med den tidiga syriska och armeniska dopordningen beskriven på ett syntetiserande sätt med Winklers egna ord:

Imitatio der Taufe Jesu am Jordan mit der *johannäischen* Konzeption einer Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Geist. Dabei wird zugleich auf den Schöpfungsmorgen zurückgeblendet (Gen 1–2), und so kann man hier von einer *Genesis-Mystik* sprechen.⁴³⁴

Anden som den som skapar, föder och ger liv är vanligt förekommande i de tidiga armeniska dogudstjänsterna. Anden, Skaparen, föder Guds söner ur dopvattnet:

Der Du [d.h. der Heilige Geist] der Schöpfer bist
Mit dem Vater und dem Sohn,
Durch den Geschöpfe
Im Wasser zum Leben geboren werden,
Heute gebierst Du (--)
Söhne Gottes aus dem Wasser ...⁴³⁵

⁴³¹ Gabriele Winkler i "The Original Meaning and Implication of the Prebaptismal Anointing" i *Worship* Vol. 52, Number 1, January 1978, s. 35.

⁴³² Gabriele Winkler i "The Original Meaning and Implication of the Prebaptismal Anointing" i *Worship* Vol. 52, Number 1, January 1978, s. 36.

⁴³³ Winkler Arm, s. 162. Jfr den indiske teologen Samuel Rayan som skriver: "In the first four centuries C.E., Syrian and Jewish Christianity spoke of the Spirit as feminine, as Mother, even as Eve, complementing the comparison of Christ to Adam. The Spirit's motherhood, like Eve's and unlike the church's, embraced the whole of humanity." Samuel Rayan i "Holy Spirit" i Virginia Fabella, M.M., R.S. Sugirtharajah (red.), *Dictionary of Third World Theologies*, Orbis Books, Maryknoll 2000, s. 98f.

⁴³⁴ Winkler Arm, s. 444.

⁴³⁵ Winkler Arm, s. 456. Översättning till svenska av Sigurd Bergmann: Du (heliga Ande) som är Skaparen, med Fadern och Sonen, genom vilken de skapade [alt. Du genom vilken de skapade (varelserna)]föds till liv i vattnet, I dag föder Du ... Guds söner ur vattnet ...

Även i den armeniska traditionen, liksom i den syriska, används metaforen ”Andens sköte” för dopvattnet.⁴³⁶

Jesu dop utgör den starka motivbakgrunden till de döptas dop. Kristus som döps är kallad vid ett alldeles säreget namn, Levandegöraren eller Den som gör levande, allt medan barnen stämmer upp i lovsång och den heliga Anden visar sig över Den som gör levande:

Er [i.e. Jesus] wird getauft im Jordan
durch das Zeugnis des Vaters und des Geistes;
'Hosanna in der Höhe' singen die Kinder,
'Lobpreis dem Sohne Davids' ...

Und bei seinem Hervorkommen aus dem Wasser,
Siehe, da öffnete sich ihm die Himmel:

Der Heilige Geist in der Gestalt einer Taube
Kam über den Lebendigmacher ...⁴³⁷

Motivet med Jesu dop är så betydelsefullt i den armeniska traditionen att det även nämns i trosbekännelsen. Gabriele Winkler har gjort banbrytande forskning även vad avser trosbekännelser i den östliga ortodoxa och österländska ortodoxa traditionen. Av forskningen om Jesu dop i trosbekännelse och dopbekännelse framgår att Jesu dop dels refereras till i den andra trosartikeln och dels, i något senare källor, i den tredje trosartikeln.⁴³⁸

I den andra trosartikeln framgår att Jesus döptes vid 30 års ålder, eller efter trettio vintrar, i Jordan.⁴³⁹ I en etiopisk trosbekännelse framställs tron på Kristi födelse, dop, korsfästelse och uppståndelse i en följd.⁴⁴⁰ När Jesu dop förekommer i den tredje trosartikeln om den heliga Anden kan Jesu dop omtalas som Andens nedstigande i Jordanfloden:

Heiliger Geist

Der in dem Gesetz
und den Propheten

⁴³⁶ Winkler Arm, s. 456.

⁴³⁷ Winkler Arm, s. 457.

⁴³⁸ Gabriele Winkler, *Über die Entwicklungsgeschichte des Armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen*, *Orientalia Christiana Analecta* 262, Pontificio Istituto Orientale, Rom 2000, s. 467–520.

⁴³⁹ Gabriele Winkler, *Über die Entwicklungsgeschichte des Armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen*, *Orientalia Christiana Analecta* 262, Pontificio Istituto Orientale, Rom 2000, s. 474ff.

⁴⁴⁰ Gabriele Winkler, *Über die Entwicklungsgeschichte des Armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen*, *Orientalia Christiana Analecta* 262, Pontificio Istituto Orientale, Rom 2000, s. 496.

und den Aposteln sprach,
und herabstieg in den Jordanfluss.⁴⁴¹

Ännu i dag bekännes Anden som den som kommer ned till Jordan i den armeniska ortodoxa kyrkans trosbekännelse:

We also believe in
The Holy Spirit---
who descended on the river Jordan⁴⁴²

Mot Jesu dop-motivet som en tydning av det kristna dopet skulle kunna invändas att den nicenska trosbekännelsen trots allt föreskriver ett enda dop till syndernas förlåtelse, mera i den paulinska dopteologins fotspår. Mot detta kan å andra sidan sägas att den nicenska trosutsagans funktion är att slå vakt om att alla dop erkänns och om kyrkans enhet, snarare än att slå vakt om en viss dopteologisk tolkning.⁴⁴³

I den liturgi för välsignelse av vattnet som finns i den armeniska ortodoxa kyrkan i dag framställs Jesu dop i Jordan i ett rituellt skeende. Korset sänks ned i vattnet som symbol för Kristus och oljan hålls över vattnet ur en behållare i formen av en fågel, en duva, som är unik för den armeniska traditionen, och som symboliserar den heliga Andens närvaro.⁴⁴⁴ Liturgin för välsignelse av vattnet firas på den armeniska julen, dvs. den 6 januari, och anledningen till detta är att Jesus enligt traditionen döptes på sin födelsedag.⁴⁴⁵

Även vid ett nutida barndop i den armeniska ortodoxa kyrkan hålls oljan i dopvattnet i korsets form som ett tecken på Kristi och Andens närvaro. Oljan eller ”den heliga myrrasmörjelsen” (”the holy Myron”) bereds av den armeniska kyrkans högsta företrädare, de båda Catholicos, av 43 olika väldoftande blommor vart sjunde år. I dopet sprids med barnet den välbehagliga dof-

⁴⁴¹ Gabriele Winkler, *Über die Entwicklungsgeschichte des Armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen*, *Orientalia Christiana Analecta* 262, Pontificio Istituto Orientale, Rom 2000, s. 509.

⁴⁴² *The Divine Liturgy of the Armenian Apostolic Holy Church*, Armenian Apostolic Church of America, New York 2008, s. 11 E.

⁴⁴³ Se t.ex. Anders Ekenberg i *Låt oss be och bekänna. Trosbekännelserna och Herrens bön med kommentarer av Anders Ekenberg*, Bokförlaget Libris, Örebro 1996, s. 88.

⁴⁴⁴ *Four Ceremonies of the Armenian Apostolic Church*, Translation into English and Modern Armenian, Rev. Nerses Manoogian, Blessing of Water, Opening of Portals, Blessing of Grapes, Blessing of the Four Corners of the World, The Armenian Prelacy, New York 1997, s. 63–80.

⁴⁴⁵ *Four Ceremonies of the Armenian Apostolic Church*, Translation into English and Modern Armenian, Rev. Nerses Manoogian, Blessing of Water, Opening of Portals, Blessing of Grapes, Blessing of the Four Corners of the World, The Armenian Prelacy, New York 1997, s. 65. I den armeniska kyrkan beräknas Jesu födelse efter den julianska och inte den gregorianska kalendern varvid Jesu födelse infaller den 6 januari och inte den 25 december.

ten av Kristus (2 Kor.2:14f.).⁴⁴⁶ Den armeniska doptraditionen låter här ana en sensualism och en öppenhet för flera sinnen. Denna öppenhet för olika sinnen och dimensioner är inte helt lätt att ge utrymme i en avhandling för en trovärdig systematisk teologi om dopet. Att de tillhör traditionen är emellertid ovedersägligt.⁴⁴⁷ Även den västliga kristna traditionen rymmer den heliga myrrasmörjelsen eller krisman. I den romersk-katolska kyrkan används myrrasmörjelsen vid dop, konfirmation, prästvigning och biskopsvigning. I Svenska kyrkan upphörde myrrasmörjelsen så småningom i samband med reformationen.⁴⁴⁸ I dag har den åter introducerats vid dop genom ett icke-officiellt missale som troligen brukas då och då i Svenska kyrkan och i samband med konfirmation.⁴⁴⁹ Även referenserna till Jesu dop finns i den västli-

⁴⁴⁶ Mesrob Tashjian i "The Sacrament of Holy Baptism in the Armenian Apostolic Church" i Thomas F. Best (red.), *Baptism Today. Understanding, Practice, Ecumenical Implications*, Faith and Order Paper No. 207, Liturgical Press, Collegeville 2008, s. 18.

⁴⁴⁷ Kanske måste teologin gå över till det poetiska språket för att kunna fånga traditionens öppenhet för flera sinnen? Jfr Tomas Tranströmers uttryck "Känn lukten av sanning" i diktens "Hommages" i "Klanger och spår (1966)" i *Tomas Tranströmer. Dikter*, Mån-pocket/Albert Bonniers förlag, Stockholm 1984, s. 73.

⁴⁴⁸ Martin Luthers främsta argument mot smörjelse vid prästvigning och biskopsvigning var att smörjelsen i detta sammanhang inte respekterade dopets betydelse som alla döptas jämställdhet i ett heligt prästerskap (1. Petr. 2:5). Martin Luther behöll smörjelsen med krisman i sin första dopordning 1523 och Olaus Petri behöll krisman men kritiserade föreställningar om att krisman innehade en särskild magisk kraft. I Luthers anda kritiserades främst bruket av smörjelse vid prästvigning och biskopsvigning. Efter ytterligare inflytande från reformationen i Tyskland blev kyrkan i Sverige alltså kritisk mot smörjelse. Kyrkomötet i Uppsala 1539 och senare riskdagen i Örebro 1539–40 beslutade att alla vädsklepliga, avgudadyrkande och papistiska okristna ceremonier skulle överges. Romersk-katolska kyrkan som behållit bruket med smörjelse vid prästvigning och biskopsvigning har sedan Andra Vatikankonciliet (1962–1965) delvis förändrat tolkningen av dess betydelse. I de ortodoxa kyrkorna har smörjelsen enbart använts vid dop, aldrig vid präst- eller biskopsvigning. Se Nils-Henrik Lindblad, *Anointing as an Ordination Problem*, Studentlitteratur, Lund 1984. Jfr Lars Eckerdal, Svenska kyrkans gudstjänst, Kyrkliga handlingar, bilaga 3, Vägen in i kyrkan. Dop, konfirmation, kommunion – aktuella utvecklingslinjer, *Statens offentliga utredningar 1981:66*, 1968 års kyrkohandboks-kommitté, Stockholm 1981, s. 331ff. Ulla Örtberg har framställt att Olaus Petri behöll oljan i sin dopordning 1529 och att prästen i den gjorde med oljan ett kors på barnets bröst och mellan barnets skuldror under tolkningen: "Gud som av sin stora misskund har kallat dig till dopet, hans smörje dig med glädjens olja." Därefter ställdes frågor om tro och så döptes barnet i vatten. Först i 1541 års ordning föll smörjelsen med olja bort. Ulla Örtberg i "Dopet – en kort historik" i Karl-Erik Brattgård (red.), *Handbok för dop*, Göteborg 1989, s. 51f.

⁴⁴⁹ I *Missale* utgiven på uppdrag av arbetsgemenskapen Kyrklig förnyelse föreslås vid bön om Anden ett alternativ (av Kyrkomöte och Domkapitel icke bejakat) att använda smörjelse med olja i formen av ett korstecknande på pannan med olja omedelbart efter dopet i Faderns och Sonens och den helige Andes namn under bönen: "Gud vår Fader, du som genom vatten och helig Ande har fött NN på nytt och gett *honom* syndernas förlåtelse – behåll *honom* i din nåd, och uppfyll (smörj) *honom* med helig Ande till evigt liv. Genom Jesus Kristus, vår Herre. Amen." Ur *Missale. Mässa och huvudgudstjänster enligt 1986 års kyrkohandbok. Gudstjänstordningar, böner och texter för kyrkoåret*. Kyrkliga handlingar, Noteria förlag, Klockrike 1988, s. 477. Det är även belagt att smörjelse med olja används i Svenska kyrkan i samband med konfirmation. Stiftsadjunkten Mikael Pålsson, Uppsala stift, skriver i e-post till författaren den 16 juni 2009 att "Oljan är på väg tillbaka i konfirmationen. Fler och fler prä-

ga traditionen. I den romersk-katolska kyrkans nutida rit för dop finns fyra läsningar från evangelierna att välja mellan, nämligen berättelsen om Nikodemus som kommer till Jesus om natten och om dopet som en ny födelse (Joh. 3), dopbefallningen (Matt. 28), berättelsen om Jesu dop (Mark. 1) och evangeliet om Jesus och barnen (Mark. 10). Enligt anvisningar bör en eller två texter från evangelierna läsas. Med denna betoning på evangelieläsningar är det snarare Jesu-dop-paradigmet som dominerar än den paulinska dopteologin.⁴⁵⁰ I den syriska ortodoxa kyrkan i Indien ingår i förberedelserna för dophandlingen en liturgisk recitation av präst och församling vid dopfunten som lyfter fram skeendet vid Jesu dop i Jordan:

When the baptismal font is sanctified by the Father, the Son and the Holy Spirit, it becomes a fountain of life. The Father's voice was heard saying: 'This is my beloved son', the Son was bending His head to be baptised and the Holy Spirit descending upon Him like a dove, Holy Trinity by whom the worlds gained life – Hallelujah, Hallelujah.⁴⁵¹

Även den finsk-ortodoxa kyrkan refererar till Jesu dop i Jordan i bönen före vattenvälsignelsen:

Allt skapat lovsjunger dig, den Uppenbarade: ty du, vår Gud, uppenbarade dig på jorden och vandrade bland människorna. Även Jordans vatten har du helgat, då du nedsände från himmelen din helige Ande, och du har krossat huvudet på de drakar som innästlat sig däri.⁴⁵²

Här finns ett troligt exempel på hur avståndstagandet från destruktionskombinerats med Jesu dop-motivet. Jordanfloden är inte enbart ett utflöde av nyskapande paradisiska strömmar utan också en drakarnas hemvist.

Den katolske liturgiske teologen Aidan Kavanagh lyfter fram hur olja och smörjelsen med olja från tidig kristen tid åtminstone jämfördes med dopet i vatten. Först senare kommer bruket med handpåläggning enligt Kavanagh. Genom oljan förbands den döpta med Andens nedstigande och smörjande av Jesus Kristus vid hans dop. Ett smörjande som rustade – och i samband med varje dop rustar – för ett profetiskt uppdrag.⁴⁵³

ter använder oljan och korstecknande i pannan på konfirmanderna vid bönen med handpåläggning.”

⁴⁵⁰ Rite of Baptism for Several Children, Liturgy currently used in the Catholic Church (Roman Rite) i Tom Best (red.), *Baptism Today. Understanding, Practice, Ecumenical Implications*, Faith and Order Paper No. 207, Liturgical Press, Collegeville 2008, s. 344f.

⁴⁵¹ Text of the Mystery of Holy Baptism, (Oriental Orthodox – Syrian, India), för närvarande använd i Malankara Orthodox Church och i andra syriska ortodoxa kyrkor runt världen, i Tom Best (red.), *Baptism Today. Understanding, Practice, Ecumenical Implications*, Faith and Order Paper No. 207, Liturgical Press, Collegeville 2008, s. 311f.

⁴⁵² Det Heliga Dopet, Den Heliga Myrrasmörjelsen som de förkortat förrättas i Helsingsfors Ortodoxa stift, *Ortodoxa Liturgiska Texter 7*, Aktiv Ortodoxi, Stockholm 2002, s. 15.

⁴⁵³ Aidan Kavanagh, *The Shape of Baptism. The Rite of Christian Initiation*, The Liturgical Press, Collegeville 1991 (1978), s. 52. Jfr s. 48ff.

Exegetiken om Jesu dop

Hur ställer sig exegeterna till tanken på Jesu dop som inspirationskälla och grund för instiftande av kristet dop? Enligt Kilian McDonnells genomgång, som jag här i stort sett följer, därför att det är en av de mest grundliga genomgångar som finns av Jesu dop-motivet, är exegeterna inte entydiga i denna fråga. Medan t.ex. G.R. Beasley-Murray (1916–2000) inte finner Jesu dop explicit vara motivation för kristet dop i Nya testamentet, argumenterar flera exegeter för motsatsen, däribland M.J. Lagrange (1855–1938), R.E.O. White och Oscar Cullman. Även om de kan argumentera på olika sätt är Jesu dop som motivation och urbild för kristet dop inom Nya testamentet klart förekommande bland många exegeter.⁴⁵⁴ Berättelsen om Jesu dop i Jordan i Markus 1 och i Matteusevangeliets 3:e kapitel återger under alla omständigheter en dophändelse som spelar stor roll i den tidiga kyrkan även om tolkningarna alltså inte är entydiga.⁴⁵⁵ Exegeten Lars Hartman håller det för troligt att de kristna, som Matteusevangeliet hör hemma bland, såg sina egna dop förbundna med Jesus som den som också blev döpt.⁴⁵⁶ Det kan även hållas för troligt att de första kristna församlingarna höll dopet för så betydelsefullt eftersom lärjungarna berättat hur viktigt Jesu dop var för honom själv.⁴⁵⁷ Enligt exegeten James Dunn är det ställt utom allt tvivel att ordet för att döpa, baptismo, går tillbaka på en vattenrit knuten till Johannes Döparen och som tydligast markerad i Jesu dop. Dunn ifrågasätter inte att Jesu dop utgör en förebild för det kristna dopet. Dock sätter han ett frågetecken för om dopet i kristen teologisk tradition inte har överbetonats på bekostnad av Andens frihet att blåsa vart den vill. Har inte Anden kommit att underordnas dopakten på ett sätt som är främmande för Nya testamentet? Det är ju i Nya testamentet så att mottagandet av Anden kan leda till dop snarare än tvärtom (Apg. 10:47).⁴⁵⁸ Dunn har här en viktig iakttagelse om relationen mellan Anden och dopet, som tycks ha stöd av Gabriele Winklers forskning om tidig syrisk och armenisk doppraxis, där mottagandet av Anden uppfattades föregå dopet i vatten.⁴⁵⁹

⁴⁵⁴ Kilian McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan. The Trinitarian and Cosmic Order of Salvation*, The Liturgical Press, Collegeville 1996, s. 172ff.

⁴⁵⁵ G.R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, MacMillan & Co Ltd, London 1962, s. 45–67; Lars Hartman, 'Into the Name of the Lord Jesus'. *Baptism in the Early Church*, T&T Clark, Edinburgh 1997, s. 21–27.

⁴⁵⁶ Lars Hartman, 'Into the Name of the Lord Jesus'. *Baptism in the Early Church*, T&T Clark, Edinburgh 1997, s. 25.

⁴⁵⁷ Kilian McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan. The Trinitarian and Cosmic Order of Salvation*, The Liturgical Press, Collegeville 1996, s. 177.

⁴⁵⁸ James Dunn i "Baptism and the Unity of the Church in the New Testament" i Michael Root, Risto Saarinen (red.), *Baptism and the Unity of the Church*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids och WCC Publications, Geneva 1998, s. 78–103.

⁴⁵⁹ Denna forskning har även betydelse för dialogen mellan pentekostala, evangelikala kyrkor och de kyrkor som i högre grad är knutna till Faith and Order liksom för dialogen om betydelsen av tro – och tolkningen av vad som utgör tro – i samband med dop. Jfr Michael Northcott i "BEM and the Struggle for Liturgical Soul of the Emergent Church" (s. 87–104) och Jaakko

Även om denna avhandling är systematisk-teologisk och inte exegetisk är det viktigt att konstatera att viss oenighet finns inom exegetiken – inte vad gäller förekomsten av Jesu dop – utan om tolkningen av dess betydelse för att motivera det kristna dopet. Även med denna korta genomgång anser jag emellertid det belagt att ett avsevärt antal exegeter anser Jesu dop för att vara en viktig inspiration för kristet dop och att det därför rimligen ska kunna uppfattas som uttryck för skrift och tradition. Det är emellertid uppenbart att inte heller exegetik undslipper tolkningens nödvändighet. Det är därför en tillgång när forskarna även inom exegetiken gör sina egna förutsättningar och kontexter mera tydliga.

Relationen till Johannesdopet

Det finns all anledning att tro att det kristna dopet indirekt växte fram ur Johannesdopet. Johannesdopet i sin tur var präglad av den judiska samtiden under ockupation. Johannes underströk behovet av omvändelse. Han var inte ensam om det i judisk tradition. Genom att gå ut i ödemarken betonade han sambandet med Guds förbund med folket som slöts i öknen (Sinaiförbundet). Johannes döper som ett tecken på att människor är beredda till omvändelse och att Guds dom är inåtåande. Den som är stark, starkare än Johannes, ska komma. Människor tar del av Johannesdopet inte för att forma en ny gruppering som Qumrangemenskapen utan som del av hela folket och som uttryck för det förnyade gudsfolket.⁴⁶⁰

Förutom Nya testamentets källor till Johannes döparen och hans dopverksamhet finns Johannes döparen omtalad hos historikern Josefus (ca 37–ca 105). Herodes repressiva inställning till Johannes döparens verksamhet framgår av Josefus skildring. Hos Josefus framstår rättfärdighet som en nödvändighet för att dop skulle kunna godtas av Gud. Dop skulle enligt Josefus förståelse av Johannes döparens hållning inte uppfattas som en väg till syndaförlåtelse utan som ett sätt att rena kroppen.⁴⁶¹ Här i skiljer sig berättelsen om Johannes döparens dop från Nya testamentet som dock inte heller är entydigt i sin berättelse om Johannes döparens dop. Hos Markus predikar Johannes döparen omvändelsens dop till syndernas förlåtelse samtidigt som han pekar

Rusama i ”*Baptism, Eucharist and Ministry in Bilateral Dialogues*” (s. 241–264) i Thomas F. Best och Tamara Grdzeldize (red.), *BEM at 25. Critical insights into a continuing legacy*, Faith and Order Paper No. 205, WCC Publications, Geneva 2007.

⁴⁶⁰ Lars Hartman, ’*Into the Name of the Lord Jesus*’. *Baptism in the Early Church*, T&T Clark, Edinburgh 1997, s. 9ff. Johannesdopet och såväl judisk som kristen doptradition har knutits till mandéernas trostradition där dopet spelar en stor roll. Det går utöver denna avhandlingens syfte att redogöra för dop i religionshistoriska perspektiv varför jag här ber att få hänvisa vidare till annan forskning. Se t ex Eric Segelberg, *Masbuta. Studies in the Ritual of the Mandaean Baptism*, Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB, Uppsala 1958; Edmondo Lupieri, *The Mandaeans. The Last Gnostics*, övers. Charles Hindley, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2002 (på italienska 1993).

⁴⁶¹ Poul Nepper-Christensen i ”Dåpen i Mattheusevangeliet – i lyset af Johannes Döbertraditionerne” i Sigfred Pedersen (red.), *Dåben i Ny Testamente*, Institut for Ny Testamente ved Aarhus Universitet, Forlaget Aros, Aarhus 1982, s. 30.

framåt mot den som döper i Helig ande (Mark. 1). Lukas betonar förutom syndernas förlåtelse genom omvändelse och dop det nära släktskapet mellan Johannes döparen och Jesus. Lukas skiljer ut Johannes uppgift som en viktig profetgärning som förberedelse till Jesu verksamhet (Luk. 1,3). Hos evangelisten Johannes är det varken domsförkunnelse eller omvändelse-dop som Johannes döparen förbinds med utan han lyfts fram som ett vittne om Jesus (Joh. 1).⁴⁶² Hos Matteus knyts Johannes döparen och Jesus närmare varandra än i de övriga evangelierna. Matteus understryker närheten genom att Jesus är den som först underrättas när Johannes Döparen avrättats och hans lärjungar har låtit begrava honom. (Matt. 14). Närheten till Jesus understryks även av att predikotemat är detsamma hos både Johannes och Jesus: ”Omvänd er. Himmelriket är nära” (Matt. 3:2, Matt. 4:17). Hos Lukas avslutar Johannes döparen den gamla tidsåldern medan han hos Matteus inleder den nya. Samtidigt bevaras ett visst avstånd mellan Jesus och Johannes döparen.⁴⁶³ Syndernas förlåtelse knyts av Matteus inte till Johannes döpare som hos Markus och Lukas. Hos Matteus knyts syndernas förlåtelse mera till nattvarden än till dopet. Med orden ”Detta är min älskade son, han är min utvalde” i rösten från himlen vid Jesu dop låter Matteus Jesu dop vara avslutandet av Johannes döparens uppgift medan Jesus nu fortsätter uppdraget i kontinuitet med Johannes krav på att alla ska döpas. Dock går nu instruktionen att döpa över från Johannes till Jesus och dopet knyts till Jesu närvaro alla dagar (och till dop i Faderns, Sonens och den heliga Andens namn.)⁴⁶⁴

Sammanfattningsvis visar källorna att även Johannesdopet varit föremål för ett antal tolkningar. Frågan om Jesus genom att låta sig döpas av Johannes därmed också blev befriad från synd kan inte besvaras med hjälp av det tillgängliga materialet hos Josefus och i evangelierna.⁴⁶⁵ Däremot blev det allt tydligare med den unga kyrkans utveckling att det kristna dopet inte tolkades med hjälp av Johannesdopet utan med hjälp av en trinitarisk tolkning av Jesu dop.

Jesu dop som ansats till trinitarisk teologi

Den ortodoxe teologen Alexander Schmemmann menade att berättelsen om Jesu dop på ett banbrytande sätt skildrar den Treeniga Gudens närvaro:

⁴⁶² Poul Nepper-Christensen i ”Dåpen i Matthaesevangeliet – i lyset af Johannes Döbertraditionerne” i Sigfred Pedersen (red.), *Dåben i Ny Testamente*, Institut for Ny Testamente ved Aarhus Universitet, Forlaget Aros, Aarhus 1982, s. 29ff.

⁴⁶³ Poul Nepper-Christensen i ”Dåpen i Matthaesevangeliet – i lyset af Johannes Döbertraditionerne” i Sigfred Pedersen (red.), *Dåben i Ny Testamente*, Institut for Ny Testamente ved Aarhus Universitet, Forlaget Aros, Aarhus 1982, s. 32ff.

⁴⁶⁴ Poul Nepper-Christensen i ”Dåpen i Matthaesevangeliet – i lyset af Johannes Döbertraditionerne” i Sigfred Pedersen (red.), *Dåben i Ny Testamente*, Institut for Ny Testamente ved Aarhus Universitet, Forlaget Aros, Aarhus 1982, s. 42ff.

⁴⁶⁵ Se vidare Eric K.C. Wong i ”Was Jesus without Sin? An Inquiry into Jesus’ Baptism and the Redaction of the Gospels” i *Asia Journal of Theology* 11:1, 1997, s. 128–139.

Kristi dop i Jordan var Treenighetens första uppenbarelse i kosmos, framträdande som Fadern, Sonen och den Helige Ande.⁴⁶⁶

Även om teologer sett spåren av Treenigheten (*Vestigia Trinitatis*) i fler bibeltexter så är referenserna till Treenig Gud få i Nya testamentet. Den omedelbara trinitariska referensen i Nya testamentets doppreferenser hör samman med den s.k. dopbefallningen i Matteus 28. Eventuellt utgör dopbefallningen i Matteus 28:19, ”... *Gå därför ut och gör alla folk till lärjungar: döp dem i Faderns och Sonens och den heliga Andens namn ...*”, en liturgisk formel härrörande från evangeliets kyrkliga dopmiljö.⁴⁶⁷ Även om den först senare än evangeliets tillkomst blivit till en brukad dopformel är det troligen så att själva benämmandet av Fadern och Sonen och Anden griper tillbaka på berättelsen om Jesu dop i Matteus 3:16–17.⁴⁶⁸ En mera utvecklade trinitarisk teologi föreligger inte förrän med kappadocierna under 300-talet. Även så finns det i referenserna till Jesu dop både tidigare och senare många ansatser till trinitariskt tänkande. Jag skildrar här några av referenserna till ett trinitariskt tänkande och ansatser till en trinitarisk teologi i de tidiga dopteologiska traditionerna. Syftet är inte att ge en fullständig översikt utan att ge exempel på ansatser till en teologi som har förutsättningar att upplösa eventuella dikotomier mellan skapelse och frälsning. Jag följer här Kilian McDonnells forskning.

McDonnell skriver om Jordan som den trinitariska identitetens ikon. McDonnell hänvisar bland annat till den äldsta armeniska katekesen, Sankt Gregorius katekes, där både Fadern och Anden vid Jordan vittnar om Sonens identitet och därmed tillfredsställer den judiska lagens krav på två vittnen.⁴⁶⁹

Den Ande som är närvarande vid det kristna dopet och som visade sig över Jordans vatten och Kristus var samma Ande som var närvarande över kaosvattnet vid världens skapelse, tycks Tertullianus (ca 160–ca 235) ha menat med sitt uttryck ”uråldrig tron”:

[The Spirit] rests on the waters of baptism as if he recognized there his ancient throne, the one who under the form of a dove descended on the Savior [in the Jordan]⁴⁷⁰

⁴⁶⁶ Alexander Schmemmann, *Av vatten och Ande*, Bokförlaget Pro Veritate, Uppsala 1981, s. 45.

⁴⁶⁷ G.R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, MacMillan & Co Ltd, London 1962, s. 83; Lars Hartman, *'Into the Name of the Lord Jesus'. Baptism in the Early Church*, T&T Clark, Edinburgh 1997, s. 147. Dop i Faderns och Sonens och den heliga Andens namn (Matt. 28:19) tycks skett liksom dop ”i” eller ”till” eller ”in i” Jesu namn (Apg. 8:16). Jfr Lars Hartman, *ibid.*, s. 37ff.

⁴⁶⁸ Gordon W. Lathrop, *Holy People. A Liturgical Ecclesiology*, Fortress Press, Minneapolis 2006 (1999), s. 180. Jfr Lars Hartman, *'Into the Name of the Lord Jesus'. Baptism in the Early Church*, T&T Clark, Edinburgh 1997, s. 147.

⁴⁶⁹ Kilian McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan. The Trinitarian and Cosmic Order of Salvation*, The Liturgical Press, Collegeville 1996, s. 46.

⁴⁷⁰ Tertullianus, här citerad från Kilian McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan. The Trinitarian and Cosmic Order of Salvation*, The Liturgical Press, Collegeville 1996, s. 54.

Clemens av Alexandria (ca 150–ca 215) talar om Kristus som den som är huvudet för skapelsen och ser dopet i Jordan som en skapelseakt. I Jesu dop är alla vatten välsignade. Jesu dop är ett kosmiskt skeende som hör samman med den första skapelsen i vatten och Ande. Nu helgas alla jordens vatten i Jesu dop. Hela kosmos och hela skapelsen är engagerade i Jesu dop. Detta är ett vanligt tema bland syriska teologer, Efraim (ca 306–373), Jakob av Serugh (ca 451–521), Philoxenus (d. 523) m. fl.⁴⁷¹

Philoxenus menar att hela skapelsen förnyas i Kristus och börjar sitt återvändande till Fadern. Hela skapelsen och all historia kommer samman i Kristus. Universums eskatologiska återvändande till Fadern börjar i Jordan och fortsätter i Kristi uppståndelse. Uppenbarelsen av Treenigheten vid Jordan är uppenbarandet av Kristi roll i denna kosmiska frälsning och nyskapelse.⁴⁷²

I den långt senare lutherska traditionen är Martin Luthers s.k. syndafloidsbön ett uttryck för en möjligen svagare trinitarisk teologi utvecklad i närhet till motivet med Jesu dop. Den räddande floden från Jordan, och med Jordan från allt vatten, kontrasteras mot syndafloiden och dränkandet av orättfärdighet (de orättfärdiga).⁴⁷³

Från nyskapelse till rening och död

Hur sker övergången från Jesu dop och nyfödelse genom Anden till Jesu död och att begravas med Kristus? Den paulinska dopteologin framträder aldrig i de tidiga syriska källorna för dopteologi. Det är först under 300-talet som dopet förbinds med Jesu död i de syriska källorna.⁴⁷⁴ Winkler framför olika förklaringar till att Jesu död-motivet och den paulinska dopteologin från Romarbrevet 6 då börjar komma till uttryck. En av förklaringarna är att inflytandet från Jerusalem gör sig gällande. Winkler menar att den paulinska

⁴⁷¹ Kilian McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan. The Trinitarian and Cosmic Order of Salvation*, The Liturgical Press, Collegeville 1996, s. 55. Enligt not 32 på anförd sida finns det kritik mot dessa synsätt hos G.W.H. Lampe som menar att helgandet av vattnet inte har någon skriftanknytning och att detta är del av "the materialistic decadence of much of the post-biblical theology of Baptism." (H.W.G. Lampe, *The Seal of the Spirit*, 2. Uppl., SPCK, London 1967 s. 34)

⁴⁷² Kilian McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan. The Trinitarian and Cosmic Order of Salvation*, The Liturgical Press, Collegeville 1996, s. 63.

⁴⁷³ Martin Luther i *Syndafloidsbönen* i J.J. Pelikan, H.C. Oswald & H.T. Lehmann (red.), *Luther's works, vol. 53: Liturgy and Hymns*, Fortress Press, Philadelphia 1999 (1965), s. 101. (WA 12:43f.) Se även Benjamin Stewart, i "Flooding the Landscape: Luther's Flood Prayer and Baptismal Theology" i *CrossAccent: Journal of the Association of Lutheran Church Musicians*, January 2005, Volume 13, Number 1. Jfr Karl-Gunnar Ellverson, *Handbok i Liturgik*, Verbum, Malmö 2003, s. 185.

⁴⁷⁴ Winkler Arm, s. 163. Jfr Sebastian Brock som i sin forskning bekräftar Gabriele Winklers resultat att de tidiga syriska källorna har Jesu dop som grund för kristet dop snarare än Paulus idé om att dö och uppstå tillsammans med Kristus. Sebastian Brock i "The Syrian Baptismal Ordines (with special reference to anointings)" i *Studia Liturgica*, vol. 12, 1977, Nr 4, s. 181.

dopteologin fanns ännu tidigare i den västliga traditionen.⁴⁷⁵ Kanske är det omvandlingen av dopet till en reningsprocess som framför allt gör inflytandet från döds mystiken märkbart så att motivkretsen kring dopet som ny födelse trängs undan.⁴⁷⁶ Smörjelsen för mottagandet av Anden före dopet förutsätter så småningom rening från synden och frigörelse från demonerna. Smörjelsen flyttas därför till efter dopakten. Dopkandidaterna berövas sina kläder likt Kristus förlorade sina kläder på korset. Dopkandidaterna sänks nu ned i vattnet som i Jesu grav. Liksom Jesus vilade tre dagar i jordens innersta före sin uppståndelse så döps dopkandidaterna tre gånger.⁴⁷⁷ Andra orsaker som framförts som grund för att motivkretsen kring Anden och Jesu dop skjuts undan till förmån för rening från synden och det onda är rädslan för den karismatiska rörelse som kallades montanismen.⁴⁷⁸ Kilian McDonnell har även framfört att tillbakagången för Jesu dop-motivet kan ha orsakats av rädsla för arianism och adoptianism.⁴⁷⁹

En viktig slutsats av den forskning om tidig doppraxis i armeniska och syrisk dopliturgier och dopteologier som Gabrielle Winkler har gjort är att tidig doppraxis inte haft någon avsägelse av djävulen (abrenuntiation, apotaxis) före smörjelse och dop. Här skiljer sig den tidiga armeniska och syrisk traditionen från den bysantinska kyrkan där exorcism var bruklig såväl under förberedelsestiden för dop som på själva dopdagen. I den grekiska kulturen sätts den inre förberedelsen för dopet i samband med antik krigskonst. Det är ett krig mot demonerna och Satans imperium som dopkandidaterna förbereder sig för. På 300-talet i Jerusalem erhåller dopkandidaterna en rigorös undervisning i martyriet.⁴⁸⁰ Förberedelsestiden för dop (katekumenatstiden) har också ändrats från det armeniska en månad till flera års tid – t.o.m. tre års tid – i Jerusalem.⁴⁸¹

⁴⁷⁵ Winkler Arm, s. 163.

⁴⁷⁶ Medan Gabriele Winklers forskningsfråga gäller orsakerna till att dopet som nyfödelse genom Anden trängs tillbaka närmar sig Kilian McDonnells fråga från andra hållet: varför försvann det paulinska mönstret om dopet som förening med Jesu död och uppståndelse så fullständigt under kyrkans första århundradena även om romarbrevet var känt? Kilian McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan. The Trinitarian and Cosmic Order of Salvation*, The Liturgical Press, Collegeville 1996, s. 183.

⁴⁷⁷ Winkler Arm, s. 435ff. Jfr Gabriele Winkler i "The Original Meaning and Implication of the Prebaptismal Anointing" i *Worship* Vol. 52, Number 1, January 1978, s. 40f.

⁴⁷⁸ Karl-Gunnar Ellverson, *Handbok i Liturgik*, Verbum, Malmö 2003, s. 178f. Enligt Bengt Häggglund var montanismen en rörelse som börjat i Mindre Asien vid mitten av 100-talet med Montanus och senare spritt sig till Rom och Nordafrika. Profetian och Andens gåvor betonas starkt liksom Jesu återkomst under stark askes och bot. Bengt Häggglund, *Teologins historia*, tredje upplagan, CWK Gleerups förlag, Lund 1966, s. 40.

⁴⁷⁹ Kilian McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan. The Trinitarian and Cosmic Order of Salvation*, The Liturgical Press, Collegeville 1996, s. 41f. Av texten framgår att adoptianismen ifrågasatte Jesu gudomlighet redan vid födelsen medan arianerna ifrågasatte Jesu gudomlighet om han så behövde Anden som vid sitt dop.

⁴⁸⁰ Winkler Arm, s. 347ff. Jfr Casimir Kucharek, *The Sacramental Mysteries. A Byzantine Approach*, Alleluia Press, Allendale 1976, s. 86ff.

⁴⁸¹ Winkler Arm, s. 128. Jfr s. 365. Jfr Hippolytos Apostoliska tradition från omkr. år 215 i Rom, en av de tidigaste texterna om den västliga traditionens doppraxis: "Let a catechumen

Hur dopparadigmen gestaltats i de olika traditionerna är möjligt att följa, men varför äger denna skillnad och övergång mellan dopparadigmen rum? Vad är intentionen bakom och sammanhanget för övergången från Andens nyskapande till denna starka kamp med Satans imperium? En antydan till svar står att finna hos en etablerad forskare i österländsk liturgikforskning vid Pontificio Istituto Orientale i Rom, Robert Taft, som menar att den skillnad som Gabriele Winkler uppdragat inte härrör så mycket från skillnaden mellan västlig och östlig tradition som från skillnaden mellan imperium och icke-imperium, dvs. skillnaden mellan det romerska imperiets kontext respektive en kontext mera oberoende av det romerska riket.⁴⁸² Winkler själv understryker att de dopriter som innehöll avsägande av satan, avståndstagande och renande från det onda, de moment i dopriterna som var ”apotropaic” (avvärijande, repellerande) och ”cathartic” (renande), inte fick något tidigt genomslag i de regioner som befann sig utanför det romerska imperiet till skillnad från situationen i städerna runt Medelhavet.⁴⁸³ Även om det går utöver denna avhandlings syfte att historiskt säkerställa de olika dopmotivens samhällseliga och kulturella kontext, kan en viktig reflektion vara att sambandet doprit och dopkontext är betydelsefullt. Indikationen på att sammanhang, samhälle och kultur spelar en viktig roll i formandet även av tidiga dopteologier ökar medvetenheten om behovet att klargöra förutsättningar för såväl akademisk som kyrklig teologi i vårt samtidsrum. Ännu återstår mycket liturgiskt material att utforska, inte minst i Etiopien, där helighet enligt Winkler knyts till skapelsens sammanhang:

Many sources of Jewish as well as Christian origin, especially of Ethiopia, remain for the most part completely uninvestigated in books of apocryphal origin and in rites that seem to reach back to the beginnings of the unfolding of Christian liturgies and that to some extent make one surmise an amalgamation of Jewish and Christian threads of the tradition. Interestingly, the perception of the Holy is here placed in the context of *creation*, especially among the Ethiopians.⁴⁸⁴

En slutsats av forskningen om Jesu dop som motivkrets för dopteologi under kyrkans första århundraden är därför att denna tradition liksom Nya testa-

be instructed for three years” (“The Apostolic Tradition of Hippolytos”, XVII:1, i Max Thurian och Geoffrey Wainwright (red.), *Baptism and Eucharist. Ecumenical Convergence in Celebration*, Faith and Order Paper No. 117, World Council of Churches/Wm. B. Eerdmans, Geneva/Grand Rapids 1983, s. 5.)

⁴⁸² Robert Taft i *Orientalia Christiana Periodica* 50, 1984, s. 225–227, här citerad från Hans-Jürgen Feulner, Elena Vedkovska, and Robert F. Taft, S.J (red.), *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*, Orientalia Christiana Analecta 260, Pontificio Istituto Orientale, Rom 2000, s. 18.

⁴⁸³ Gabriele Winkler i ”The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and Its Implications” i Maxwell E. Johnson (red.), *Living Water, Sealing Spirit. Readings on Christian Initiation*, The Liturgical Press, Collegeville 1995, s. 75f.

⁴⁸⁴ Gabriele Winkler i ”On Angels, Humans, the Holy and its Perversion: Greetings from Faust” I *Studia Liturgica*, Vol. 34 Nr. 1 2004, s. 56.

mentet som grundläggande del därav, känner flera motivkretsar för tolkning av det kristna dopet. Ibland framträder en motivkrets med större eftertryck, ibland en annan.⁴⁸⁵ Detta torde hänga samman med att kristen tro aldrig finns till annat än i ett tolkat universum, en specifik kontext. Den ”enda” eller ”entydiga” dopläran och dogmatiken om dopet finns inte. Vad som finns är emellertid inte fritt flytande relativism utan en dynamisk tolkningsprocess i anknytning till liturgiskt handlande, till naturens, människornas och samhällets kontext, som tycks vara del av fenomenet kyrkas existens i världen. Vad som finns är olika möten mellan tolkning av ”tradition” och tolkning av ”situation”.

⁴⁸⁵ Kilian McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan. The Trinitarian and Cosmic Order of Salvation*, The Liturgical Press, Collegeville 1996, s. 187.

Kapitel 6

Kritiska och konstruktiva bidrag till en trovärdig dopteologi

Min uppgift i detta slutkapitel är att föra undersökningen av teologiska föreställningar vid dop av barn till ett slut samt att utveckla några föreställningar i samband med dop av barn som kan vara trovärdiga i Svenska kyrkans sammanhang. Jag strukturerar därför kapitlet enligt följande:

För det *första* och inledningsvis ger jag ett förslag till några övergripande föreställningar vid dop av barn som kan vara trovärdiga i Svenska kyrkans samtidsrum. Mitt anspråk är fortfarande inte att lägga fram en hel dopteologi, men arbetet har fört mig till en punkt där jag menar att det finns för problemområdena gemensamma föreställningar i mötet mellan tolkning av tradition och tolkning av situation som kan ligga till grund för ett teologiskt grepp av mer övergripande karaktär. Jag menar att dessa föreställningar utgör tolkningsnycklar som har särskilda potentialer i Svenska kyrkans samtidsrum och att ett kritiskt och konstruktivt möte mellan tradition och situation kan äga rum med hjälp av dem. Dessa perspektiv kommer att utvecklas vidare i bearbetningen av de olika problemområdena.

För det *andra* kommer jag att bearbeta mina tre teologiska problemområden ytterligare samt att ge kritiska och konstruktiva förslag på hur de kan hanteras och/eller lösas. Jag påminner därför om min övergripande teoretiska utgångspunkt, nämligen att trovärdig teologi uppstår i ett kritiskt och/eller konstruktivt möte mellan tolkning av tradition och tolkning av situation.

För det *tredje* för jag ett avslutande resonemang om huruvida jag har lyckats med att uppnå avhandlingens syfte, ett resonemang som också sammanfattar några av huvudpunkterna i mitt forskningsresultat.

Mina fyra föregående kapitel om kontext, det ekumeniska dopmaterialet, dopordningar och dopliturgier i Svenska kyrkan och kapitlet om Jesu dop som dopteologiskt motiv utgör teologiska resurser för detta slutkapitel. Därutöver kommer jag att använda mig av ytterligare material som är relevant för mitt arbete och däribland svenskkyrklig 1900-talsteologi.

Övergripande bidrag till en trovärdig dopteologi

Jag väljer här att teckna konturerna till trovärdig dopteologi som har sin grund i berättelsen om Jesu dop (Mark. 1 med paralleller) och en från evangelierna och den tidiga kyrkan inspirerad trinitarisk skapelseteologi. Jag menar att sådan dopteologi har förutsättningar att möta situationens utmaningar i Svenska kyrkans samtidsrum. Mitt övergripande förslag till trovärdig dopteologi består därför i att etablera ett kritiskt och konstruktivt möte mellan tolkningen av situationens behov av ett sätt att leva med varandra i världen i omsorg om människors basala behov, i respekt för skapelsens gränser i formen av ett kopierbart ekologiskt ”fotavtryck”, och tolkningen av traditionens ”nya” motiv för dopet, Jesu dop, och en därmed förbunden trinitarisk skapelseteologi.

En sammanvägning av avhandlingens analyser visar att en dopteologi baserad på att barnet i dopet renas från synd och arvsyndens skuld är ett otillräckligt och ibland troligen olämpligt motiv för en trovärdig dopteologi i Svenska kyrkans nutida kontext. Anledningarna är flera. De sträcker sig från det mera generella att språket för synd, inte minst i samband med små barn, har liten genklang i det svenska samhället till att talet om syndernas förlåtelse kan uppfattas som otillräckligt inför situationens stora utmaningar till barns liv och välfärd i världen. Trovärdighetsproblem kan uppstå när en paulinsinspirerad teologi med fokus på syndernas förlåtelse genom föreningen med Kristi död och uppståndelse i dopet (jfr Romarbrevet 6) tolkas i ljuset av arvsynden och med hjälp av en icke-trinitarisk kristologiserande dopteologi som medför att skapelse och frälsning ställs i ett motsatsförhållande till varandra. Förekomsten av Skara stifts dopordning i Alingsås är ett kraftfullt indicium på Svenska kyrkans problem med denna teologiska tradition. Genom sitt konsekventa undvikande av referenser till arvsynden i dopordning och dopliturgi och med sitt mera än i HB 86 utvecklade trinitariska förhållningssätt är denna doptradition ett tydligt försök att gestalta alternativ till en tolkning av dop som skulle kunna tolkas som svag i sin trinitariska utformning, även om HB 86 i jämförelse med dopordningen 1942 är ett rejält steg framåt mot en mera trinitarisk teologi.⁴⁸⁶ Även tidigare forskning har framhävt den stora svårighet som föräldrar till dopbarn har med dopet som ”död åt den gamla syndamänniskan”, avseende både kyrkligt aktiva och inte kyrkligt aktiva föräldrar.⁴⁸⁷ Även om HB 86 är mycket förändrad i förhållande till

⁴⁸⁶ Se kapitel fyra som analyserar och tolkar HB 86 och DL I – VII, ADO och ADL I och II. Observera att korstecknandet av barnet är obligatoriskt i ADO men fakultativt i HB 86.

⁴⁸⁷ Kjell Petersson visar i sin avhandling hur enbart 4,9 procent av föräldrarna hade ett positivt ställningstagande till dopets innebörd formulerad som ”I dopet dödas den gamla syndamänniskan och nyskapas en ny Kristusmänniska” medan 65,6 procent bejakade att ”Dopet är en glädjefylld högtid som ger oss anledning att tacka Gud”. Motsvarande siffror hos kyrkligt aktiva föräldrar var 6,0 procent respektive 71,8 procent medan siffrorna för prästerna var 40,6 procent respektive 64,6 procent. Dopet som ”ett tecken på Guds kärlek och nåd” bejakades av 51,9 procent av alla föräldrar, av 61,2 procent av kyrkligt aktiva föräldrar och av 79,7 procent

1942 års dopordning och ordet synd går att undvika, finns det trots detta en viss osäkerhet i hur en dopteologi i Svenska kyrkans sammanhang kan utformas i dag och hur långt den kan gå dopfamiljerna till mötes (jfr erfarenheterna från Svenska kyrkans pastorala kontext i kapitel två). Ett trovärdigt teologiskt alternativ skulle kunna utformas på olika sätt. Med analyserna i kapitel två till och med fem som grund hävdar jag att det finns en rikare möjlighet av dopteologiska föreställningar i mötet mellan tradition och situation än att uppfatta dop som nåd och rening från synd eller syndens död tillsammans med Kristus. Därför väljer jag att ge ett bidrag till en trovärdig dopteologi med hjälp av att lyfta fram likheten mellan dop av barn och Jesu dop tolkade i ljuset av en trinitarisk skapelseteologi. En sådan tolkningsväg skulle kunna lösa en del av de problem som jag visat på, samtidigt som den är väl förankrad i såväl tradition som situation. Detta motsäger emellertid inte vikten av att annan forskning fortsätter att bearbeta och utveckla potentialen i exempelvis det specifikt paulinska paradigmet och att utveckla ännu mer än vad som görs i denna avhandling de rikare möjligheter till teologisk tolkning, av syndernas förlåtelse och utöver syndernas förlåtelse, som finns i dopet som död och uppståndelse tillsammans med Kristus.⁴⁸⁸

Jesu dop

Ett av traditionens viktiga bidrag till trovärdig teologi utgörs av berättelserna om Jesu dop.⁴⁸⁹ Jag skisserar här på ett övergripande sätt denna traditionens resurs, för att sedan utforska dess potential på ett fördjupat sätt i relation till de tre problemområdena nedan.

Bibeltexterna om Jesu dop brukas för närvarande inte i Svenska kyrkans ordningar för dop. Texterna om Jesu dop har däremot en egen söndag i kyrkoåret, nämligen 1. söndagen efter Trettondedagen. Sedan medeltiden återfinns berättelsen om Jesu dop i den svenska evangelieboken i samband med Trettondedagen. Först år 1983 införs en egen söndag för Våra dop (1. efter Tref.) som skiljer sig från söndagen för Jesu dop.⁴⁹⁰ Både i östlig och västlig kristen tradition har Epifania (Trettondedagen) varit förbunden på något sätt med Jesu dop. I västlig tradition refererade särskilda antifoner och hymner under Epifania till Jesu dop medan den åttonde dagen i oktaven, den 13 januari, har firats som Jesu dops fest.⁴⁹¹ I den ortodoxa kyrkan i Etiopien är

av prästerna. Kjell Petersson, *Kyrkan, folket och dopet. En studie av barndopet i Svenska kyrkan*, CWK Gleerup, Klippan 1977, s. 129.

⁴⁸⁸ Se t.ex. den forskning som gjorts av Krister Stendahl rörande tolkningen av Paulus eller vad delaktighet i Jesu död och uppståndelse och påskens mysterium innebär i t.ex. ortodox teologi hos exempelvis Timothy Ware, Alexander Schmemmann och John Meyendorff.

⁴⁸⁹ Matt. 3:13–17, Mark. 1:9–11, Luk. 3:21–22, Joh. 1:29–34.

⁴⁹⁰ LarsOlov Eriksson och Nils-Henrik Nilsson, *Evangelieboken i gudstjänst och förkunnelse. Homiletiska och liturgiska perspektiv*, Verbum, Falköping 2003, s. 95.

⁴⁹¹ Martin F. Connell, "Epiphany" i Paul Bradshaw, red., *The New SCM Dictionary of Liturgy and Worship*, London 2002, s. 166–167; Martin F. Connell, *Eternity Today: On the Liturgical*

Jesu dop-festen en mycket folklig fest, *Timqät* (amharinja för dop), där vattnet har stor betydelse och dop såväl som doperinran äger rum. Timqät-festen firas den 19 januari.⁴⁹²

Genom att föreslå Jesu dop som ett av traditionens viktiga bidrag till mötet med situationens behov knyter jag an till bland annat en fornkyrklig praxis som betonade just likheten mellan kristnas dop och Jesu dop.⁴⁹³ I fastetiden 388 skriver kyrkofadern Chrysostomos att så som Gud Treenig handlar vid Jesu dop, så handlar Gud Treenig vid alla dop. Det är Gud själv som döper.⁴⁹⁴ Så småningom träder, som vi har sett i bland annat kapitel fem, evangeliernas berättelse om Jesu dop som motiv för dopet i bakgrunden i kristen tradition, även om den i flera kyrkor finns kvar som viktigt motiv. I förgrunden framträdde i stället en doptradition som knöt an till romarbröve-texten (Romarbrövet 6) om dopet som en förening med Kristi död och uppståndelse och som befrielse från synd och skuld.⁴⁹⁵ Därmed upphörde dopet primärt att uppfattas som mottagande av Andens gåva och beskrevs (i stället) som rening och död från synden.⁴⁹⁶ Denna utveckling förstärktes – som vi har sett i

Year, New York 2006, vol I, s. 147–179. sJfr Frank C. Senn, *Christian Liturgy. Catholic and Evangelical*, Fortress Press, Minneapolis 1997, s. 160ff.

⁴⁹² Fr. Emmanuel Fritsch, CSSp., *The Liturgical Year of the Ethiopian Church. The Temporal: Seasons and Sundays*, Ethiopian Review of Cultures, Special Issue, Vol. IX–X 2001, s. 154ff. Jfr Ernst Hammerschmidt, *Äthiopien. Christlichen Reich zwischen Gestern und Morgen*, Otto Harrassowitz Wiesbaden 1967; Christine Chaillot, *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition: a brief Introduction to its Life and Spirituality*, Inter-Orthodox Dialogue, Paris 2002; Allan Sandström, *Mesquel-blommans land. En bok om svältens och hoppets Etiopien*, EFS-förlaget Markaryd 1986, s. 48f.

⁴⁹³ Gabriele Winkler i 'The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and Its Implications' in *Worship* 52, I 1978, s. 24–45; jfr Gabriele Winkler, *Das armenische Initiationsrituale*, Orientalia Christiana Analecta 217, Rom 1982, refererad i E.C. Whitaker, *Documents of the Baptismal Liturgy*, Third edition edited by Maxwell E. Johnson, SPCK Bristol 2003 (1960, 1970) s. xivf. Av teologer med luthersk bakgrund har bl.a. Wolfhart Pannenberg och Gordon Lathrop lyft fram betydelsen av Jesu dop för tolkningen av kristet dop. Se Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology. Volume 3*, övers. Geoffrey W. Bromiley, William B. Eerdmans, Grand Rapids/T&T Clark, Edinburgh, 1998. (Tyskt original utkom 1993) och Gordon W. Lathrop, *Holy Ground. A Liturgical Cosmology*, Fortress Press, Minneapolis 2003.

⁴⁹⁴ St Johannes Chrysostomos i Series of Papadopoulos-Kerameus No. 3 (en av åtta dopkatekeser återfunna i ett kloster på berget Athos först år 1955) i E.C. Whitaker, *Documents of the Baptismal Liturgy*, Third Edition edited by Maxwell E. Johnson, SPCK Bristol 2003 (1960, 1970), s. 41. Jfr Martin Luther i Stora Katekesen: "... att döpas i Guds namn, det är att döpas icke av människor, utan av Gud själv. Och fastän det sker genom en människas hand, är därför dopet i sanning Guds eget verk." Martin Luther, SKB, s. 473.

⁴⁹⁵ Jfr Martin Luthers referens till Romarbrövet 6 i "Luthers Lilla Katekes", Fjärde huvudstycket. Dopets sakrament IV, SKB, s. 370. Martin Luther betonade emellertid även vikten av Jesu dop för tolkningen av kristet dop dels i Stora Katekesen när Luther tala om relationen mellan Ordet och vattnet, dels i Luthers doppsalm av år 1541 som återfinns i *Evangelisches Kirchengesangbuch* som nr 146. Se Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology. Volume 3*, övers. Geoffrey W. Bromiley, William B. Eerdmans, Grand Rapids/T&T Clark, Edinburgh, 1998 (tyskt original utkom 1993), s. 278. Jfr Martin Luther i "Stora Katekesen", SKB, s. 474.

⁴⁹⁶ Karl-Gunnar Ellverson, *Handbok i Liturgik*, Verbum, Malmö 2003, s. 178f. Jfr E.C. Whitaker, *Documents of the Baptismal Liturgy*, Third Edition edited by Maxwell E. Johnson., SPCK Bristol 2003 (1960, 1970), s. xv.

kapitel tre – i västlig tradition av Augustinus uppfattning att barnen hade arvsynd och att det var därför som de döptes tidigt.⁴⁹⁷ I Svenska kyrkan försvagades möjligheten att förstå dopet som Andens handlande med dopbarnet likaväl som med Jesus vid hans dop, bland annat genom att reformationen så småningom tog bort smörjelsen med olja vid dop, en smörjelse som enligt traditionen särskilt förbands med mottagandet av Anden.⁴⁹⁸

Att återigen lyfta fram Jesu dop som ett centralt tolkningsmönster kan innebära nya meningsdjup i förståelsen av dopet i allmänhet och dopet av barn i synnerhet.⁴⁹⁹ Med en tolkning av Jesu dop som möjlighet till ett språk för gudomlig närvaro som trinitarisk, med relationalitet som grund för liv, framträder nya öppningar i att tolka barndop i Svenska kyrkan.⁵⁰⁰

Trinitarisk skapelseteologi

Med en tyngdpunktsförskjutning *från* syndernas förlåtelse och fokus på människans bortvändhet från Gud *till* en trinitarisk skapelseteologi utvecklad i samspel med berättelsen om Jesu dop, framstår dopet mera som kallelse *till* liv i relation i Andens skapande kraft och inspiration än som frigörelse *från* synd och skuld. En trinitarisk skapelseteologi förankrad i berättelsen om Jesu dop bejakar skapelsens och mänsklighetens samhörighet på ett sätt som tar bort de moraliska stöttestenarna att det skulle vara skillnad i värde och jämlikhet, inför Gud och människor, mellan barn som är döpta och barn som är odöpta, vuxna som är döpta och vuxna som är odöpta, utan att för den skull dopets meningsfullhet går förlorad. En trinitarisk skapelseteologi öppnar för

⁴⁹⁷ Augustinus skriver om barn som döps: ”---If they were hurt by no malady of original sin, how is it they are carried to the Physician Christ, for the express purpose of receiving the sacrament of eternal salvation, by the pious anxiety of those who run to him?---”, Chapter XXIII He refutes Those who Allege that Infants are Baptized Not for the Remission of Sins, But for the Obtaining of the Kingdom of Heaven, NPNF1-05, St. Augustine, Anti-Pelagagian Writings, Book I, A Treatise on the Merits and Forgiveness of Sins, and on the Baptism of Infants, by Aurelius Augustin, bishop of Hippo, Addressed to Marcellinus, A.D. 412.

⁴⁹⁸ Nils-Henrik Lindbladh, *Anointing as an Ordination Problem*, Studentlitteratur, Lund 1984, s. 62ff. Jfr not 448 om bruk av olja i Svenska kyrkan i dag.

⁴⁹⁹ I detta förslag till en trovärdig dopteologi med avseende på dop av barn i Svenska kyrkans samtidsrum utgår jag ibland från dop av barn som norm snarare än undantag. Det innebär att detta förslag till dopteologi inte alltid kan brukas på exakt samma sätt om dopet gäller vuxna. Samtidigt finns det en affinitet mellan födelse och dop som kan utvecklas även om man är vuxen. Den främsta indikationen på ett sådant samband är att Jesus Kristus enligt traditionen döptes på sin födelsedag. Se *Four Ceremonies of the Armenian Apostolic Church*, Translation into English and Modern Armenian, Rev. Nerses Manougian, Blessing of Water, Opening of Portals, Blessing of Grapes, Blessing of the Four Corners of the World, The Armenian Prelacy, New York 1997, s. 65.

⁵⁰⁰ Jfr Ivone Gebara: ”Relatedness is not an entity apart from other beings; rather it is a mystery that is associated with all that exists. Relatedness is *utterance, word, attraction, flux, energy, and passion*, insofar as it is the materiality and spirituality of all that is. It is this, but it is also that; and it can be fully represented by anything that is. We are all both created within and creators of this relatedness.” Ivone Gebara, *Longing for running Water. Ecofeminism and Liberation*, Fortress Press, Minneapolis 1999, s. 103.

en förståelse av Gud som den som skapar, älskar och ger liv i hela tillvaron. En trinitarisk skapelseteologi öppnar för en dynamisk gudsbild som varken helt skiljer ut sig från det materiella eller helt kan identifieras med det kroppsliga och jordiska. I en sådan teologi sätts inte skapelse och frälsning i motsats till varandra. Skapelse sker nu. Frälsning sker nu. Det som varit, är och ska komma hålls samman genom kontinuiteten av en gudsnärvaro som skapat, skapar och kommer att skapa. Samtidigt är ett av de främsta uttrycken för en trinitarisk skapelseteologi i dopets sammanhang i Svenska kyrkans samtidsrum att det går att tala om dopet och om tillvaron som Skapelsens mysterium och sakrament.

Skapelsens mysterium, Skapelsens sakrament

Genom att föreslå uttrycket *Skapelsens mysterium, Skapelsens sakrament* som en tolkning av dopets teologiska innebörd knyter jag an till Svenska kyrkans dopteologi och bekännelse som omfattar dop och nattvard som sakrament.⁵⁰¹ Samtidigt knyter jag genom detta uttryck samman de båda övergripande dopteologiska perspektiven, Jesu dop och en trinitarisk skapelseteologi, med situationens behov och rop på en värld av rättvisa, fred och respekt för skapelsens integritet.⁵⁰² Med benämning av Skapelsens mysterium och sakrament försöker jag att göra motstånd mot en världsbild och teologi som klyver andligt och kroppsligt, gudomligt och materiellt, sekulärt och sakralt, fromma och ofromma, döpta och inte döpta, samtidigt som jag explicit visar att jag knyter an till hela kyrkans tradition, östlig såväl som västlig. Med Skapelsens mysterium och sakrament gör mitt förslag till dopteologi motstånd mot livssyn, försörjningsmönster och världsbild som reducerar människan, jorden och naturen till medel och utnyttjande. Häri finns byggstenar till trovärdig teologi som gör motstånd mot utnyttjande av människor och natur på ett icke hållbart, människovärdigt och skapelsevärdigt sätt. Med uttrycket ”Skapelsens mysterium, Skapelsens sakrament” som benämning för dopet som liturgisk handling och samtidigt för hela tillvarons sakramentala karaktär i betydelse av gåva, genomströmmad av gudomlig närvaro, menar jag mig övervinna dessa dikotomier och asymmetrier.⁵⁰³ När jag använder ut-

⁵⁰¹ KO, kap. 19, inledningstext: ”Dopet är ett sakrament, vilket betyder att det är en helig handling instiftad av Jesus Kristus.” Jfr kap. 20, inledningstext: ”Nattvarden är ett sakrament, en av Jesus Kristus instiftad helig måltid med bröd och vin, till vilken kyrkan och den enskilda förenas med honom och de troende i alla tider.”

⁵⁰² Se Elisabeth Gerle, *In Search of a Global Ethics: Theological, Political, and Feminist Perspectives based on a Critical Analysis of JPIC and WOMP*, Lund University Press, Lund 1995. Dessa perspektiv hör särskilt samman med problemområdet Destruktionen och arvsynen, men de utgör samtidigt en gemensam horisont för människor av olika tro och livssyn och en utmaning till förnyad förståelse av relationen Gud och världen.

⁵⁰³ Jag har i avhandlingen inte gjort någon egen sakramentsteologisk undersökning utan anknävt till den forskning som gjorts om sakramentsteologi av den indiske teologen och ordensprästen Mathai Kadavil (Order of Imitation of Christ, OIC) vid det katolska universitetet i Louvain/Leuven. Mathai Kadavil har i sitt omfattande arbete om världen som sakrament

trycket ”Skapelsens mysterium, Skapelsens sakrament” vill jag även markera att en västlig tradition för en icke-dikotom tolkning av sakrament och sakramentalitet är väl behjälpt av den östliga – inklusive inte minst den österländska – traditionen i dess olika manifestationer.⁵⁰⁴ Samtidigt menar jag att ett sådant synsätt som ligger i benämmandet av dopet och tillvaron som Skapelsens mysterium och sakrament ligger väl i samklang med vissa tolkningar av såväl tidig västlig teologisk tradition som en nutida svensk folklig kultur som kan sjunga om Änglamark och Himlajord. Det understryker denna dop-teologiska kontextuella förankring.⁵⁰⁵

I det följande kommer dessa inledande och övergripande dopteologiska potentialer att utvecklas och utforskas i förhållande till de olika problemområdena. Jag repeterar för läsarens skull i början av varje avsnitt kortformen av det beskrivna problemområdet från kapitel ett. Jag påminner samtidigt om

tolkningar från både västliga och östliga kristna traditioner av sakramental praxis i ljuset av Skapelsens sakramentalitet. Även om Kadavil inte särskilt djupgående bearbetar den lutherska traditionen framgår det av dennes sakramentsteologiska översikt att den lutherska traditionen är beroende av den augustinska, som påbörjade en åtskillnad mellan ”res” och ”signum” som i sin vidareutveckling skilde ”res” och ”signum” eller ”symbol” åt, på ett för en icke-dikotom teologisk tolkning av sakrament och Skapelse ödesdigert sätt. Mathai Kadavil, *The World as Sacrament. Sacramentality of Creation from the Perspectives of Leonardo Boff, Alexander Schmemmann and Saint Ephrem*, *Textes et Études Liturgique, Studies in Liturgy XX*, Peeters, Leuven 2005. Se särskilt det första kapitlet ”Changing Paradigms in Sacramentology” med dess historiska översikt, s. 21–87.

⁵⁰⁴ *Mysterion* är transkriberad grekiska och den östliga traditionens begrepp för Guds hemlighetsfulla närvaro i tillvaron och i bland annat dopet, medan *sacramentum* är den västliga och latinska traditionens motsvarande begrepp som användes i latinska översättningar av grekiskans *mysterion*. Den specifika tolkningen av begreppen har skiftat med olika sakramentsteologiska förståelser under teologihistorien. Med uttrycken Skapelsens mysterium och Skapelsens sakrament tolkade i ljuset av en trinitarisk skapelseteologi förstår jag hela tillvaron som rum för Guds skapande närvaro som Fader, Son och Ande samtidigt som jag förstår den liturgiska handlingen dopet som en *epiphaneia*, en epifani, ett avslöjande och ett uppenbarande av Guds närvaro och handlande, tillgängligt för intuition och kärlek om än inte helt begripligt för intellektet. Jag använder båda uttrycken, mysterium och sakrament, av olika anledningar. Mysterium öppnar i en svensk kontext för anknytningar till den egna erfarenheten av gudomlig närvaro samtidigt som uttrycket markerar en öppenhet att lyssna till den östliga teologiska traditionen och en förmodan att det även är nödvändigt att göra så för ett kritiskt och konstruktivt möte mellan tradition och situation i Svenska kyrkans samtidsrum och för inspiration till en nytolkning eller återtolkning av den västliga traditionen. Uttrycket sakrament förbinder tolkningen av dopets innebörd med Svenska kyrkans nuvarande språkbruk och tillhörighet till en västlig, latinsk, tradition. Jfr Robert Hotz i ”Sacrament(s)” i Nicholas Lossky, José Miguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb (red.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC Publications, Genève 2002, 2. uppl., s. 1001–1005.

⁵⁰⁵ Jfr Kevin Irwin: ”Tertullian for example will list sacred actions and objects that sanctify as *sacramenta* and Augustine names over three hundred realities as ‘sacraments’ or ‘mysteries’. Undergirding this theology is the understanding that created reality is good, which teachings contrasts with the Gnostics and Manichees. That creation is good and that sacraments reflect the goodness of creation are corollaries from the first delineation of Christian beliefs. Unfortunately this assumption tended to be understated (if not ignored) in the debates that the Church engaged in over sacraments through the Middle Ages.” Kevin W. Irwin i ”Sacramentality and the Theology of Creation: A Recovered Paradigm for Sacramental Theology” i *Louvain Studies* 23, 1998, s. 167f. Jfr ”Kalla den änglamarken eller himlajorden om du vill ...”. Referensen till änglamark och himlajord anknuter till en visa av Evert Taube.

att den längre och mera utförliga beskrivningen av problemområdena finns i kapitel två.

A. Relationen döpta och inte döpta

Mitt första problemområde handlar om den teologiska tolkningen av relationen mellan döpta och inte döpta i ett pluralistiskt samhälle. Vad är en trovärdig och icke-exkluderande teologisk förståelse av relationen mellan döpta och inte döpta tillhöriga olika trostraditioner och ingen trostradition, mellan döpta och mänskligheten i stort, eller med andra ord mellan att vara döpt och att vara människa?⁵⁰⁶

I det här avsnittet kommer jag att framlägga förslag till en trovärdig och icke-exkluderande tolkning av dopets innebörd och de implicita konsekvenserna för relationerna mellan döpta och inte döpta. Genom de begrepp som jag redogjort för i inledningskapitlet skiljer jag mellan exkluderande dop-tolkningar och icke-exkluderande doptolkningar. Med exkluderande menar jag sådana doptolkningar som förfäktar att det sker något i dopet som exkluderar inte döpta från döpta, andra trosbekännare från kristna, icke troende från troende och framför allt från vad som i kristen tradition benämns frälsning. Med icke-exkluderande menar jag att dopet är tillräckligt för delaktighet i skapelse och frälsning men inte nödvändigt eftersom det skeende som dopet manifesterar innebär skapelse och frälsning för alla människor. I begreppet lägger jag även in att den döptas identitet inte konstrueras i motsättning till och på bekostnad av andra människors identitet. Men låt mig innan jag söker efter icke-exkluderande tolkningsvägar först göra en biblisk utveckling.

När duvan visar sig vid Jesu dop är det första gången som den dyker upp i de bibliska skrifterna efter det att duvan kom tillbaka med en olivkvist efter syndafloden.⁵⁰⁷ Den bar i näbbet (näbben säger några) förebud om Guds förbund med hela skapelsen:

Jag upprättar nu ett förbund med er och med era efterkommande och med alla levande varelser som finns hos er, fåglar, boskap och alla vilda djur, alla som gick ut ur arken. Jag skall upprätta mitt förbund med er: aldrig mer skall det hända att alla varelser utplånas av flodens vatten, aldrig mer skall en flod ödelägga jorden.⁵⁰⁸

Sett med nutida ögon är det som om det metaforiska bildspråket har hållit andan under århundraden, alltsedan berättelsen om Noa och förbundet med

⁵⁰⁶ Se även den mera utförliga problemformuleringen i kapitel två.

⁵⁰⁷ 1 Mos. 8:6–12.

⁵⁰⁸ 1 Mos. 9:8–11.

allt levande. Här vid Jesu dop dyker duvan upp igen. Enligt den tradition som vi sett i kapitel fem, och som Gabriele Winkler knöt an till, uppfattades duvan som närvarande vid världens skapelse även om det inte längre framgår av språkbruket i Bibeln 2000 där det är en ”gudsvind” som sveper fram över vattnet.⁵⁰⁹ Hos Matteus ser Jesus att himlen öppnar sig efter att han stigit upp ur vattnet och Guds ande kommer ner som en duva över honom.⁵¹⁰

En trovärdig dopteologi kan finna stöd i denna tradition. Även om Bibeln är synnerligen svårtolkad och delvis motsägelsefull återkommer gång på gång en intention som gäller alla och inte de få. Guds skapande, befriande och livgivande närvaro gäller alla människor och hela skapelsen. Förekomsten av duvan i Bibeln är tecknet för att visionen inte gäller bara en del av mänskligheten utan hela mänskligheten, inte bara en del av skapelsen utan hela skapelsen. Därför blir mitt teologiska sökande i bearbetningen av detta problem om de döptas relation till människor av annan tro och ingen tro (inte min definition utan en definition jag använder i respekt för att det finns människor som har denna självdefinition) ett sökande efter hur dopteologi skulle kunna utformas som varken exkluderar eller inkluderar på ett orättmätigt sätt. Det kristna dopet innebär att den döpta inlemmas i kyrkan, ibland kallad Kristi kropp, ibland den världsvida kyrkan. Hur förhåller sig detta till visionen om en icke-exkluderande gemenskap?

Två möjliga icke-exkluderande spår

Jag finner i det material jag har gått igenom att det finns två huvudspår för tolkningen av innebörden av dopet och de implicita relationerna till mänskligheten, och till skapelsen i sin helhet. Att barnet genom dopet blir tillhörigt Kristi kyrka, den världsvida kyrkan, Guds familj, understryker både det liturgiska och det ekumeniska materialet i denna avhandling. Hur ska denna tillhörighet tolkas?

Det ena huvudspåret vill jag med inspiration från de hebreiska skrifterna och från en idag levande judendom kalla för det noakidiska. Det har liksom Noaförbundet hela mänskligheten och hela skapelsen som sin referensram. Det andra huvudspåret vill jag kalla det sinaitiska. Det har de faktiskt döpta i fokus med en särskild uppgift i förhållande till mänskligheten i stort: att hålla förbundet till Gud levande i tjänst för hela mänskligheten.⁵¹¹ I dessa båda förbund, förbundet med Noa och hela skapelsen, förebådat av duvan som kommer med en olivkvist till arken och senare manifesterat i regnbågen som visar sig i skyn, och förbundet vid Sinai, med det befriade slavfolket som här

⁵⁰⁹ 1 Mos. 1:2.

⁵¹⁰ Matt. 3:16.

⁵¹¹ Se t.ex. Hans Ucko, *Common Roots, New Horizons. Learning about Christian Faith from Dialogue with Jews*, WCC Publications, Geneva 1994, s. 28ff.; Hans Ucko, *The People and the People of God. Minjung and Dalit Theology in Interaction with Jewish-Christian Dialogue*, LIT Verlag, Münster 2000, s. 153ff., 167ff.

blir Guds folk som det judiska folket, har jag funnit en parallell tolkningsnyckel till de två huvudspår som jag finner i mitt material. Med utgångspunkt i dessa tolkningsnycklar kommer jag att här framföra två förslag till tolkning av dopets innebörd för relationerna mellan de döpta och människor av annan tro, mänskligheten. Det ena tolkningsförslaget, det noakidiska, är att uppfatta det kristna dopet som delaktighet i en gemenskap som omfattar hela skapelsen och det andra tolkningsförslaget, det sinaitiska, är att dopet inom den större gemenskapen utrustar en mindre del av mänskligheten till tjänst för helheten, skapelsen.

En noakidisk tolkningsväg

Jag börjar här med att utveckla en tolkning av dopet som bygger på resultatet av mina analyser av dopordningar och dopliturgier i kapitel fyra. Analysen av dopordningar och dopliturgier visar på möjligheten av icke-exkluderande tolkning av den gemenskap som dopet inbjuder till. En sådan icke-exkluderande tolkning skulle kunna vara att ingen ställs utanför ”Guds familj” (HB 86). Dopet innebär ”ett syskonskap utan gränser” (ADO). En icke-exkluderande tolkning harmonierar väl med de öppna gränser som enligt viss forskning fanns i gemenskapen kring Jesus.⁵¹² En icke-exkluderande tolkning kan uppfattas som kongenial med Luthers ibland uttryckta teologiska ovilja att definiera kyrkans gränser.⁵¹³ Samtidigt skaver detta mot Confessio Augustana (CA) och den gränsdragning kring tillhörighet som där förbinds med en exkluderande tolkning av dopets gemenskap. CA understryker, som vi har sett, dopets nödvändighet för frälsning och salighet och dess frånvaro som utsatthet för fördömelse av Gud.

Uttrycket ”världsvid kyrka” kan i enlighet med den noakidiska tolkningsvägen uppfattas som en metafor för Guds frälsande och skapande närvaro i hela mänskligheten och i hela skapelsen. Begreppet ”kyrka” och ”världsvid kyrka” markerar med denna tolkning inte en inskränkning till en klubb av särskilt utvalda människor. Kyrkan är med denna tolkning inte en mindre båt än Noaks ark med plats bara för människor i stället för alla djurarter eller för enbart kristna eller döpta människor i stället för mänskligheten.⁵¹⁴ Förvisso

⁵¹² Göran Forkman, *The limits of the religious community: expulsion from the religious community within the Qumran sect, within Rabbinic Judaism, and within primitive Christianity*, Gleerup, Lund 1972.

⁵¹³ Se t.ex. kapitlet ”A Church with no Boundaries? Baptism and Ecclesiology” i Jonathan D. Trigg, *Baptism in the Theology of Martin Luther*, Studies in the History of Christian Thought, E.J. Brill, Leiden 1994, s. 174–203. Samtidigt vore det anakronistiskt att vidga Martin Luthers tankevärld om gränser till människor av annan än explicit kristen tro. Dock skulle man kunna säga att det finns ett destabiliserande drag i Luthers teologi genom bl.a. tankevärlden *simul iustus et simul peccator* (ibid., s. 201).

⁵¹⁴ Jfr Martin Luthers s.k. syndafloedsbön: ”... and that s/he may be separated from the unfaithful, preserved in the holy ark of Christendom dry and safe ...” Luther’s syndafloedsbön något anpassad av Frank Senn efter J.D.C. Fishers översättning, här citerad från Benjamin Stewart, i ”Flooding the Landscape: Luther’s Flood Prayer and Baptismal Theology” i *Cross-*

kan en läsning av Confessio Augustana artikel två inbjuda till en sådan läsning och till och med understryka att de inte döpta, de som inte föds på nytt genom dopet, inte kan räddas utan att dem väntar fördömmelse och evig död. Det är inte en moraliskt godtagbar tankegång att människor döms för något de är i avsaknad av och inte har haft någon möjlighet att påverka. Det är möjligt – och menar jag önskvärt utifrån den bibliska traditionen – att tänka sig kyrkans gränser som öppna mot en gemenskap som innefattar hela mänskligheten och hela skapelsen.⁵¹⁵ Regnbågens löfte har inte utsläckts i delaktigheten i en världsvid kyrka. Men innebär inte en sådan tolkning att den gör människor till ”kristna” som inte vill vara det? Svaret på denna fråga menar jag kan kallas ”partikulär universalism” och jag behöver därför göra en särskild utvidgning för att förklara vad jag menar med detta sätt att tänka. Jag griper därvid tillbaka på en del grundläggande resonemang som jag berörde redan i avhandlingens början och som här är väsentliga att återknyta till.

Partikulär universalism

Världen skänks inte otolkad. Som människor ingår vi en tolkningsgemenskap från första stund. I dag är både kyrka och akademi mera medvetna om att världen består av miljarder människor som tolkar sina liv i anslutning till traditioner som praktiseras i närhet till Torah, Bibeln, Koranen, Palikanon, Vedaskrifterna m.fl. Det framgår med stor tydlighet för människor i vår tid att en kristen tolkning och kristna teologier inte är ensamma om att tolka tro och liv. Dopet är inte heller det enda liturgiska handlandet för att markera tillhörighet och identitet. För att tolkningen bär på begränsningens drag behöver emellertid inte anspråket på universalism och världsvid gemenskap vara mindre framträdande.

Accent: Journal of the Association of Lutheran Church Musicians, January 2005, Volume 13, Number 1. Jfr "... and that he may be sundered from the number of the unbelieving, preserved dry and secure in the holy ark of Christendom ..." i Martin Luthers syndaflovsbön i i J.J. Pelikan, H.C. Oswald & H.T. Lehmann (red.), *Luther's works, vol. 53: Liturgy and Hymns*, Fortress Press, Philadelphia 1999 (1965), s. 101. Jfr *WA* 12:43f.

⁵¹⁵ I den ortodoxa syriska traditionen använde t.ex. Efraim Syriern bilden av kroppen hos Paulus i Romarbrevet 12 och 1 Korintierbrevet 12 som en symbol för hela mänskligheten och även djuren. Se Mathai Kadavil, *The World as Sacrament. Sacramentality of Creation from the Perspectives of Leonardo Boff, Alexander Schmemmann and Saint Ephrem*, Textes et Études Liturgique, Studies in Liturgy XX, Peeters, Leuven 2005, s. 280. Jfr Sven-Erik Brodds ecklesiologiska modell "universalitas" i Sven-Erik Brodd i "A Female Face of the Church: Sisterhoods from an Ecclesiological Perspective" i Yvonne Maria Werner (red.), *Nuns and Sisters in the Nordic Countries after the Reformation: a female Counter-Culture in Modern Society*, Studia Missionalia Svecana LXXXIX, The Swedish Institute of Mission Research, Uppsala 2004, s. 363f, som när det applicerats på Gustaf Wingrens trinitariska skapelseteologi och dess implicita ecklesiologiska modell innefattar hela skapelsen och alla människor, alla religioner och sekulariserade, utan exkludering. Daniel Götschenhjelm i opublicerat manus, "Gustaf Wingrens radioandakter om skapelsen (1974/1975) tolkade genom en ecklesiologisk universalitas-modell", Uppsala universitet, Teologiska institutionen, Kyrkovetenskap C2, 15 hp, framlagt i seminarium 2009-01-09, s. 24.

När jag med hjälp av en noakidisk tolkningsväg använder begreppet "världsvid kyrka" för en universell gemenskap av människor och skapelse är det med förståelsen att jag genom en partikulär tradition säger något om en universell gemenskap, s.k. partikulär universalism. Poängen är inte att kalla vare sig människor eller djur kristna. Poängen är att med kristen partikulär metaforik kunna tala om en gemenskap som gäller alla. Liknande försök har gjorts tidigare, dock utan att använda sig av begreppet partikulär universalism. Systematikern och jesuiten Karl Rahners (1904–1984) uttryck "anonyma kristna" har kommit att uppfattats som ett försök att "kristna" andra. Detta var knappast Rahners intention. Däremot räknade Karl Rahner med en bakgrundsutveckling av Guds närvaro i alla människors erfarenhet. Detta utformades som ett explicit alternativ till ett kantianskt tänkande om Gud som inte erfarbar i mänsklig erfarenhet eller mänskligt förnuft.⁵¹⁶ Mitt försök att med kristen metaforik, dvs. "kyrka" och "världsvid kyrka", inkludera människor och skapelse utgår ifrån att jag inte har tillgång till ett universellt språk men måste kunna tala om en universell gemenskap trots detta. Jag hävdar att en noakidisk tolkning inte behöver "döpa" den andra i en värld av religiös pluralism.⁵¹⁷ Min tolkning av dopets gemenskap som "kyrka" och "världsvid kyrka" är däremot ett bidrag till en universell tolkning av gemenskap utifrån en partikulär tradition och historia.⁵¹⁸ Det finns med detta synsätt ingen religiös eller humanistisk esperanto med ett för alla fattbart universellt språk för gemenskap. Alla språk kommer ur partikulära traditioner. I den vidare tolkningsgemenskapen bestående av till exempel olika religiösa, kulturella och humanistiska bidrag till tolkningen av världen och livet ingår den tolkningstradition som denna avhandling är ett bidrag till, som *ett* bidrag som möter, påverkas av och påverkar andra bidrag. Det innebär inte att begreppet sanning mister sin relevans i mötet med andra partikulära traditioner med bidrag till förståelsen av helheten. Jag ansluter mig inte till en värde-mässig och kunskapsteoretisk relativism utan till den radikala begränsning som jag menar att det innebär att vara människa i en värld med många livstolkningar och med människans beroende av språk. Olika kandidater till sanning och till universell sanning kan framföras. De kan självfallet kritisera och utmana varandra, men de kan vad gäller livstolkning inte göra anspråk på att äga sanningen. De kan framställa ett bidrag till sanning, en kandidat till sanning. De kan avslöja sanning och manifestera sanning men kan inte äga sanningen:

⁵¹⁶ Se Philip Geisters analys i "Karl Rahner 100 år" i *Signum* 2004 nummer 3. Jfr Ulf Jonsson, *Med tanke på Gud. En introduktion till religionsfilosofin*, Artos, Malmö 2004, s. 320ff. varav framgår att Kants argument för gudstro slutligen var ett moraliskt argument.

⁵¹⁷ Se vidare Hans Ucko, *Common Roots, New Horizons. Learning about Christian Faith from Dialogue with Jews*, WCC Publications, Geneva 1994, s. 85.

⁵¹⁸ Ola Sigurdson, *Karl Barth som den andre*, Brutus Östlings Bokförlag/Symposion, Stockholm/Stehag 1996, s. 320ff.

The Johannine narrative betrays traces of a way beyond the mirror-play of absolutism and relativism. It wells up from within, it flows between, it blows from without. But this truth is not to be *had*. *To own the truth is to lose it*.⁵¹⁹

Den förståelse av sanning som Catherine Keller finner inspiration till i Johannes-evangeliet kan liksom min knytning till en relationell ontologi erbjuda en väg mellan absolutism och relativism.

Jag tar med mitt förord för ett hermeneutiskt sanningsbegrepp, för sanning som avslöjande, manifestation, och för en partikulär universalism avstånd från den i religionsteoretisk diskussion vanligen förekommande distinktionen mellan exklusivistiskt, inklusivistiskt och pluralistiskt. Kritiska synpunkter har anförts på dessa begrepp som alltför beroende av en modernistisk och kristen diskurs för att vara konstruktiva i sammanhang präglade av både likhet och skillnad.⁵²⁰ Jag tror mig inte om att kunna anta en position som kan bedöma alla olika uttryck för religion som lika eller olika, vilket den pluralistiska positionen förutsätter. Min position är partikulär och kontextuell. Teologen Kwok Pui-lan har tillika tillfört en avkylande argumentering inför pluralismbegreppet som vita liberalers försök att dölja skillnader. Pluralismbegreppet som introducerats av John Hick karakteriseras av ett uppifrånsperspektiv menar Kwok:

... glossing over the differences that distinguish one religion from another smacks of the patronizing tendency of white liberals.⁵²¹

Även inklusivitets- och exklusivitetsbegreppet kritiseras som utgående från en kristen position som norm med kategorisering av andra i likheter och skillnader utgående ifrån den egna positionen, en kritik som alltså drabbade Rahner.⁵²² Med mitt val av begreppen exkluderande och icke-exkluderande menar jag mig kunna bejaka min partikulära utgångspunkt samtidigt som jag inte stängt dörren för universella anspråk. Det är just det som är poängen med s.k. partikulär universalism och som jag här har argumenterat för genom den ”noakidiska” tolkningsvägen.⁵²³ Jag menar mig även härmed ha motsvarat den utmaning som teologen M. Thomas Thangaraj uttrycker som ett an-

⁵¹⁹ Catherine Keller, *On the Mystery. Discerning God in Process*, Fortress Press, Minneapolis 2008, s. 33.

⁵²⁰ Se t.ex. Maud Marion Laird Eriksens artikel ”Religionsteologi” i Mattias Martinson, Ola Sigurdson och Jayne Svenungsson (red.), *Systematisk teologi – en introduktion*, Verbum, Malmö 2007, s. 21–42.

⁵²¹ Kwok Pui-lan, *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*, SCM Press, London 2005, s. 199.

⁵²² Kwok Pui-lan, *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*, SCM Press, London 2005, s. 197ff.

⁵²³ Jfr Ola Sigurdson, *Karl Barth som den andre*, Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag 1996, s. 319ff.

geläget behov av att i en inter-religiös kontext ompröva "... exclusive truth claims, which at times lead to violence and war."⁵²⁴

Ett enda vatten ...

Även det faktum att dopet inte efterlämnar något synligt tecken som skiljer den döpta från andra människor (undantaget dopklänningen som ett specifikt klädesplagg vilket dock i Svenska kyrkan inte används mer än denna dopdag) kan inbjuda till tanken på en gemenskap som innefattar hela mänskligheten.⁵²⁵ I mitt försök att här utveckla en noakidisk tolkningsväg för tolkningen av dopets innebörd och de implicita relationerna till inte döpta och mänskligheten, har jag kommit att tänka på det motsvarande arbete som gjorts i tolkningen av nattvardens innebörd. En trovärdig dopteologi i Svenska kyrkans samtidsrum skulle kunna återanvända Olov Hartmans (1906–1982) nattvardsbön "... uppenbara för oss ditt bords hemlighet – ett enda bröd och en enda mänsklighet" i dopets sammanhang.⁵²⁶ En motsvarande bön vid dopet skulle kunna lyda: "uppenbara för oss ditt dops hemlighet – ett enda vatten och en enda mänsklighet" eller med tanke på att gemenskapen överskrider mänskligheten och innefattar hela tillvaron: "uppenbara för oss ditt dops hemlighet – ett enda vatten och en enda livsgemenskap". Uppfattat på detta sätt blir dopets vatten – i avsaknad av en religiös esperanto som kan överbrygga alla religionsfamiljer och kulturer – ett partikulärt och specifikt bidrag till en universalism som visar hur mänsklighet och hela skapelsens

⁵²⁴ M. Thomas Thangaraj i "Pre-Text, Text and Post-Text: Discovering Biblical Warrant for Inter-Religious Dialogue" i Anantanand Rambachan, A. Rashied Omar & M. Thomas Thangaraj i *Hermeneutical Explorations in Dialogue. Essays in Honour of Hans Ucko*, Dehli, ISPCK 2007, s. 43. Jfr "In an age in which pluralism is on every doorstep (whether one embraces it or fears it), the way the Christian story is told helps not only to shape the identity of Christians, but also to shape their attitudes about peoples of other faiths, and to nurture for better or for worse their sense of moral connectedness and responsibility to those inside and those beyond the boundaries of Christianity." (ibid., s. 64.)

⁵²⁵ Detta förhållande berör en större fråga om kristen tros relation till sitt samhälles kulturella uttryck. Kristen tro och tradition kan gestaltas i många olika kulturer och samhällen utan att det syns utanpå vad som skiljer en kristen och döpt människa från andra människor. Samtidigt kan argumentet inte pressas för hårt: även kristen tro är kulturskapande och kulturkritisk. Jfr t.ex. utvecklingen av kyrkobyggnaderna även om de från början utvecklades ur gudstjänster som hölls i privata hem. I den tidiga kyrkan förrättades dop vid påsken. Då bars de vita kläderna som den döpta ikläts omedelbart efter dopet under åtta dagar fram till första söndagen efter påsk som även kallades Dominica in albis (stolis) eller den vita söndagen (eg. söndagen i vita skrudar). Ulla Örtberg i "Dopet – en kort historik" i Karl-Erik Brattgård (red.), *Handbok i dop*, Verbum, Göteborg 1989, s. 46. Även femtionde dagen efter påsk, Pingstdagen, har kallats "Whitsunday" efter de vita dräkterna som de nydöpta tidigare bar denna söndag, vilken utvecklades till en av de stora dopdagarna jämte påsken. Se "Whitsunday" i E.A. Livingstone, *Oxford Concise Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 624.

⁵²⁶ Olov Hartman, präst, författare och under många år direktor för Sigtunastiftelsen, skrev denna bön som återfinns som en av tackbönerna efter kommunionen i Svenska kyrkans högmässa. Se *Den svenska kyrkohandboken, Del I, Den allmänna gudstjänsten och De kyrkliga handlingarna*, Antagen för Svenska kyrkan av 1986 års kyrkomöte, Verbum, Stockholm 1987, s. 156.

livsgemenskap uppfattas höra samman. Dopet välkomnar det nya barnet inte enbart till familjen, släkten och den lokala kristna församlingen utan till en livsgemenskap som överskrider mänskliga gränsdragningar och som manifesterar mänsklighetens beroende av och samhörighet med Gud, den omgivande naturen och varandra. Andens (duvans) närvaro är garanten för att här pågår skapelse, här pågår Guds kärleksfulla skapelseverk, livets tillblivelse. När Anden är närvarande vid Jesu dop som vid Skapelsens början, som vid förbundet med hela mänskligheten efter syndafloden och vid varje barns dop kan detta med en synkronisk läsning tolkas som uttryck för Guds skapande närvaro och hela skapelsens delaktighet i denna skapelseprocess. Här blir liv till. Att vara döpt är ur detta perspektiv att bli mottagen som människa i ett gudomligt skapelsesammanhang. Det är att i en offentlig rit ta emot sitt liv och sitt barns liv som en gudomlig gåva i det mysterium av liv som är Skapelsens mysterium och sakrament.

Men om dopet betecknar tillhörighet till en gemenskap som i en noakidisk tolkning är totalt icke-exkluderande, blir den då inte meningslös? Invändningen är viktig att reflektera över. En möjlighet vore naturligtvis att släppa den universalistiska/universella ambitionen som det noakidiska perspektivet rymmer. Dopet konstituerar kyrkan som är de döptas gemenskap, punkt slut. En människa har flera överlappande identiteter. Att vara döpt är bara en av dem. Dopet blir på detta sätt tillhörigheten till en skara människor som har dopets erfarenhet gemensam. Inga universella anspråk behöver ställas. Mot denna hållning gör flera av liturgierna och traditionens texter motstånd. Det universella anspråket är närvarande i dopets förbundenhet med Faderns, Sonens och den helige Andes namn. En trinitarisk teologi i allmänhet och en trinitarisk skapelseteologi i synnerhet uppfattar Gud som den närvaro som skapar, älskar och ger liv, i hela tillvaron. Det universella anspråket finns redan i trosbekännelsens ansats: "himmelens och jordens skapare". En trinitarisk skapelseteologi kan bejaka denna traditionens universalism och samtidigt i mötet med andra uppfattningar och övertygelser lämna möjligheten öppen att även dessa kan bejaka en tillvaro som värnar om allas människovärde och skapelsevärde, som öppnar nya möjligheter för den som brutit mot sin medmänniska, mot skapelsen, mot sig själv, ytterst mot Gud, och öppnar sig för nyskapelsens möjlighet. En kristen dopteologi kan på detta sätt tolkas som partikulär universalism hålla kvar en öppenhet att också andra partikulära universalismer kan vara kandidater till sanning. Jag menar mig härmed i det noakidiska perspektivet ha funnit en trovärdig förståelse av dopet som tillhörighet till en universell gemenskap, till skapelsens utveckling i Gud som skapar, älskar och ger liv. Eller med denna avhandlings övergripande uttryck: Skapelsens mysterium, Skapelsens sakrament. Samtidigt kan en liknande kritik likt den som framförts mot Karl Rahner anföras mot det noakidiska perspektivet. Dess svaghet är inte att exkludera utan snarare tvärtom att räkna med alltför många. Samtidigt menar jag mig att med resonemanget kring partikulär universalism ha kunnat trovärdigt bemöta denna invändning.

Vad är det som sker i dopet?

Vad är det då egentligen som sker i dopet enligt en noakidiskt tolkad trinitarisk dopteologi? Ett svar skulle kunna vara följande: dopet offentliggör och avslöjar, gör uppenbar, den gudomliga skapelseprocess som pågår i världen och inbjuder i barndopets fall en ny människa i världen att ta del i denna skapelseprocess. Dopet är ett offentligt tecken för Guds skapelseprocess som gäller allt levande och där människan har ett särskilt uppdrag. Svaret på frågan om vad det egentligen är som sker i dopgudstjänsten har att göra med den övergripande frågan: hur förhåller sig det som sker i rit och gudstjänst till det som sker *utanför* rit och gudstjänst? Kan någon förståelse skönjas i dopgudstjänsterna av hur Guds och människors handlande förhåller sig till varandra? Kan ett synsätt utvecklas med hjälp av en trinitarisk skapelse-teologi? Mina frågor är här kanske fler än mina svar, men en aspekt är att skapelseprocessen inte här begränsas till den biologiska skapelseprocessen utan även innefattar den kulturella eller biokulturella skapelseprocessen, mottagandet av en ny människa i ett nätverk av relationer som har sin djupaste förankring i den gemenskap av Treenig Gud som världen har sitt ursprung, sitt nu och sin framtid i, enligt kristen tradition.⁵²⁷ Gud skapar nu och människor formar och gestaltar sina liv som gensvar på Guds skapande möjligheter. I rit och liturgi kommer detta till ett förtätat uttryck. Inte så att det inte sker vid andra tillfällen i tillvaron, men så att det här framträder med intensitet. Varför? Ett svar skulle kunna vara att det symboliska och metaforiska, poetiska och teopoetiska språket i ord och gestaltning, gör en förnimmelse av tillvaron möjlig som inte kan uttryckas på vanlig prosa eller i vardagens praktiska kommunikation. I dopgudstjänsten sker en tolkning, och en kommunikation äger rum, som inte omedelbart är för handen i vardagens eller fackskrifternas språk. Denna kommunikation har släktskap med vad en människa kan erfara och gestalta som bön eller uppfatta som förundran, ibland mitt i vardagens bestyr. Med en trinitarisk skapelse-teologi som teologiskt redskap kan jämförelsen med tolkningarna av Jesu dop göras. I Jesu dop sker en manifestation och en "förtätning" av upplevelsen av Guds närvaro. Inte så att Gud i sin skapande relationalitet inte skulle ha varit närvarande tidigare i historien eller i årmiljoner och årmiljarder av universums tillkomst. Men så att det här vid Jesu dop kommer till förtätat uttryck. På motsvarande sätt vid ett barndop. Gud handlar, skapar, älskar, befriar före, under och efter ett barns dop. Här i dopet kommer det till ett förtätat uttryck med hjälp av det liturgiska skeendet, språket och gestaltningarna.

Men är då dopet upprepningsbart med en sådan noakidisk förståelse? Svenska kyrkan liksom andra kyrkor i världen framhåller starkt dopets en-

⁵²⁷ Jfr Nathan Söderblom: "... människan (till skillnad från djuren) måste födas en gång till för att förtjäna namnet människa. Hon måste födas in i den andliga värld, som under århundradena och årtusendenas lopp uppenbarats för mänsklighetens öga mer och mer av sin hemlighet och sina skatter." (Nathan Söderblom, *Dopet*, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Uppsala 1930, s. 13.)

gångskaraktär (BEM). En invändning mot det noakidiska perspektivet skulle kunna vara att det försvagar förståelsen av dopets karaktär av engångshändelse. Invändningen är befogad och behöver eventuellt bearbetas ännu mera än vad som är möjligt inom denna avhandlings ram. Samtidigt vill jag antyda några möjliga perspektiv som kan bidra till att minska farhågorna om att dopets engångskaraktär skulle försvagas. Ett perspektiv är att uppfatta dopet som manifestation av livslång gåva och kallelse, som ”vigning”. En ”vigning” förutsätter i Svenska kyrkans sammanhang löfte om och beredskap till livslång tjänst ställd samman med löfte om Guds trofasta närvaro, kallelse och inspiration. En vanlig uttolkning av dopklänningens anmärkningsvärda längd är ofta att den symboliskt markerar att dopet gäller för hela livet och även utgör den svepelse som omsluter en människa som död.⁵²⁸ Dopet som engångshändelse kan understrykas av att Jesus Kristus döptes enbart en gång och att detta dop var en livslång kallelse och att hela hans liv var ett liv i dopet.⁵²⁹ Dopet som engångshändelse understryker dopet – och livet – som livslång, skapande gåva och befriande uppgift i gemenskap med hela tillvaron i Treenig Gud, Skapelsens mysterium och Skapelsens sakrament. En möjlig tolkning är då att sin gåva och sin kallelse kan Gud inte ångra. Därför upprepas inte dopet.⁵³⁰

En sinaitisk tolkningsväg

Här kommer jag nu att redogöra för några olika resurser i tolkningen av vad dopet innebär för relationerna mellan döpta och inte döpta i ett sinaitiskt tolkningsperspektiv. Till skillnad från den noakidiska tolkningsvägen utgår inte den sinaitiska från ett förslag till gemensam identitet och samhörighet utifrån partikulär universalism. När dopet in i gemenskap med Jesus Kristus tolkas med Sinaiförbundet som referensram framträder en andra betydelse av att vara tillhörig en världsvid kyrka. Den kan uttryckas som att tillsammans med alla döpta vara kallade att vittna om Jesus Kristus i världen. Den sinaitiska tolkningsvägen anammar att de döpta är ett särskilt folk i Jesus Kristus

⁵²⁸ Jfr ADL I. I östlig tradition äger konfirmationen rum i samband med dopakten och barnet tar då också del i den första kommunionen. I västlig tradition skiljs dessa skeenden åt och i Svenska kyrkans fall kommer konfirmationen långt senare som en bekräftelse av dopet. Under konfirmationsakten används i regel vita kåpor som symboliserar dopdräkten.

⁵²⁹ Jfr ”Genom dopet råder en total ödesgemenskap med Kristus och hans folk. De många dopen blir transparanger för Kristi dop. På samma sätt som hela hans liv var ett liv i dopet, är det kristna dopet inte bara en handling vid ett visst tillfälle utan ett livsavgörande och livsviktigt skeende.” Svenska kyrkans gudstjänst, band 5, Kyrkliga handlingar, *Statens Offentliga Utredningar 1981:65*, 1968 års kyrkohandboks-kommitté, Stockholm 1981, s. 156.

⁵³⁰ För en mera traditionell luthersk tolkning av dopets engångskaraktär, se Edmund Schlink om ”Die Einmaligkeit der Taufe” i Edmund Schlink, *Die Lehre von der Taufe*, Johannes Stauda Verlag, Kassel 1969, s. 93–97.

med en specifik uppgift i den större gemenskapen, mänskligheten: att tjäna den och skapelsen för livets skull, på Jesu Kristi uppdrag.⁵³¹

Som vi fann i kapitlet om BEM innebar dopet enligt BEM-dokumentet att en människa därigenom införlivas i "Kristi kropp". Dopet är inledningen till en livslång process i Kristi efterföljd. Det är genom dopet som de kristna förenas med Kristus, med andra döpta och med kyrkan genom alla tider och på alla orter (kapitel 3). En sådan hållning kan stämma väl överens med såväl en icke-exkluderande som en exkluderande syn på dopets nödvändighet för människors gemenskap i skapelse och frälsning. BEM-texterna är för fragmentariska för att kunna avgöra vilken teologisk helhetssyn som hör samman med de olika satserna, varför jag i kapitel tre prövade att dels lyfta fram ansatserna till vad jag kallade en inkarnatorisk och en skapelseteologisk helhetssyn, dels att lyfta fram två olika huvudtyper för "kyrkan framför texten", en exkluderande och en icke-exkluderande.

Sallie McFague kan uppfattas som en uttolkare av den sinaitiska förståelsen. Hon använder inte begreppet Kristi kropp för kyrkan utan talar om kosmos som Guds kropp och den kosmiska Kristus som förkroppsligad i hela skapelsen.⁵³² McFague menar att en begränsning av Kristi kropp som symbol för kyrkan skulle bli exkluderande mot människor av annan tro och mot andra livsformer än människans.⁵³³ Skapelsen och kosmos som Guds kropp är hos McFague vida mer än kyrkan. Kyrkan är för McFague ett "tecken" på Guds förkroppsligande i världen. Kyrkan är inte den enda platsen i världen där Guds förkroppsligande och den nya skapelsen sker. Därför menar sig McFague med begreppet "tecken" för kyrkan ha gjort en betydelsefull markering av att kyrkan gör tjänst i världen som tecken och vittnesbörd om Guds närvaro i hela skapelsen. Även andra religiösa och andra gemenskaper av olika slag kan förkroppsliga Guds närvaro. Kyrkan är ett "tecken" bland många.⁵³⁴ På så vis ger McFagues tolkning uttryck för en sinaitisk tolkningsväg av kyrkans och implicit de döptas relation till människor av annan tro, till mänskligheten och hela skapelsen. Hennes tolkning är definitivt icke-exkluderande. Det finns dessutom ett specifikt trinitariskt bidrag hos McFague där hon föreslår en tolkning av "Fadern, Sonen och Anden" som Guds mysterium för den osynliga första personen i Treenigheten, Guds fysiskhet

⁵³¹ Jfr Gordon Lathrop: "Baptism in the name of Jesus Christ, baptism in the triune name and baptism in the Spirit are ... exactly the same thing: an ancient water-rite transformed to be the making of Christians-in-community. They are the making of Christians done in such a way that the act itself becomes a life-long pattern of living. In the New Testament, therefore, baptism is no distinction from the rest of needy humanity." Gordon Lathrop i "The Water that Speaks. The *Ordo* of Baptism and its Ecumenical Implications" i Thomas F. Best & Dagmar Heller, *Becoming a Christian. The Ecumenical Implications of Our Common Baptism*, Faith & Order Paper No. 184, WCC Publications, Geneva 1999, s. 24.

⁵³² Sallie McFague, *The Body of God. An Ecological Theology*, SCM Press, London, 1993.

⁵³³ Sallie McFague, *The Body of God. An Ecological Theology*, SCM Press, London, 1993, s. 205f.

⁵³⁴ Sallie McFague, *The Body of God. An Ecological Theology*, SCM Press, London, 1993, s. 206f.

för den synliga kroppen, motsvarande den andra personen i Treenigheten, och förmedlandet av den synliga och osynliga dimensionen genom Anden eller den tredje personen.⁵³⁵ Jag refererar här McFagues tolkningsförslag eftersom det brottas med samma problematik som mitt eget problemområde, nämligen behovet av en icke-exkluderande teologi. Kyrkan som ett ”tecken” för Guds förkroppsligande i hela tillvaron utesluter inte andra ”tecken”. Samtidigt kan kyrkan identifiera sig med Jesus Kristus, som den som identifierar sig med alla som är utanför och som därför tjänar och tar ställning för alla som förtrycks, människor tillsammans med hela livsgemenskapen.⁵³⁶

Den tolkning av dopbefallningen som framkom genom R.E.O. White i kapitel fyra har även den en ”sinaitisk” tolkning av de döptas uppdrag och identitet. White menade att dopbefallningen inte åsyftade att alla skulle döpas utan att alla skulle nås av Evangeliet, medan bara några var kallade att följa Kristus in i den efterföljelse och tjänst åt världen som dopet är en inledning till. En sådan tolkning är kongenial med en tolkning av Guds förbund vid Sinai som vänder sig till det judiska folket befriat ur slaveri till tjänst åt Gud för mänsklighetens bästa. På motsvarande sätt är förbundet med Jesus Kristus i dopet ett tjänande som en del av mänskligheten går in under till tjänst för mänskligheten och allt levande. Jesu ord om döpande och lärande i Matteus 28:18–20 kan i en sinaitisk förståelse tolkas som att alla erbjuds dopets gåva och kallelse till tjänst, utan tvång och utan restriktioner avseende bakgrund och förutsättningar.

Vad är det som sker i dopet?

Jag prövar här att besvara frågan om vad som sker i dopet utifrån en ”sinaitisk” tolkningsväg. I dopet knyts de döptas liv samman med Jesus Kristus. Detta sker i en offentlig akt som kallar de döpta att vara vittnen i världen till Jesu Kristi förhållningssätt. Detta förhållningssätt, ofta kallat att leva i tro eller tillit, finns tillgängligt i berättelserna om Jesus Kristus och i liturgiska handlingar som gör anspråk på Jesu Kristi närvaro. Detta förhållningssätt innebär en identifikation med hela mänskligheten och särskilt med den ingen annan räknar med och som av mänskliga institutioner och kulturer exkluderas och utanförställs, förtrycks eller åsamkas lidande. Genom sitt liv, sitt uppdrag framsprunget ur kallelsen i dopet i Jordan, sin förkunnelse i ord och handling, sin död och sin uppståndelse, vittnar Jesus Kristus om Guds kärlek till hela skapelsen, en kärlek som framträder som allra tydligast hos dem som längtar efter liv, befrielse och frälsning. Liksom Jesus Kristus vid sitt dop delade de Johannesdöptas längtan efter förändring och Guds handlande i världen så har den döpta en särskild uppgift att bära vittne i världen om Guds

⁵³⁵ Sallie McFague, *The Body of God. An Ecological Theology*, SCM Press, London, 1993, s. 193.

⁵³⁶ Sallie McFague, *The Body of God. An Ecological Theology*, SCM Press, London, 1993, s. 206ff.

gränslösa kärlek till alla människor och hela skapelsen. Att bli döpt är att bli tillhörig en gemenskap av gudomligt och mänskligt som har distinkta drag och en distinkt organisation och som har en distinkt uppgift: att bära budskap till hela gemenskapen i ord och handling om den Gud som skapar, älskar och ger liv. En sådan sinaitisk tolkningsväg för relationerna mellan döpta och inte döpta är icke-exkluderande i den mån den inte tror sig bära gudsnärvaron med sig till andra utan liksom alla andra människor är radikalt beroende av såväl andra, varandra som av Gud. Den kan vara ett uttryck för en trinitarisk skapelseteologi i den mån den förmår att tolka Guds handlande i världen, skapelsen, kosmos såväl i kyrkan som utanför kyrkan och utöver kyrkan, så som den uppfattas i en sinaitisk förståelse. Den sinaitiska tolkningsvägen kan emellertid även utvecklas så att den blir exkluderande.

Exkluderande och fördömelse möter dopteologiskt motstånd

Exkluderande tolkningar av dopet kan innebära allt från ett subtilt anhängande av andra till traditionens uttalanden om att inte döpta skulle vara fördömda. I min beskrivning av problemområdet om relationen mellan döpta och inte döpta i kapitel två ställde jag mot slutet frågan om hur en trovärdig dopteologi förhåller sig till detta. I avsnittet nedan undersöker jag med hjälp av framför allt svensk 1900-talsteologi påståendet från Confessio Augustana och dess utsaga om att den som inte är döpt i vatten och Ande väntar fördömelse och evig död. Det är i viss förståelse av den sinaitiska tolkningsvägen som frågan om fördömelse och exkluderande blir aktuell.

Inför frågan om den som inte är döpt eller troende exkluderas från gudsgemenskap och drabbas av fördömelse uppfattar jag en märkbar tystnad i det material jag undersökt: i det ekumeniska materialet, i dopordningar och dopliturgier, i förarbetena, i det armeniska och syriska traditionsmaterialet. I Svenska kyrkans sammanhang under 1900-talet framträder, som vi ska se, en tvetydig bild. Dels framfördes exkluderande perspektiv, dels problematiserades de. Dopet kunde uppfattas som en gränsdragning med ett tydligt innanför – gudsgemenskap – och ett tydligt utanför – mörkrets våld. Ett mera exkluderande tolkningssätt av dopet har därför också den svenskkyrkliga traditionen med sig.⁵³⁷ Under 1900-talet aktualiserades Martin Luthers teologi genom de stora dopteologerna Einar Billing (1871–1939), Gustaf Aulén (1879–1977) och Ruben Josefsson.⁵³⁸ Luthers teologi återfick en mera fram-

⁵³⁷ Per-Erik Persson i ”Dopet – teologiskt” i *Dopet. Teologiskt, kyrkorättsligt, pastoralt*. Rapport från biskopsmötets teologiska kommission 1983 om dop och kyrkotillhörighet, Verbum, Arlov 1983, s. 34: ”Samtidigt utgör dopet redan från begynnelsen i urkristendomen otvetydigt en gränslinje. Det markerar på något sätt gränsen för den gemenskap, som kallas Guds ekklesi'a och Kristi kropp. Det finns ett 'innanför' och ett 'utanför'. Genom dopet tas människor ut ur mörkrets våld och införs i den koinoni'a, som gestaltas i den lokala församlingens gemenskap.”

⁵³⁸ Se t.ex. Einar Billing, *Herdabref till prästerskapet i Västerås stift*, Sveriges Kristliga Studentrörelses förlag, Uppsala 1920; Gustaf Aulén, *Den allmänliga kristna tron*, Svenska

trädande plats i Svenska kyrkans kontext.⁵³⁹ År 1944 utgavs Svenska Kyrkans Bekännelseskifter i ett mera vetenskapligt underbyggt och lättillgängligare utförande än den första svenska utgåvan från 1730 som sedan utgivits 1895 av Gottfrid Billing och omtryckts år 1915.⁵⁴⁰ Utgåvan från 1944 trycks sedan om 1957. I Luthers Lilla Katekes ställs där frågan: Vad nytta medför dopet? Svaret lyder:

Dopet verkar syndernas förlåtelse,
frälsar ifrån döden och djävulen
och giver evig salighet
åt alla dem som sätta tro till Guds ord och löften.⁵⁴¹

Luthers tolkning av dopets betydelse i Lilla Katekesen kan jämföras med hans utläggning i Stora Katekesen där dopet tolkas som instiftat för att ”saliggöra”:

Fatta därför saken helt enfaldigt så, att dopets kraft, uppgift, gagn, frukt och ändamål är att saliggöra. Ty man döper ingen därför, att han skall bliva en furste, utan, såsom orden lyda, för att han skall bliva salig. Men att bliva salig betyder, såsom vi veta, ingenting annat än att, förlössad från synder, död och djävul, komma i Kristi rike och evigt leva med honom.⁵⁴²

Även här framskyntar en exkluderande hållning. Den är inte explicit som i Confessio Augustana utan implicit: att vara odöpt är med uteslutningsmetoden att vara osalig och oförlössad från synder, död och djävul. Den något senare Laurentius Petri och dennes kyrkoordning av år 1571 har haft stor betydelse för Svenska kyrkan. Här är språkbruket om möjligt ännu tydligare: människorna är av naturen ”vredens barn” medan de genom dopet av nåd blir Guds utkorade barn för evigt liv.⁵⁴³

Kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag, Stockholm 1931 (tredje upplagan), *Kristen gudstro i förändringens värld*, Verbum/Studiebokförlaget, Stockholm 1968; Ruben Josefsson, *Luthers lära om dopet*, Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag, Stockholm 1944.

⁵³⁹ Ragnar Persenius, *Nådens budbärare – om den sakramentala folkkyrkan*, Verbum, Uddevalla 2000, s. 24.

⁵⁴⁰ Ruben Josefson i ”Förord” i *Svenska Kyrkans Bekännelseskifter*, utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, AB Verbum/Kyrkliga Centralförlaget, Stockholm 1969 (1957, 1944), s. 7f.

⁵⁴¹ Luthers Lilla Katekes i *Svenska Kyrkans Bekännelseskifter*, utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, AB Verbum/Kyrkliga Centralförlaget, Stockholm 1969 (1957, 1944), s. 369.

⁵⁴² Luthers Stora Katekes i *Svenska Kyrkans Bekännelseskifter*, utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, AB Verbum/Kyrkliga Centralförlaget, Stockholm 1969 (1957, 1944), s. 475.

⁵⁴³ Carl Henrik Martling, *Svensk Liturghistoria*, Verbum, Borås 1992, s. 38; jfr s. 34: ”Kyrkoordningens betydelse för den fortsatta liturgiska utvecklingen i Svenska kyrkan kan knappast övervärderas.”. Jfr också Ef. 2:3 ”... av födseln var vi vredens barn, vi som de andra”.

Under 1900-talets tolkningshistoria i Svenska kyrkan framkommer emellertid en icke-exkluderande tolkning av det kristna dopet genom en dopteologi som särskilt betonar Guds nåd som förekommande. Einar Billing har kanske mer än någon annan svensk teolog fått mynta den teologiska sats som kommit att motivera Svenska kyrkans barndopspraxis under 1900-talet, nämligen den teologiska tanken om ”Guds förekommande nåd”.⁵⁴⁴ Einar Billings argumentation för barndop är tydligt utförd i hans herdabrev till prästerskapet i Västerås stift år 1920. Billing argumenterar för att Bibelns genomgående budskap är budskapet om Guds förekommande nåd. Bibelbevisningen för barndopet, skriver Billing,

... är gifven i hela skriftens endräktiga vittnesbörd om Guds nåd såsom den universella och ’förekommande’ nåden. Vi veta om hvarje människa – och det är, noga besedt, det enda vi med full visshet veta om alla –, att Guds nåd är till också för henne, och att den ej väntar på något initiativ från hennes sida för att komma henne till mötes, utan alltid själf gör början; och vi vilja, att hvarje människa skall, när helst hennes första tanke på Gud, hennes första längtan efter Gud vaknar, kunna se och veta, att Gud redan långt förut tänkt på och längtat efter henne, och att hennes sökande efter Gud är en frukt af hans sökande efter henne. Därför döpa vi barnen.⁵⁴⁵

Inte lika välkänt är att Einar Billing skriver i Nordisk familjebok att dopet i den lutherska kyrkan förutsätter att dopet ”efterföljas av en kristlig uppfost-ran (Matt. 28:20)”.⁵⁴⁶ Dock är Gud inte bunden av dopet. Kyrkan är bunden av dopets ordning men inte Gud:

Lära om dopets frälsningsnödvändighet vidhålles såtillvida af den lutherska kyrkan, som den för egen del genom Kristi instiftelse känner sig bunden därvid, såsom det enda åt densamma gifna medlet för det grundläggande införandet i dess gudsgemenskap. Men i fråga om den enskilde tillämpar den de gamla satserna: ’Non privatio, sed contemptus sacramenti damnat’ (icke afsaknaden – hos hedningar, odöpta barn o.s.v. – af, utan föraktet för sakramen-

⁵⁴⁴ Även om Einar Billing tidigt talade om Guds förekommande nåd var det Gustaf Aulén som mera utförligt skildrade denna teologi, ibland under rubriken ”Den förekommande kärlekens sakrament” som Aulén ställde bredvid nattvarden som ”Den lidande och segrande kärlekens sakrament”. (s. 395ff.) Gustaf Aulén menade att ”Det som den symboliska dophandlingen åskådliggör är ingenting annat än – eller rättare sagt ingenting mindre än Guds på människan riktade, henne sökande och mötande kärleksvilja ... men dess symboliska karaktär utesluter icke, att den på samma gång – för trons öga – är en real gudshandling: Gud begagnar den symboliska handlingen för att genom den tillkännagiva och förverkliga sin kärleksviljas syfte.” (s. 396f) Gustaf Aulén, *Den allmänliga kristna tron*, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1931 (1923), (tredje upplagan). Jag tolkar Aulén – och i enlighet med honom Billing – så att Guds kärleksvilja finns i hela skapelsen före, under och efter dop och att den manifesteras i dopet.

⁵⁴⁵ Einar Billing, *Herdabrev till prästerskapet i Västerås stift*, Sveriges Kristliga Studentrörelses förlag, Uppsala 1920 s. 61f.

⁵⁴⁶ Uppslag ”Dop” av Einar Billing i *Nordisk Familjebok. Konversationslexikon och realencyklopedi*, Th. Westrin (red.), Nordisk Familjeboks Förlags Aktiebolag, Stockholm 1907, spalt 728.

tet är det, som ådrager dom), och 'necessitas sacramentorum non est absoluta, sed ordinata' (sakramentens nödvändighet är icke obetingad, utan grundar sig på Kristi anordning).⁵⁴⁷

De två latinska meningar som förekommer i citatet återfinns enbart tillsammans hos Einar Billing. Den första meningen kommer bl.a. från en diskussion under reformationstiden om dopets nödvändighet. Var dop nödvändigt, som Melancthon hävdade i Augsburska bekännelsen artikel IX, eller var det inte nödvändigt för saligheten, som hävdades av Luther i vissa sammanhang.⁵⁴⁸ Den andra satsen lär också ha gammalkyrklig bakgrund och antyder förekomsten av en kyrklig reflexivitet som inte binder Guds handlande till kyrklig sakramentsförvaltning utan ser på sakramentsförvaltningen som angelägen för kyrkans praktik och som uttryck för Guds närvaro, men inte som begränsande för Guds närvaro och handlande.⁵⁴⁹ Det är inte frånvaron av dop, utan förakt för dop som enligt denna tolkning av traditionen är det bekymmersamma. När Billing genom att betona dopet som den förekommande nådens sakrament lägger vikt vid Guds handlande och kärlek som grund för sakrament, och inte sakrament som grund för Guds handlande och kärlek, tycks han stå i en allmänkyrklig tradition avspeglad i de latinska satserna.

Billing argumenterade vid kyrkomötet 1926 emot den teologiska läran om arvsynden och ordvändningar som gav uttryck för att barn föddes med synd.⁵⁵⁰ Mot denna bakgrund framstår införandet i HB 86 av "syndens skuld" i den ena dopbönen som anmärkningsvärt. Jag tror att det i Svenska kyrkan i dag är föga troligt att någon explicit skulle uttolka dopets innebörd i enlighet med traditionens exkluderande drag och med hotet om att dom och fördömlse kommer från att inte vara döpt. Samtidigt är förekomsten i HB 86 av

⁵⁴⁷ Uppslag "Dop" av Einar Billing i *Nordisk Familjebok. Konversationslexikon och realencyklopedi*, Th. Westrin (red.), Nordisk Familjeboks Förlags Aktiebolag, Stockholm 1907, spalt 728.

⁵⁴⁸ "There is a reference in an introduction to *Ein Trost den Weibern, welchen es ungerade gegangen ist mit Kindergebären* (1542; LW 43), WA 53:202, where Karl Drescher contrasts CA IX (which talks of the necessity of baptism) versus this tract by Luther (where he says that baptism is not necessary). It was a discussion in 1896 between one E. Schüz and Loofs (vol. 10 of *Christliche Welt*), where Schüz "meinte endlich, daß Melancthon mit diesem Artikel gewiß nicht den altorthodoxen Satz: 'Non privatio contemptus sacramenti damnat' habe aufheben wollen." Det är dock troligt att Melancthon kände till satsen, då han enligt Wengert använt den i annat sammanhang. (E-post från Melancthonforskaren Timothy Wengert 2009-06-21.) Två Luthercitat refereras i WA 53:202 som stöder att Luther inte ansåg barn som dog utan dop fördömda. Det andra av dessa kommer från Luthers Genesis-kommentar från slutet av hans liv: "Gott kann selig machen auch ohne Taufe, wie wir denn auch glauben, dass die Kinder, die, sei es infolge der Nachlässigkeit ihrer Eltern, sei es infolge eines andern Zufalls, die Taufe nicht erlangen, nicht deshalb verdammt werden." WA 53:202f.

⁵⁴⁹ Jfr "Hans Larsen Martensen, in his *Compendium of the Doctrines of Christianity*, trans. from German by William Urwick (Edinburgh, 1886), p. 426. 'We therefore maintain the ancient canon, *necessitas sacramentorum non est absoluta sed ordinata*.'" (Citerad i e-post från Timothy Wengert 2009-06-21.)

⁵⁵⁰ Kjell Petersson, *Kyrkan, folket och dopet. En studie av barndopet i Svenska kyrkan*, CWK Gleerup, Klippan 1977, s. 43f.

”syndens skuld” och av ett starkt markerande av gemenskap med Gud efter och inte före dopet tecken på att arvsyndsläran trots allt fortfarande lever sitt liv i Svenska kyrkan. *Kyrkoordningen* (KO) för Svenska kyrkan tiger vad gäller den teologiska och existentiella betydelsen av frånvaro av dop. Inte heller *Befrielsen. Stora boken om kristen tro* tar upp frågan. Att frånvaro av dop skulle utgöra orsak till fördömelse strider i dag mot människors moraliska känsla.⁵⁵¹ Tanken att något man saknar och kanske inte ens själv har valt bort skulle orsaka fördömelse väcker anstöt. Den moraliska känslan att någon inte ska lastas för något man är i avsaknad av och kanske inte haft en rimlig chans att välja, är stark. I dag ser vi i den Romersk-katolska kyrkan en rörelse i denna riktning, t.ex. vad gäller omtolkningen av limbo för odöpta barn och av tidigare omtänkande i förhållande till andra religioner.⁵⁵²

Däremot kan med traditionens ord förakt för dopet i betydelsen förakt för dopets mening fortfarande vara användbart. Livet står under hotet från destruktionen, inte från frånvaro av dop, men väl från frånvaro av dopets innebörd av gemenskap och samhörighet. Därför är det inte frånvaro av dop som utgör ett problem utan föraktet för dopets livshållning. Ett sådant förakt drabbar gemenskapens förutsättningar för liv och skapande, rättvisa och omsorg om alla i livsgemenskapen.

De teologiska angreppssätten under 1900-talet tyder på ett såväl exkluderande som icke-exkluderande teologiskt förhållningssätt att närma sig dopets relation till skapelse och frälsning. En i dag trovärdig dopteologi behöver ännu tydligare utveckla ett trinitariskt teologiskt förhållningssätt, en trinitarisk skapelseteologi. En trovärdig dopteologi i Svenska kyrkans kontext i dag bör ta ett tydligt avstånd från den exkluderande traditionen. Inte minst de föreställda färdkamraterna i kapitel två markerar tydligt att frånvaro av dop kan vara en stor ängslan hos föräldrar vars barn dött innan de hunnit döpas. Som jag visat tidigare har inte Svenska kyrkan tagit tydlig ställning i förhållande till frånvaro av dop. Detta kan ur själavårdssynpunkt tolkas som oacceptabelt. Ett annat betydelsefullt skäl att ta ställning mot den exkluderande traditionen är att den strider mot viktiga tolkningar av det bibliska materialet.

⁵⁵¹ Det tycks därmed även strida mot kyrkornas moraliska känsla. Emmanuel Lanne skriver i *Ecumenical Dictionary* på ingångsordet ”baptism”: ”... Cyprian and the bishops of Roman Africa affirmed that outside the church there can be no gift of the Holy Spirit or any sacrament. Almost all churches have in one way or another abandoned the rigidity of this position.” Nicholas Lossky, José Miguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb (red.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC Publications, Genève 2002, 2. uppl., s. 89. Samtidigt är det i Svenska kyrkans kontext en brist på tydliga avståndstaganden från traditionens (i Svenska kyrkans fall *Confessio Augustana* artikel II t.ex.) exkluderande tolkningar av dopets innebörd.

⁵⁵² International Theological Commission, *The Hope of Salvation for Infants who die without being baptised* http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfait... 2008-09-26. Jfr *Nostra aetate* – Andra vatikankonciliet deklARATION om de icke-kristna religionerna den 28 oktober 1965 och andra dokument om Guds närvaro och frälsning i andra religioner och utöver kyrkan, Kaj Engelhart (red.), *Kyrkan och religionerna. Katolska grunddokument*, Veritas förlag, Malmö 2005.

Det finns flera välgrundade argument för att tolka det bibliska materialet som berättelser och symboler för erfarenheten av Gud som den som skapar, frigör och ger liv snarare än den som destruerar, slavbinder och tar liv. Den senare föreställningen påminner om gnosticisms tecknande av en ond skapargud, demiurgen.⁵⁵³ Hela detta komplex av frågor väcker förstås reflektionen över det onda och destruktionsen i tillvaron till vilken jag återkommer nedan. En icke-exkluderande hållning kan i teologisk mening behöva utvecklas till en trinitarisk hållning för att vara trovärdig. Den trinitariska positionen innefattar i min mening ett bejakande av partikulär universalism i respekt för att Guds handlande är större än den egna förståelsen och praktiken och att Gud som Fader, Son och Ande uppfattas som närvarande i alla kulturer. Bejakandet av den partikulära universalismen öppnar möjligheten för att även andra partikulära universalismer kan bidra till tolkningen av skapelse och frälsning och för mänskligheten och jordens framtid livsviktiga processer. En icke-exkluderande och trinitarisk position kan emellertid inte från någon slags upphöjd domarposition bedöma trovärdigheten i andra partikulära universalismer. Samtidigt behöver en trovärdig dopteologi i Svenska kyrkans samtidsrum bejaka att Gud handlar i alla folk och i olika uttryck för tro och livsgemenskap. En trinitarisk teologi som tolkar Treenig Gud som den som skapar mångfald i gemenskap sätter gränsen för enhet inte vid mångfald utan snarare vid förnekandet av den Andras människovärde och skapelsevärde.⁵⁵⁴ En trinitarisk teologi är paradigmiskt öppen för den Andra och rymmer i sin partikulära universalism en förförståelse att Gud ofta avslöjar sig själv i den främmande och i den dialog som öppnar sig mot tillvarons okända.⁵⁵⁵

⁵⁵³ Gustaf Wingren tolkade sin samtid som snarlik gnosticisismen under 100-talet och Irenaeus kamp emot den: "Djävulen' har fått en renässans, icke gud – han är borta, maktlös. Detta är ganska exakt gnosticisms kärnpunkt. Världen styres av en ond gud, Demiurgen." Gustaf Wingren, *Människa och kristen. En bok om Irenaeus*, Verbum, Arlöv 1983, s. 10.

⁵⁵⁴ Med ett tidigare resonemang från min licentiatavhandling vill jag markera olikheten mellan skillnad som möjlig att bejaka respektive inte möjlig att bejaka (asymmetri), mellan försoningsbara motsatser och icke försoningsbara motsatser, Anna Karin Hammar, *Transforming Power. Understanding of Power in Feminist Liberation Theologies*, opublicerad teologie licentiatavhandling vid Lunds universitet, 10 januari 1994: "It is possible to distinguish between reconcilable contradictions and irreconcilable contradictions. It is possible, and in my opinion also desirable, to distinguish between oppression and diversity, between inequality and manifoldness, between the 'other' as the denied and exploited 'other' from the 'other' embraced in her/his otherness in mutual respect." (s. 108).

⁵⁵⁵ Anna Karin Hammar i "Gästfrihetens kultur. Om religionens plats i offentligheten" i Per Beskow, Stephan Borgehammar och Arne Jönsson (red.), *Förbistringar och förklaringar. Festskrift till Anders Piltz*, Språk- och litteraturcentrum, Lunds Universitet, Skåneförlaget, Kristianstad 2008, s. 308ff.

B. Destruktionen och arvsynden

Mitt andra problemområde berör erfarenheter av vad jag kallar destruktions i tillvaron, erfarenheter av lidande och förtryck, mänsklig brustenhet och vad den teologiska traditionen kallar synd. Hur kan en trovärdig dopteologi uttryckas i relation till de destruerande hoten mot tillvaron och i relation till den teologiska traditionen om arvsynden?⁵⁵⁶

Att människan har en disponibilitet för egoism, inskränkthet i sig själv, som går i arv i varje generation är inte orimligt för nutida tänkande.⁵⁵⁷ Däremot kan det av många betraktas som moraliskt stötande att ett litet barn som bärs till dopet behöver renas från synd och skuld. Snarare behöver ett barn utrustas för att kunna möta de utmaningar som livet kommer att medföra, utrustas med ett förhållningssätt till destruktions. Måste en nutida trovärdig dopteologi därför ta avstånd från Augustinus arvsyndslära och den teologiska traditionen om arvsynden? Innan den frågan kan tillfredsställande besvaras måste klarhet bringas i hur den teologiska traditionen om arvsynden kan och bör tolkas.

Frågan om arvsynden

Det är uppenbart att den teologiska traditionen om arvsynden kan tolkas på flera sätt. I den katolske teologen Stefan Dartmans undersökning av arvsyndens teologi framträder två olika huvudstråk av arvsyndstolkningar i augustinus-traditionen respektive i irenaeus-traditionen jämte ett i min mening tredje förhållningssätt som tar starkt avstånd från arvsynden som begrepp. I den augustinska traditionen utgör arvsynden närvaron av en destruktiv makt förorsakad av människans fria vilja. Arvsynden är omöjlig att undvika. Dopet uppfattas i denna tradition som nödvändigt för att upphäva arvsyndens skuld, en skuld som har makten att låta en människa bli kvar i fördömsen att leva åtskild från Gud.⁵⁵⁸ I den irenaeiska traditionen om arvsynden framhävs skapelsens fullkommande i Kristus. Arvsynden framstår som en skada i människans barndom som övervinns i skapelsens fullkommande i Kristus. Till detta fullkommande är mänskligheten på väg. Om den irenaeiska traditionen till viss del bejakar arvsynden, så är den trots detta starkt ifrågasatt i den antiokenska teologin representerad av Chrysostomos (344–407). Chry-

⁵⁵⁶ Se även den mera utförliga problembeskrivningen i kapitel två.

⁵⁵⁷ Eva-Lotta Grantén diskuterar i sin artikel om arvsyndsläran bl.a. hur modern biologisk forskning blir dialogpartner till teologin med bl.a. självskhetens genetiska disposition. Eva-Lotta Grantén i "Med synd född eller helt perfekt? Luthersk människosyn i dialog med det senmoderna samhället" i Elisabeth Gerle (red.), *Luther som utmaning. Om frihet och ansvar*, Verbum, Växjö 2008, s. 135–162.

⁵⁵⁸ Stefan Dartman, *Ett svårtolkat arv. Nya vägar inom arvsyndsteologin*, Opublicerad Licentiatavhandling i Tros- och livsåskådningsvetenskap, Vårterminen 1990, Teologiska Institutionen, Uppsala universitet, s. 126ff.

sostomos hävdade emfatiskt att syndare kunde ingen bli av någon annans (underförstått Adams) olydnad. I viss mening bejakade Chrysostomos synen på döden som en följd av människans ursynd, men han såg också döden som tillhörig livet och som en välsignelse. Tanken på döden hjälper människan att leva rätt.⁵⁵⁹ Chrysostomos position blir enligt Dartman den klassiska positionen inom österländsk teologi. En slutsats av enbart dessa exempel ur traditionen visar att den rymmer flera olika tolkningsmöjligheter och förhållningssätt i förhållande till arvsynden.

När jag i det följande särskilt lyfter jag fram Bengt Hägglunds tolkning av arvsynden hos Augustinus och Luther är det av två skäl. Dels har den augustinskt-lutherska traditionen präglat den tradition som Svenska kyrkan tillhör. Jfr Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter. Dels har den hägglundska tolkningen av samma tradition studerats av och i sannolikt hög grad påverkat många svenskkyrkliga teologers och prästers syn på arvet från Augustinus och Luther genom att under långa perioder vara kursbok i den teologiska utbildningen.⁵⁶⁰

Augustinus menar enligt Bengt Hägglund att människan i syndafallet med Adam förlorar friheten till det goda:

Hon står fastmer under tvånget att synda, d.v.s. att handla så, att hennes handlingar till sist leder till fördärv.⁵⁶¹

Hägglund utvecklar arvsyndsläran hos Augustinus som den har kommit att traderas i västlig kyrklig tradition:

Den onda viljeinriktningen yttrar sig såsom concupiscentia, begärelse. Men samtidigt är den första synden ett brott (culpa), som medför skuld inför Gud. Därför innebär arvsynden ett förblivande skuldtilstånd, reatus. Det är denna skuld som är syndens väsen, dess formale, d.v.s. det som gör den till synd. I dopet borttages den nedärvda skulden, d.v.s. arvsynden tillräknas icke längre såsom synd. Däremot kvarstår även efter dopet arvsyndens konkreta tillstånd, dess concupiscentia. Den har medfört ett fördärv, som skadat själva människonaturen ...⁵⁶²

Både skuldtilståndet och fördärvet nedärves alltså enligt Augustinus. Skuldtilståndet borttages genom dopet men fördärvet består. Synden består hos Augustinus i en förvänd viljeinriktning. Hos Luther betonas än mera att syn-

⁵⁵⁹ Stefan Dartman, Ett svårtolkat arv. Nya vägar inom arvsyndsteologin, Opublicerad Licentiatavhandling i Tros- och livsåskådningsvetenskap, Vårterminen 1990, Teologiska Institutionen, Uppsala universitet, s. 68f. Se även s. 56ff.

⁵⁶⁰ Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Tredje utökade upplagan, CWK Gleerups förlag, Lund 1966 (1963).

⁵⁶¹ Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Tredje utökade upplagan, CWK Gleerups förlag, Lund 1966 (1963), s. 116.

⁵⁶² Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Tredje utökade upplagan, CWK Gleerups förlag, Lund 1966 (1963), s. 117.

den består i otro gentemot Gud. Med tidens filosofiska överväganden uppfattas det onda hos människan som brist på substans, en frånvaro av Gud, som innebär skuld.⁵⁶³ Dock ägde ett skifte rum under 1500-talet där Luther vände sig till en relationsontologi snarare än en substansontologi, vilket enligt Stefan Dartman förorsakade en del av den kyrkligt teologiska språkförbistringen under reformationen.⁵⁶⁴

Det framgår av Hägglunds beskrivning att det är frånvaron av gemenskap med Gud som i den augustinska traditionen är destruktionens kärna:

Den augustinska tankegången medför väl i grunden samma anstöt, antingen den tillämpas på den vuxne eller på barnen [-----] Genom sin arvsyndslära har Augustinus beskrivit synden som ett tillstånd som avser hela människan, ej blott enstaka handlingar. Den är viljans bortvändhet från Gud, 'perversitas voluntatis a summa substantia'. Därmed är antytt, att det onda är något negativt, brist på substans, frånvaro av Guds gemenskap, men samtidigt något som innebär skuld och medför ett konkret fördärv.[-----] Denna lära om viljans ofrihet (ej att förväxla med determinism) innebär, att människan icke själv kan medverka till sin frälsning.⁵⁶⁵

Guds nåd, uppenbarad i Jesus Kristus, är enligt Augustinus människans väg till frälsning och den enda vägen till ett gott handlande. Genom nåden kommer en ny vilja till människan. Gemenskapen med Gud återställs.⁵⁶⁶ Samtidigt räknar Augustinus liksom Luther med predestination. Somliga människor är predestinerade för att ta emot nåden medan andra inte är det. Enligt Augustinus kan Gud ta bort människors skuld eller inte ta bort den utan att begå orätt:

All men form, as it were, a mass of requiring a debt of expiation toward the divine and sovereign justice. This debt God can demand or remit without committing injustice (supplicium debens divinae summaeque justitiae quod sive exigatur, sive donetur, nulla est iniquitas). It is the debtors' act of pride which decides from whom one must demand payment and to whom one will remit the debt.⁵⁶⁷

Människan uppfattas här inte primärt som skapad till Guds avbild och likhet utan står framför allt i ett grundläggande skuldförhållande till Gud. Jag me-

⁵⁶³ Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Tredje utökade upplagan, CWK Gleerups förlag, Lund 1966 (1963), s. 118.

⁵⁶⁴ Stefan Dartman, *Ett svårtolkat arv. Nya vägar inom arvsyndsteologin*, Opublicerad Licentiatavhandling i Tros- och livsåskådningsvetenskap, Vårterminen 1990, Teologiska Institutionen, Uppsala universitet, s. 163.

⁵⁶⁵ Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Tredje utökade upplagan, CWK Gleerups förlag, Lund 1966 (1963), s. 118.

⁵⁶⁶ Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Tredje utökade upplagan, CWK Gleerups förlag, Lund 1966 (1963), s. 119.

⁵⁶⁷ Ett citat från en augustinustext ur "Treatise to Simplicianus" (397), I.2.16, i "Original Sin": A Study in Meaning" i Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*, Northwestern University Press, Evanston 1974, s. 279f.

nar att det sannolikt är denna teologiska tanke som utgör bakgrund till varför det i HB 86 finns ett tydligt före och efter dopet. I dopet borttages människans skuld som skiljer människan från Gud. Om HB 86 trots detta utgör en försiktig distansering från den augustinska arvsyndsläran utgör ADO ett brott. Den antydda antropologin i ADO tyder på avståndstagande från den augustinska-lutherska traditionen. Människosynen i ADO tycks ligga närmare den senmedeltida mystikens människosyn som Luther kontrasteras mot hos Hägglund:

I den teologiska människosynen visar sig emellertid också den avgörande skillnaden mellan Luther och mystiken, t.ex. i uppfattningen om synden. I den mån mystiken antager en oförstörd väsens kärna i människans innersta, strider detta mot Luthers arvsyndslära. Mystikens väg är att vända sig bort från allt yttre, allt som hör världen till. Även synden anses därvid stundom som något yttre, något som ej berör människans innersta. Den kommer att liksom världen för övrigt betraktas såsom något överkligt, något oväsentligt, som mystikern har att sätta sig över. Enligt Luther kan man inte på detta sätt bortse från synden, eftersom människan helt och hållet är syndare. Hennes självkänedom består just i att hon lär känna sig själv som syndare. För mystikern gäller det att gå in i sitt eget innersta och därigenom uppleva befrielsen; för Luther är omvändelsen att erfaras Guds dom över sig själv.⁵⁶⁸

Betydelsen av arvsyndens skuld för dopet kan till sist sammanfattas av en annan svensk 1900-talsteolog, Nils Erik Anrup. För att ta bort den skuld och den fördömelse som människan utan borttagande av arvsyndens skuld är utlämnad åt, måste en människa döpas.

⁵⁶⁸ Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Tredje utökade upplagan, CWK Gleerups förlag, Lund 1966 (1963), s. 193f. Jfr Bengt Hägglund, *De Homine. Människouppfattningen i äldre luthersk tradition*, CWK Gleerup Lund 1959 och Bengt Hägglund, *Arvet från reformationen – teologihistoriska studier*, Församlingsfakultetens skriftserie nr 4, Församlingsförlaget, Göteborg 2002 (avsnitt om den evangeliska människouppfattningen, bl.a. arvsyndens s. 77–79.) En luthersk hållning kan även kompliceras av att det finns olika teologiska tolkningsmöjligheter inom Martin Luthers teologi. Professor emeritus och jubeldoktor Ragnar Holte har i opublicerat manus från sin jubeldoktorsföreläsning vid Uppsala universitet den 28 maj 2009 gett ord åt följande tvetydighet i det lutherska arvet: ”Talet om arvsynd och trålbunden vilja har inom lutherdomen i alla tider lett till en förkastlig tendens att nullifiera och passivisera människan. Ett skräckexempel är Gottfrid Billings ännu i 1937 år psalmbok återgivna bön: ”Uppryck ur oss självförtroendets onda rot!” Man kan ju härmed jämföra texten i en favoritsång spridd i konfirmandgrupper idag: ”Du vet väl om att du är värdefull?” En sådan text klingar väldigt ”oluthersk” om den analyseras i ljuset av reformatorns tal om arvsynd och trålbunden vilja men mindre så om i stället Luthers underbara förklaring till första trosartikelns förklarande bakgrund: ”Jag tror att Gud har skapat mig och alla varelser, givit mig kropp och själ, ögon och öron och alla lemmar, förnuft och alla sinnen och att han ännu håller det vid makt” etc.” (Ragnar Holte, opublicerat manus, hos författaren i mapp ”Dop i Svenska kyrkan. AK Hammar”).

Skulden för allas gemensamma överträdelse i paradiset är alltså enligt Augustinus arvsyndens egentliga väsen och orsak till den fördömelse, som drabbar de barn, som dör utan dop.⁵⁶⁹

Den augustinska och lutherska traditionen om arvsynden är i dag ifrågasatt av flera teologer. Jag ger därför i det följande en översikt över några av dessa ifrågasättanden och omtolkningar.

Avståndstaganden och omtolkningar av arvsynden

Den anglikanske teologen Maurice Wiles (1929–2005) hävdade att arvsyndsläran som orsaksförklaring till människans synd ställt till med mycket elände och att den därför måste tillbakavisas. Tillsammans med Augustinus uppfattning om nåd leder den till en predestinationslära som är oförenlig med en kärleksfull Gud. Samtidigt är Augustinus förståelse av synden som större än den enskilda människan ett betydelsefullt bidrag, menade Wiles.⁵⁷⁰

Den analys av arvsyndsläran som de svenska teologerna Thomas Ekstrand och Mattias Martinson gör i *Tro och tvivel. Systematiska reflektioner över kristen tro* visar hur Augustinus tänkande om den fördärvade mänskliga naturen efter Adams fall förutsätter en nyplatonisk filosofi om idén om det mänskliga. När denna ”idé” skadats vid Adams fall följer därav att alla människor skadats. Martinson och Ekstrand tar i Friedrich Schleiermachers (1768–1834) efterföljd avstånd från denna metafysik och från arvsyndsläran som *förklaring* till tillvarons destruktion. Däremot vill Ekstrand och Martinson behålla arvsyndsläran som *tolkning* av människolivets ofullkomlighet i meningen att människor är moraliskt ofullkomliga, att vi har ansvar även om orsakerna ligger utanför vår kontroll och att vi behöver vara beredda till en försoningens livshållning där vi erkänner även vår egen ofullkomlighet.⁵⁷¹

Ytterligare en modern svensk teolog, Sofia Camnerin, menar att ett ”relationellt arvsynsbegrepp” kan tolka tragiken i tillvaron. Även om man vill förändring är det inte alltid man kan åstadkomma den. Liksom Ekstrand och Martinson menar Camnerin att arvsyndsläran inte förklarar varför människor är onda men är en hjälp att tolka situationen att människor ofta är onda:

En relationell arvsyndslära skulle då kunna inbegripa såväl mellanmänsklig sårbarhet, trasiga relationer, som trasiga relationer mellan Gud och människa. Det behöver inte innebära att arvsyndsläran åsnyftar att förklara varför männi-

⁵⁶⁹ Nils Erik Anrup, *Augustinus lära om arvsynden. En dogmhistorisk studie*, CWK Gleerups Förlag, Lund 1943, s. 145. Se även tolkningen av arvsynden hos Augustinus och i östkyrkan i avhandlingens kapitel tre.

⁵⁷⁰ Maurice Wiles, *The remaking of Christian Doctrine*, SCM Press Ltd, London 1975 (1974), s. 95.

⁵⁷¹ Thomas Ekstrand och Mattias Martinson, *Tro och tvivel: Systematiska reflektioner över kristen tro*, Studentlitteratur, Lund 2004, s. 126ff.

skor är onda, men begreppet kan användas som tolkning av det faktum att de ofta är det.⁵⁷²

Sofia Camnerin understryker dock i likhet med den amerikanska teologen Rita Nakashima Brock att ett arvsyns-begrepp bör ha distinktioner mellan "förövare och offer" och "utsatthet och ansvarighet".⁵⁷³ Den norske teologen Paul Leer Salvesen frågar sig i ett implicit stöd till kravet på dessa distinktioner varför det mest aggressiva våldet är manligt i vår kulturkrets. Trots att det självklart förutsätts att båda könen har del i arvsynen.⁵⁷⁴ Trots jämställdhet i arvsynd föreligger asymmetri i synd.

Den amerikanska (i betydelsen från USA) teologen Marjorie Hewitt Suchocki bidrar just med en relationell omtolkning av arvsynsläran som Sofia Camnerin understryker som betydelsefull. Arvsynen eller "original sin" blir i Hewitt Suchockis tolkning uppror mot skapelsen i betydelsen av utövande av intentionellt och onödigt våld som skadar jorden och dess innevånare. I mänsklighetens evolutionära, sociala och kulturella samhörighet förs tendenser till våld och påverkan från synd vidare som medför att vi alla är syndare i den mån våra relationer innefattar utövande av våld mot skapelsen och därmed mot Gud.⁵⁷⁵

Det är uppenbart från denna genomgång att den (främst augustinska och augustinsk-lutherska) teologiska traditionen om arvsynen avvisas i flera avseenden och att många teologer har problem med den. Samtidigt finns det ansatser till omtolkningar. Jag ger i det följande förslag till omtolkningar av den augustinsk-lutherska teologiska traditionen om arvsynen och dess möjliga betydelse i mötet med nutida situation i Svenska kyrkans kontext. Min ambition är här att få till stånd ett kritiskt och konstruktivt möte som kan göra anspråk på att vara ett bidrag till trovärdig dopteologi i Svenska kyrkans samtidsrum. Samtidigt beklagar jag att jag inte har möjlighet att göra en egen djupgående augustinus- och luthertolkning. Augustinus tolkning av arvsynen tycks enligt Häggglund bygga på en motsättning hos Augustinus mellan att ha sitt sinne vänt till det jordiska och inte till Gud.⁵⁷⁶ Om Augustinus uppfattning om människans fördärv är förbunden med en (platonsk eller neoplatonsk) dikotomi mellan det jordiska/mänskliga och det himmels-

⁵⁷² Sofia Camnerin, *Försoningens mellanrum. En analys av Daphne Hampsons och Rita Nakashima Brocks teologiska tolkningar*, Acta Universitatis Upsaliensis Uppsala Studies in Faith and Ideologies 19, Uppsala universitet, Västerås 2008, s. 169.

⁵⁷³ Sofia Camnerin, *Försoningens mellanrum. En analys av Daphne Hampsons och Rita Nakashima Brocks teologiska tolkningar*, Acta Universitatis Upsaliensis Uppsala Studies in Faith and Ideologies 19, Uppsala universitet, Västerås 2008, s. 169.

⁵⁷⁴ Paul Leer-Salvesen i "Skyld og tilgivelse mellom gerningsman og offer" i Sigurd Bergmann, Carl Reinhold Bråkenhielm (red.), *Vardagskulturens teologi*, Bokförlaget Nya Doxa, Falun 1998, s. 314.

⁵⁷⁵ Marjorie Hewitt Suchocki, *The Fall to Violence. Original Sin in Relational Theology*, Continuum, New York 1995.

⁵⁷⁶ Bengt Häggglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Tredje utökade upplagan, CWK Gleerups förlag Lund 1966 (1963), s. 116.

ka/gudomliga och rentav bygger på denna dikotomi så menar jag att själva förutsättningarna faller för Augustinus beskrivning av människans fördärv i en teologi där denna dikotomi mellan himmelskt och jordiskt skulle kunna dekonstrueras.

Vi ärver ansvar

Min kritik av arvsynden, som begreppet *peccatum originalis*, ursynd, översätts i den svenska och tyska lutherska traditionen, är följande: det är inte rimligt att ärva skuld för andras synder, även om det så gällde de allra första människornas synder. Det finns något personligt i att stå med skuld, en personlig ansvarighet som förminskas och fördunklas av tanken på kollektiv eller förmedlad skuld. Däremot menar jag att vi ofta, symboliskt uttryckt, ärver ansvar. Vi ärver en situation som ställer oss inför ansvar i förhållande till vad andra människor har handlat och verkställt före oss. Här utvecklar jag ett exempel på *ett* sådant ärvt ansvar, som får vikariera för också många andra situationer i möte med den teologiska traditionen om arvsynden.

När jag skrivit min avhandling har jag ofta vistats i en bygd nära Forsmarks kärnkraftverk. Där pågår undersökningar av slutgiltig förvaring av använt kärnbränsle som kommer att behöva skyddas från kontakt med människor och natur under en närmast oöverblickbar tid, minst 100 000 år.⁵⁷⁷ Denna kontext vittnar inte bara om hur en generations beslut om energiförsörjning påverkar nästa generation i med bibliskt språk tredje och fjärde led, utan i hundratusen år. Om kärnkraft är synd eller inte kan vi hålla öppet, men en sak framgår med önskvärd tydlighet. Kärnkraft är en handling som ger i arv till oräkneliga kommande generationer att ta ansvar för förekomsten av det avfall som inte får orsaka skada på människor och natur. Även om själva begreppet "slutförvar" avser att visa på att ansvar kan tas i denna generation utan att vältra över ansvaret på kommande generationer är förekomsten av något som inte tidigare fanns ett faktum och en vetskap som även nya generationer måste förhålla sig till.⁵⁷⁸ Därmed talar samtidsrummet om behovet av en *arvsansvarighet* snarare än om arvsynd. I 100.000 år kräver vår livsstil att människor tar ansvar för konsekvenserna av våra handlingar. Vi lämnar en arvsansvarighet efter oss. Vi ärver förutsättningar som påverkats av andra generationer, goda såväl som destruktiva. I den meningen kan begreppet arvsynd väl förstås i vår tid även om kontexten och därmed även förståelsen av begreppets innehåll ändrats. Är det möjligt att Augustinus talade om frälsning från arvsynden som ett sätt att ta ansvar för vad man då visste om destruktionen? I så fall är den kongeniala uppgiften för en nutida teologisk

⁵⁷⁷ Se om säkerhet i 100.000 år hos Svensk Kärnbränslehantering AB i Stockholm, http://www.skb.se/Templates/Standard___22160.aspx 2009-02-25.

⁵⁷⁸ Talmanus av miljöminister Andreas Carlgren på Kärnavfallsrådets utfrågning om slutförvar av kärnavfall, <http://www.regeringen.se/sb/d/7448/a/106955> 2009-02-25.

avhandling inte att reproducera Augustinus tankar och lösningsförsök utan att reproducera det han gjorde, nämligen att ta ansvar för destruktionsen enligt den förståelse som står till buds och att utveckla denna med eget tolkningsansvar i relation till den kristna traditionen.

Samtidigt bör en pelagiansk hållning undvikas. Pelagius uppfattade synden och destruktionsen som enbart enstaka viljehandlingar medan Augustinus uppfattade destruktionsen som omöjlig att undvika i mänsklig tillvaro och att den fortsatte från generation till generation inte enbart på grund av nya handlingar av brott mot livet och mot Gud (*peccatum actuale*) utan även på grundval av ett arv från Adam, uppfattad som en första historisk person, ett arv som sedan fortplantat sig genom historien (*peccatum originalis*).⁵⁷⁹ I en mening skulle det fortfarande kunna betecknas som augustinskt snarare än pelagianskt att tala om destruktionsen som en utmaning till *arvsansvarighet* från generation till generation, nämligen i bejakelsen av att destruktionsen och synden ställer oss inför en situation som vi inte kan undvika utan måste förhålla oss till.⁵⁸⁰ Dopets innebörd skulle mot denna bakgrund kunna vara att rusta den döpta att i gemenskap med Gud och människor möta den egoism, egen och andras, som inte är beredd att ta ansvar för helheten. Att frälsas ifrån destruktionsen av egen kraft är med detta synsätt omöjligt. Enbart tillsammans, Gud och människor, kan ett förhållningssätt gestaltas som tar ansvar också för vad andra människor gjort fel eller för vad andra generationer har förorsakat. Ett sådant förhållningssätt behöver även innefatta en realism vad gäller den egna förmågan att bryta mot vad som är bäst för livet. I den meningen är det accepterande av människans brustenhet som ligger i den dopteologiska traditionen om syndernas förlåtelse en förutsättning för att människan i sitt liv ska orka ta ansvar för sina svek i förhållande till ansvarighetens uppgift. Bara den som är accepterad som den är orkar med att se också sina brister och att ta ansvar för dem. Även de döpta barnen har, genom sin blotta tillhörighet till ett samhälle som lever över jordens tillgångar och överskrider gränserna för ett hållbart ekologiskt fotavtryck, delaktighet i destruktionsen även om de inte kan sägas ha orsakat den. Dock måste de tidigt förhålla sig till den. Vare sig de vill det eller inte ärver de en situation av ansvarighet. Människan som Guds avbild och likhet delar möjligheten till både ansvar och frihet.

Om inte en teologisk konstruktion om arvsansvar ska bli en legitimering av en oansvarig livshållning måste dock även ett motstånd mot destruktionsen i meningen att vältra över ansvaret på andra människor och generationer ut-

⁵⁷⁹ För en översikt över arvsyndslärens historiska utveckling se alltså Stefan Dartman, *Ett svårtolkat arv. Nya vägar inom arvsyndsteologin*, Opublicerad Licentiatavhandling i Tros- och livsåskådningsvetenskap, Vårterminen 1990, Teologiska Institutionen, Uppsala universitet. Se även Niels Henrik Gregersen i "Skabelse og forsyn" i Niels Henrik Gregersen (red.), *Fragmenter af et spejl. Bidrag till dogmatikken*, Forlaget Anis, Frederiksberg 1992.

⁵⁸⁰ Ansvar är därmed inte kopplat till konkret skuld – det var mitt fel – utan till livsgemenskabens behov.

vecklas.⁵⁸¹ En människa kan inte med bevarad rättskänsla stå med skuld eller dömas för andras synder och inte heller med bevarad mänsklighet förhålla sig likgiltig till andras lidanden och till de ekologiska och ekonomiska sammanhangen.⁵⁸²

Bortom dikotomierna

Det multilaterala ekumeniska materialet i kapitel tre visar att en i nutida ekumeniska sammanhang vederhäftig dopteologi måste innehålla en avsägelse av det onda. Detta står i stark kontrast till de österländska ortodoxa liturgier som, vilket framgått av kapitel fem, i ett tidigt skede av kyrkans historia saknade abrenuntiation och apotaxis (avsägelse av det onda med latinskt respektive grekiskt begrepp).

Bland dopordningarna erbjuder HB 86 en befrielsebön som omfattar destruktionen men som dikotomiserar mörker och ljus på ett olyckligt sätt. Den har en svag anknytning till i liturgihistorien mera utvecklade sätt att ta avstånd från djävul och destruktion. ADO innehåller inga referenser till arvsyndslära eller avsägande av det onda medan överlämnandet av dopljuset efter dopet innehåller en uppmaning att vara ljus, inte mörker. Där finns också en dikotomi mellan det goda ljuset och det onda mörkret som mött starkt motstånd i antirasistiskt arbete.⁵⁸³ En trovärdig dopteologi bör, menar jag, motsätta sig dikotomiseringen av ont och gott i ljus och mörker men bejaka intentionen att bjuda destruktionen motstånd. Här vill jag peka på den resurs som Jesu dop-berättelsen utgör. Andens närvaro vid Jesu dop kan tydas som närvaron av ett stöd, i den enskilda människans innersta, att välja livets väg och inte destruktionens. Efter Jesu dop leds Jesus ut i öknen av Anden för att sättas på prov i mötet med destruktionen. När barnet i dopet utrustas med ett förhållningssätt till destruktionen är det också Anden som ger människan inspiration och kraft att stå emot destruktion och att möta den, inte i ensamhet utan i gemenskap.

⁵⁸¹ Brundtlandkommissionen skrev redan 1987: "We borrow environmental capital from future generations with no intention or prospect of repaying. They may damn us for our spendthrift ways, but they can never collect on our debt to them. We act as we do because we can get away with it: future generations do not vote; they have no political or financial power; they cannot challenge our decisions. But the results of the present profligacy are rapidly closing the options for future generations.", *Our Common Future. The World Commission on Environment and Development*, Oxford University Press, Oxford/New York 1987, s. 8.

⁵⁸² En förälder kan dömas ansvarig för följderna av ett barns brott. Detta är inte samma sak som att föräldern står med skuld. Relationen mellan ansvar och skuld kan beskrivas som att ansvar inte följer av skuld utan av behov medan skuld följer på brustet ansvarstagande för andras och egna behov.

⁵⁸³ Catherine Keller, *Face of the Deep. A Theology of Becoming*, Routledge, New York/Wolverhampton, 2003, s. 200–212. Jfr "Racism" av Katie G. Cannon i Virginia Fabella, M.M., R.S. Sugirtharajah (red.), *Dictionary of Third World Theologies*, Orbis Books, Maryknoll 2000, s. 175.

Ett psykoanalytiskt perspektiv

Mot bakgrund av resonemangen ovan om det personliga i ansvaret kan en trovärdig dopteologi formuleras som ett avståndstagande från arvsyndsläran i betydelsen att människan är fördärvad och från födelsen behäftad med synd och skuld. Detta avståndstagande kan baseras på att det inte är rimligt att lastas med skuld för synder som andra har begått. Vidare kräver en trovärdig dopteologi om destruktionen en långt noggrannare analys av ansvar och orsak, av skillnad mellan att vara utsatt och att utsätta, mellan att vara offer och förövare. Ett ifrågasättande av den augustinska arvsyndsläran kan få stöd av att det finns andra kyrkotraditioner än den augustinska-lutherska som har en mera ifrågasättande hållning till den augustinska arvsyndsläran.⁵⁸⁴ Visserligen bör en dopliturgi enligt det ekumeniska materialet i kapitel tre innehålla en avsägelse av det onda men det finns inget explicit stöd för en arvsyndslära i form av ärvd synd eller skuld. Finns det då fortfarande fler betydelser i vilka en i Svenska kyrkans samtidsrum trovärdig dopteologi skulle kunna bejaka den teologiska traditionen om arvsynden i mötet med destruktionen i tillvaron? Jag går med den frågan till en judisk författare och psykoanalytiker som med knapp nöd överlevde ett av 1900-talets helveten, Förntelsen/Shoa, nämligen Ludvig Igra (1945–2003). I sin psykoanalytiska teori finner han ett viktigt bidrag till förståelsen av människans relation till och ansvar för destruktionen i tillvaron. I *Den tunna hinnan mellan omsorg och grymhet* för Igra fram tanken att omsorg och grymhet växer fram ur samma källa och att steget mellan dem är tunt som en hinna:

När jag använder mig av metaforen ”hinna” – betyder det inte att jag betraktar kulturen som en tunn fernissa över primitiva djuriska drifter, som när som helst kan bryta fram. Jag vill med denna bild av en hinna, så tunn att den egentligen inte har någon egen volym, ännu en gång påminna om hur nära varandra det destruktiva och det livsbefrämjande befinner sig inom människan. Det hänger samman med att omsorgen och grymheten springer fram ur samma källa. Hinnan är ett gränsområde där människans psykiska tillblivelse oavbrutet äger rum. Föreställ dig att hinnan har en dörr. De värden och normer som är eftersträvsvärda och självklara i det ena ögonblicket kan i nästa sättas ur spel och förefalla meningslösa. Det sker när dörren i gränsområdet öppnas mot det destruktiva. Det tycks vara en mänsklig grundbetingelse att vi nödgas vackla mellan att å den ena sidan värna och respektera livet och att å den andra frestas att rikta våld mot livet för att utöva makt över det.⁵⁸⁵

⁵⁸⁴ Ekumeniskt sett har inte bara ortodox teologi utan även de anabaptistiska rörelserna under 1500-talet motsatt sig arvsyndsläran i den augustinska formen. Anabaptisternas motstånd mot arvsyndsläran i betydelsen att odöpta barn skulle gå under kunde innebära att de utsattes för våld. Se vidare Ulla Bardh, *Församlingen som sakrament. Tro, dop, medlemskap och ekumenik bland frikyrkokristna vid 1900-talets slut*, Uppsala universitet, Uppsala 2008, s. 88f.

⁵⁸⁵ Ludvig Igra, *Den tunna hinnan mellan omsorg och grymhet*, Natur och Kultur, Falun 2001, s. 132.

Igra beskriver tre allmänmänskliga fenomen som utgör intrapsykiska förutsättningar för människans destruktiva handlande och tänkande. Han kallar dem ”destruktivitets triad”, narcissismen, projektionen och analsadisismen.⁵⁸⁶

Det är människans erfarenhet av värnlöshet liksom hennes starka symboliseringsförmåga som lägger grunden till såväl förmåga till omsorg som grymhet:

Människans förmåga till illgärningar har sitt ursprung i *samma* själsliga betingelser som hennes förmåga till omsorg och osjälviskhet. Denna tanke – som också genomsyrar hela denna bok – utgår från två existentiella grundvillkor:

- a) människans ursprungliga värnlöshet och beroende av sina närmaste
- b) människans avancerade symboliseringsförmåga.⁵⁸⁷

Människan måste från det att hon är barn ständigt bli till i inre hållningar som hon alternerar mellan från födelse till död, den schizo-paranoida positionen som bland annat skiljer goda och onda upplevelser från varandra och den depressiva (Melanie Klein) eller integrativa (Ludvig Igra) som förmår att härbärgera motsatser i sitt inre och därmed också visa omsorg om den andra. Ludvig Igra talar om den depressiva eller integrativa positionen som etikens källa. När ångesten är stark tenderar människan att skilja gott och ont, och distansera sig från hotande fara som externaliseras. Här finns den intra-psykiska förutsättningen för rasism och främlinggörande av den andra.⁵⁸⁸ Den integrativa positionen är svår att bära för människan, menar Igra.⁵⁸⁹ Ludvig Igra hänvisar till de monoteistiska religionerna som genom sina anspråk på en enda Gud får problem med att förklara det ondas eller destruktionens närvaro i världen. I den judiska traditionen finner Igra hur rabbinerna visat omsorg om människor för att inte digna under tyngden av att såväl ont som gott, lycka som olycka, kommer från den som håller hela världen i sin hand. Olika sätt att slippa bära problemet med en enda Gud och samtidigt närvaron av det onda har resulterat i, menar Igra, olika dualistiska lösningsförsök.⁵⁹⁰

⁵⁸⁶ Ludvig Igra, *Den tunna hinnan mellan omsorg och grymhet*, Natur och Kultur, Falun 2001, s. 105ff.

⁵⁸⁷ Ludvig Igra, *Den tunna hinnan mellan omsorg och grymhet*, Natur och Kultur, Falun 2001, s. 111f.

⁵⁸⁸ Ludvig Igra, *Den tunna hinnan mellan omsorg och grymhet*, Natur och Kultur, Falun 2001, s. 85ff. Kanske samspelar denna intrapsykiska förutsättning med de så kallade försvarsmekanismerna som i form av bl.a. förnekande av eget och inte minst andras lidande resulterar i att människor inte griper in utan blundar för orätt som begås.

⁵⁸⁹ Ludvig Igra, *Den tunna hinnan mellan omsorg och grymhet*, Natur och Kultur, Falun 2001, s. 89ff.

⁵⁹⁰ Ludvig Igra, *Den tunna hinnan mellan omsorg och grymhet*, Natur och Kultur, Falun 2001, s. 84f, 90ff.

Arvsyndsläran uppfattas i dag som ett sätt att förklara människor som onda, syndiga, destruktiva, utan tillit till sig själva. Med Igra som bakgrund kan arvsyndsläran tvärtom förstås som ett försök att rädda skapelsen och människorna från att förklaras som onda och att digna under oket av en ond Gud:

Christians especially rejected other religious options offered by the ancient world. They refused to ground evil in a divine principle or to see the material world as the source of evil. Original sin provided the fundamental component of a Christian theodicy.⁵⁹¹

Den teologiska traditionen om arvsynden gör med detta synsätt varken Gud eller skapelsen onda, utan ser människan snarare som ansvarig. Arvsynden kan ses som ett sökande efter ett förhållningssätt där Gud och människa kan förena sig i gemensam kamp mot ett djävulskap som är större än en enskild människas direkta agerande och där samtidigt människans ansvarighet behövs.

Den reformerte teologen och filosofen Paul Ricoeur menar att Augustinus gnostiska omgivning lade stor skuld för det onda i det externa, i kroppen, i världen som själen fallit offer för och måste befrias från. Augustinus arvsyndslära var ett sätt att säga att det onda varken har en substans, en natur eller ett varande utan kommer från oss, från mänskligheten.⁵⁹² I den meningen är den teologiska traditionen om arvsynden en inspiration till bejakande av livets gåva och ansvar. Samtidigt inbjuder den till politisk och mänsklig medvetenhet om de människor och det samhälle i vilket dopet äger rum. Den är också en inbjudan till att bekänna sin egen synd och skuld. Asymmetriska och ojämlika relationer utgör ett socialt och kulturellt arv som inte bör förnekas utan snarare medvetandegöras och exponeras för gemensam transformation och förändring. Detta hindrar emellertid inte utan snarare understryker behovet av att alla människor tar ansvar för sin brustenhet i meningen att de är beredda att erkänna sin egen synd och skuld. Att göra så är ett sätt att bejaka och tillstå ansvar. Att bli döpt är i en trovärdig dopteologi som tar hänsyn till vår tids kunskap om destruktionen inte att befrias från en ärvd skuld. Det är snarare att rustas för mötet med destruktionen i dess intrapsykiska såväl som dess mellanmänskliga former, i den tillvaro som föregår oss och den i vilken vi har omedelbar delaktighet.

⁵⁹¹ Tatha Wiley, *Original Sin. Origins, Developments, Contemporary Meanings*, Paulist Press, New York/Mahwah 2002, s. 6.

⁵⁹² Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*, Northwestern University Press, Evanston 1974, s. 272ff.

Ett bad där alla blir smutsiga

En trovärdig föreställning om dopet utrustar människan för att ta på sig ansvaret att vara människa i en värld av destruktion. Dopet i vatten behöver då inte tolkas som rening från synd. Det finns tolkningar som framhåller att dopets vatten gör oss alla smutsigare, det vill säga att vi liksom Jesus i Jordan stiger ner i alla människors behov av nåd och förvandling, i allas brist och närhet till destruktion. I kongenialitet med Gordon Lathrops term ”broken myth” har dopet som symbol för rening i Jesu Kristi närhet brutits till ett dop som snarare förenar den som döps med alla ”orena”:

In the New Testament accounts of the origin of baptism, we can see that a purity rite, intended to prepare a strongly demarcated people for coming of the day of God, has been broken and remade into the constitution of a people together with the Crucified-Risen One, who himself identifies with the least and the little ones. The boundaries of purity have been turned inside out: this is the bath that makes you unclean with the unclean; this is the distinguishing mark that makes you like the others: utterly in need of the mercy of God.⁵⁹³

I stället för att skilja ut den döpta som ren i förhållande till andra orena blir dopet det bad som gör alla smutsiga. Här finns en möjlighet till nytolkning av dopets förhållande till destruktionen genom tanken att dopet bejakar allas behov av barmhärtighet i en av destruktionen präglad värld. Samtidigt visar dopet på kärleken som tillvarons tydligaste djupstruktur (Fadern, Sonen, Anden) i vilken den döpta kallas att leva sitt sårbara och av destruktionen berörda liv i grundläggande vetskap om allas behov av barmhärtighet. I den radikala jämställdheten med alla människor öppnar sig möjligheten till ett ömsesidigt tjänande.

Från feministisk teologi kommer dock en varning: det finns människor som tar på sig andras synder och därför kan behöva frigöra sig från ansvaret för andras övergrepp till att göra motstånd.⁵⁹⁴ Den fråga som infinner sig är hur det är möjligt att på en gång göra motstånd mot förtryck och på samma gång bejaka sin egen delaktighet i världens brustenhets. En mänsklig hållning som kan både öppna famnen mot den Andra och samtidigt markera gräns mot förtrycket?⁵⁹⁵ Här syns mig både den monistiska och den dualistiska hållningen till destruktionen otillräckliga och ensidiga var och en på sitt sätt. Därför har jag velat kalla en alternativ tredje väg bortom monism och dualism för en inkarnatorisk hållning grundad i en trinitarisk skapelseteologi.

⁵⁹³ Gordon W. Lathrop, *Holy Ground. A Liturgical Cosmology*, Fortress Press, Minneapolis 2003, s. 118.

⁵⁹⁴ Rita Nakashima Brock, *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power*, Crossroad Press, New York 1995 (1988), s. 6ff. Jfr Ann Heberlein, *Kränkningar och förlåtelse. En etisk studie med hänsyn till föreställningar om offer, förövare, skuld och ansvar*, Thales, Stockholm/Riga 2005, s. 49ff.

⁵⁹⁵ Jfr Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Abingdon Press, Nashville 1996.

Gud skapar gemenskap även i destruktionen utan att gå under för dess ”logik”. I denna gemenskap kan ett motstånd växa fram som grundas i en överflödande kärlek och en realistisk närvaro i människors tragedier, utsatthet och lidanden.

Ett inkarnatoriskt förhållningssätt

I det första kapitlet redogjorde jag för distinktionen mellan monistiskt, dualistiskt och inkarnatoriskt. Mitt eget förslag, som jag kallar ”inkarnatoriskt”, är ett försök att finna ett teologiskt språk för Guds medlidande med alla som drabbas av utsatthet och för Guds motstånd mot destruktionen. När berättelsen om Jesus Kristus och hans förhållande till destruktionen tolkas i ljuset av en trinitarisk skapelseteologi öppnar sig en tredje väg mellan ett monistiskt och ett dualistiskt synsätt på relationen mellan Gud och det onda. Jag kallar det inkarnatoriskt. Ett monistiskt synsätt innebär att såväl gott som ont kommer från Gud. Ett dualistiskt synsätt innebär att det onda är skilt från Gud och Gud för en kamp mot det onda. Med begreppet inkarnatorisk understryker jag att Gud hela tiden skapar nytt och att det onda enbart kan förstöra vad som först skapats gott. Det onda är beroende av det goda men det goda är inte beroende av det onda. Gud är närvarande i allt lidande, inte helt skild från det onda, och bjuder samtidigt destruktionen motstånd genom sin skapande närvaro. Jesu liv, lidande, död och uppståndelse blir med denna tolkning både medlidande och motstånd. Anden ger liv i destruktionens maktområde och väcker människor till motstånd mitt i egen och andras utsatthet. Detta ska inte förstås som ett försök att särskilja Guds handlande från när Gud inte handlar, som om Gud ryckte tillfälligtvis in i världen då och då. Snarare handlar det om en potential för medlidande, motstånd och nyskapelse förborgad i tillvaron. Kristi lidande och död kan tolkas som en bekännelse till livets ouppgivliga värde och värdighet, en akt av djupaste solidaritet och kärlek, som öppnar för nyskapelsens och uppståndelsens möjlighet. En trovärdig teologi om vårt förhållande till destruktionen måste uttrycka denna möjlighet inte enbart till medlidande utan också till motstånd och förvandling. Bekännelse till en Gud som skapar, älskar och ger liv sker mot bakgrund av destruktionens verklighet, inte i förnekandet av den. Ett barn som döps utrustas för sitt möte med destruktionen snarare än befrias från en ärvd skuld.

Analyserna av dopliturgierna i kapitel fyra visar att själva korstecknandet är väldigt betydelsefulla moment. Även om korset som symbol inte med självklarhet har kvar sin symbolkraft i det svenska samhället i stort (jfr den relativa frånvaron av kors i dödsannonser) är det uppenbart från korstecknandet i dopliturgierna att här sker något som starkt berör människor. Jag tolkar min iakttagelse så att det i korsets tecken, tecknat och mottaget i tillit, öppnar sig ett seende av destruktionen, förtrycket och synden, i tillvaron med hopp om förvandling.

Tydliggörandet av destruktionens realitet i HB 86 genom befrielsebönen är i mina analyser snarare en fördel än en nackdel i förhållande till den större frånvaron av destruktion och lidande i ADO. Genom uttrycket ”mörkrets makt” i HB 86 öppnas för möjligheten att inkludera inte enbart människans destruktion utan även naturens lidande och naturens förorsakande av lidande. Därmed inte sagt att befrielsebönen är ett bejakande av att barn skulle födas med synd och skuld eller att uttryckssätten ”befria” eller ”mörkrets” makt är de teologiskt mest fulländade alternativen som vi sett tidigare i avsnittet Bortom dikotomierna.

I dopet knyts barnet genom det liturgiska skeendet till ett inkarnatoriskt förhållningssätt till destruktionen i tillvaron. Så som dopbarnen tecknas med Jesu Kristi tecken och är mottagare av Andens närvaro i handpåläggningen efter dopet, kallas varje döpt människa att möta destruktionen i gemenskap med livets Gud som själv går in i döden och omvandlar den inifrån, i delande av mänsklighetens sårbarhet och lidande, i realism inför destruktion, i motstånd och hopp om en förvandlad, nyskapad, framtid. Så skulle konturerna till en trovärdig dopteologi i relation till destruktionen kunna tecknas.

C. Relationen Gud och världen

Det tredje problemområdet handlar om relationen mellan Gud och världen. Hur kan en trovärdig dopteologi utformas som övervinner vad jag tentativt uppfattar som en stark åtskillnad mellan Gud och världen, mellan transcens och immanens, mellan himmelskt och jordiskt. Bland de många olika orsaker som kan finnas till svårigheten med gudstro i Sverige och i viss mån i västvärlden har jag valt ut en dikotom konstruktion av relationen mellan Gud och världen som en orsak som samspelar med västvärldens tydligare skepticism emot gudstro i jämförelse med flera andra delar av världen. Jag undersöker även om denna uppfattade dikotomi mellan Gud och världen innefattar en dikotomi och en dualism i de liturgiska och teologiska texterna vad avser relationen skapelse och frälsning jämte relationen män–kvinnor och manligt–kvinnt. ⁵⁹⁶

Den relativa brist på gudstro och det svalare förhållande till densamma som finns i Sverige i jämförelse med de flesta andra europeiska länder har jag i denna avhandling tentativt tolkat som en svårighet inför en dikotom föreställning om förhållandet mellan Gud och världen. I en dikotomi mellan Gud och världen tänks Gud a prioriskt bortom världen. Gud är inte världen och världen är inte Gud.

I detta avsnitt söker jag efter trovärdiga teologiska föreställningar för relationen mellan Gud och världen som bryter med en sådan dikotomi. Jag redogör först för forskningsresultatet i kapitel tre och fyra som en resurs till

⁵⁹⁶ Se även den längre formuleringen av problemområdet i kapitel två.

övertinnande av dikotomin Gud–världen. Därefter tolkar jag forskningsresultatet i ljuset av annan teologisk reflektion om relationen mellan Gud och världen. Som en särskild resurs lyfter jag fram hur synen på barn i dopordningar och dopliturgier gestaltas som ett dynamiskt samspel mellan skapelse och frälsning, mellan Gud och värld. Därefter övergår jag till mera tvetydiga dimensioner av forskningsresultatet. Synen på födandet tolkas dels som möjlighet, dels som problem i form av uttryck för dikotomi – och asymmetri – mellan manligt och kvinnligt. Den problematik för relationerna mellan könen som finns i det trinitariska språket för Gud som Fader, Son och Ande behandlas i ett särskilt avsnitt med förslag till hur denna problematik kan hanteras. Därefter försöker jag att använda traditionen om Jesu dop som en resurs för övertinnande av dikotomin Gud – världen. Slutligen för jag i några konkluderande tankar ett resonemang om uppkomsten av dikotomin Gud – världen och om möjligheter att övervinna den.

Guds kroppslighet och världens andlighet

När jag i dopliturgierna och ekumeniskt material sökt efter uttryck för dikotomi mellan Gud och världen har jag snarare funnit resurser för att övervinna ett dikotomt tänkande. Jag har funnit att kroppslighet och andlighet, materia och Ande, Gud och människa, i dopliturgierna inte konstrueras i motsats till varandra utan i ett dynamiskt samspel. Det liturgiska skeendet kännetecknas inte av ett tänkande i två rum, Gud respektive världen, utan av ett intensivt samspel i vad som kan beskrivas som andlig kroppslighet och materiell andlighet med vare sig total identifikation eller total separation mellan de båda storheterna. Jag har också funnit i min analys av det ekumeniska materialet i kapitel tre om bl.a. BEM-dokumentet att det teologiska materialet gör motstånd mot en dikotomi mellan Gud och världen. Den klyfta mellan en immateriell Gud Fader och en materiell värld som filosofen Grace Jantzen härlett till västerländsk filosofi föreligger inte i det teologiska materialet. Dopliturgierna liksom andra teologiska texter gör motstånd mot dikotomin Gud – världen.

När jag sökt efter systematisk teologisk reflektion som stödjer denna tolkning av dopliturgierna och det ekumeniska materialet har jag i processteologin med sitt beroende av processfilosofin från Alfred North Whitehead (1861–1947) funnit en möjlig dialogpartner. Hos Whitehead finns en analys av den kluvenhet – och dominans – som troligen gör kristen gudstro svårtillgänglig i mitt eget land och i andra delar av världen. Inte bara dikotomin Gud – världen utan även hierarkin Gud – världen har enligt Whiteheads efterföljare processteologen John Cobb lett till förkastelse av en dikotom och asymmetrisk gudstro:

Whitehead understands creativity, God and the world as all equally essential to the creative process.---Nevertheless, this is a very different picture than the

one to which the Western tradition has accustomed us. That picture is fully hierarchical with God utterly dominating everything else. Revulsion against this understanding of God and the world is responsible for the widespread atheism in the West, and, as Whitehead noted, for much evil among believers as well. A similar revulsion has blocked appreciation of the Abrahamic traditions especially in East and South Asia.⁵⁹⁷

I beaktande av mitt forskningsresultat noterar jag att Cobb här talar om den västerländska traditionen, inte explicit den västerländska *teologiska* traditionen. Samtidigt talar citatet med referens till Whitehead om ondska bland troende. Jag kan här inte avgöra vad Whitehead explicit syftar på. Tydligt från citatet är emellertid att Cobb söker efter förklarande faktorer till svårigheten inför kristen gudstro i västvärlden och i stora delar av Asien. Process-teologin som byggt vidare på Whiteheads filosofi representeras i dag av bland andra Catherine Keller. Bland Kellers senare arbeten framstår *Face of the Deep. A Theology of Becoming* jämte *On the Mystery. Discerning God in Process* som banbrytande i sin nytolkning av systematisk teologi med hjälp av filosofiska redskap bortom dikotomier och dualismer.⁵⁹⁸ Den i västvärlden uppfattade starka filosofiska dualismen mellan ande och materia, idé och kroppslighet, Gud och världen, har på den amerikanska kontinenten bland annat ifrågasatts genom processfilosofin (vidareförd från Whitehead av Hartshorne till Cobb och Keller m.fl.). På den europeiska kontinenten har denna dikotomi ifrågasatts inom filosofin framför allt genom dekonstruktionen, representerad av Derrida, Irigaray m. fl.

En trinitarisk skapelseteologisk tolkning av dopet förenad med en tyngdpunkt vid Jesu dop bör mot denna bakgrund rymma den närhet och dynamism i relationen Gud – världen som finns i processteologin och som dekonstruktionen genom sitt ifrågasättande av absoluta dualismer, dikotomier, öppnar för. Modern eller senmodern västlig processteologi och östlig skapelseteologi kan inte omedelbart förenas men det finns en likhet i deras ärende:

Even if the old Eastern orientation can by no means be immediately identified with modern Western *process thought* – from which it neatly separates itself through its uncompromised distinction between uncreated and created being and, consequently, through its emphasis on divine being as unchangeable even in its relatedness to the ever-changing process of created life – one could say that it "goes in the same direction", in that it visualizes the created world as *becoming* rather than as *being* and sees single events and phenom-

⁵⁹⁷ John B. Cobb Jr, *A Christian Natural Theology. Based on the Thought of Alfred North Whitehead*, second edition, Westminster John Knox Press, Louisville 2007 (1965), s. 119. Ingen referens finns till påståendet om "evil among believers" som hänförs till Whitehead varför det är svårt att efterforska grunden för påståendet utan ett mera omfattande studium av Whiteheads tänkande.

⁵⁹⁸ Catherine Keller, *Face of the Deep. A Theology of Becoming*, Routledge, London och New York 2007 (2003) och Catherine Keller, *On the Mystery. Discerning God in Process*, Fortress Press, Minneapolis 2008.

ena as basically revelatory manifestations of the underlying all-determining mystery.⁵⁹⁹

En trinitarisk skapelseteologi ”rör sig åt samma håll” i syfte att övervinna en dikotomi mellan skapelse och frälsning. I en trinitarisk skapelseteologi är Gud inte bara närvarande i världen som dess upphov, som den som skapar något annat än sig själv, utan också som den som radikalt förenar sig med sin skapelse.

Sigurd Bergmann har i sitt viktiga forskningsarbete om Gregorius av Nazians pekat på fornkyrkans teologiska term inhabitation som en parallell till begreppet inkarnation för att beskriva denna förening.⁶⁰⁰ Jag följer Bergmann i att inhabitation betyder Andens boende i världen, i tomrummen, i mörkret och att denna inhabitation i Nya testamentet markeras med Kristi himmelsfärd och Andens utgjutande på pingstdagen. Jag vill emellertid understryka att det är samma Ande som ruvar över kaosmörkret i skapelsens morgon enligt genesisstraditionen och samma Ande som innebär ett löfte i förebådan- det av Noaförbundet med hela skapelsen. Detta löfte får ett konkret uttryck i Jesus Kristus och i den heliga Ande som skapar liv i Kristi död och uppståndelse och som bär med sig löftet om liv för hela skapelsen. Guds skapelse pågår nu i djupaste identifikation, inkarnation och inhabitation. Ett barn som döps i Faderns, Sonens och den heliga Andens namn knyts till ett sammanhang där människor tolkar livet inte enbart som Guds gåva utan också som platsen för Guds skapande närvaro, som en människas innersta identitet och yttersta uppdrag. När tyngdpunkten inte ligger på romarbrevstraditionen utan på Jesu dop-traditionen från evangelierna framträder dopet som mottagande av Anden snarare än borttagande av synden. I dopet markeras människans mottagande av Guds Ande som löfte om liv och framtid. Gud är inte världen, men Gud bor i världen. Gud är inte människan, men bor i människan.

Tvärtom, Gud förblir en Gud som bor i mörkret. Inhabitation är en ständigt dynamisk process där Gud går ut och in i världen och förvandlar denna inifrån. Skaparen förblir en suverän Gud som fullkomnar det han/hon i sin kärlek har påbörjat.⁶⁰¹

Mottagandet av Anden i doggudstjänsten kan ses som mottagandet av löftet att Gud ska fullborda sitt skaparverk i denna unika människa. Anden är mottagandet av att Gud bor i människan, och att människan bor, lever och är till

⁵⁹⁹ Per Lönnig, *Creation – An Ecumenical Challenge? Reflections issuing from a study by the Institute for Ecumenical Research, Strasbourg, France*, Mercer University Press, Macon 1989, s. 80.

⁶⁰⁰ Sigurd Bergmann i ”Andens ekologi – i teologisk och estetisk belysning” i *Økoteologi. Kontekstuelle perspektiver på miljø og teologi*, Bård Maeland og Tom Sverre Tomren (red.), Tapir Akademisk Forlag, Trondheim 2007.

⁶⁰¹ Sigurd Bergmann i ”Andens ekologi – i teologisk och estetisk belysning” i *Økoteologi. Kontekstuelle perspektiver på miljø og teologi*, Bård Maeland og Tom Sverre Tomren (red.), Tapir Akademisk Forlag, Trondheim 2007, s. 76.

i Gud. Kanske skulle vi kunna tala om en ömsesidig inhabitation? Dopet är det offentliga mottagandet av Guds gåva, livets gåva, Skapelsens gåva, och uppdraget att värna en värld som är öppen för gudomlig omsorg också i människans gestaltning.

Efter denna övergripande teologiska genomgång av resurser för övervinande av dikotomin Gud – världen kommer jag nu att undersöka den möjlighet att gestalta relationen mellan Gud och världen som finns i dopliturgiernas explicita referenser till barnen.

Guds rike tillhör sådana som de

Läsning av Evangeliet om Jesus och barnen från Markus kap. 10 är obligatorisk i HB 86. I ADO förstärks läsningen av ytterligare en evangelietext om Jesus och barnen från Markus kap. 9. Evangelietraditionen rymmer en stark prioritering av barnen som troligen återspeglar Jesu egen hållning såväl som den tidiga kyrkans syn på barnen. Jag har inte efterforskat barns ställning i den paulinska traditionen men det är värt att observera att texten om kärlekens lov i 1 Korintierbrevet kap. 13 återger en mera negativ syn på det barnsliga:

När jag var barn talade jag som ett barn, förstod som ett barn och tänkte som ett barn. Men sedan jag blev vuxen har jag lagt bort det barnsliga.⁶⁰²

Det är svårt att tänka sig att Jesus skulle ha sagt något liknande. På motsvarande sätt är det kanske också svårt att tänka sig att Paulus skulle ha uttryckt något av det som Jesus enligt Markus kap 9 och 10 uttrycker om barnen. Berättelsen om Jesus som välsignar barnen finns med som en obligatorisk läsning i Martin Luthers dopordningar, 1523 och 1526.⁶⁰³

Det är ett genialt drag som de som ansvarat för dopordningen i ADO genomför genom att sätta berättelsen om hur Jesus ställer barnet i centrum för lärjungarna som obligatorisk läsning före berättelsen om hur Jesus välsignar barnen. Evangeliernas klara prioritering av barnens människovärde kommer fram på ett tydligt sätt. I ADO görs en teologisk tolkning av barn-dopet då det nydöpta barnet välkomnas inför församlingen med orden: ”I ett barn är himmelriket här. Jesus säger: ”Den som tar emot ett sådant barn i mitt namn, tar emot mig.”. Jesusordet är hämtat från den läsning ur Markus 9 som tidigare har ägt rum. Himmelriket, uttrycket som används i ADO, är hämtat ur Matteusevangeliet. I enlighet med judisk tradition undviker Matteusevangeliet att uttala Guds namn av respekt för gudsnamnet. Markus trade-

⁶⁰² 1 Kor. 13:11.

⁶⁰³ Martin Luther, ”Das tauffbuchlin verdeudscht, auffs neu zu gericht”, 1526, WA 19:537–541; Martin Luther i ”Den lille Daabsbog” i Sverinsen, Vognsbøl, *Martin Luthers liv og huvudvaerker IV*, Köpenhamn 1913, s. 185ff. Jfr J.D.C. Fisher, *Christian Initiation: The Reformation Period*, London, SPCK 1970 s. 9ff.

rar ”Guds rike”, *basileia tou theou*. Med begreppet ”Guds rike” öppnar sig en kristologi som är mera intresserad av Jesu prioriteringar än av hans identitet. Guds rike är till för barnen. Ett rike som inte är bra för barn är inte Guds rike. Guds rike är Guds skapelse i vardande, den nya skapelsen som öppnar för nya relationer mellan människor och mellan människor och Gud. Inte utanför och ovanför och bortom relationerna till människorna, barnen, utan i, med och genom barnen. ”Den som tar emot ett sådant barn i mitt namn, han tar emot mig. Och den som tar emot mig, han tar inte emot mig utan den som har sänt mig.” (Mark. 9:37) Texterna om barnen i dopordningarna visar på en närhet mellan barnen och Guds rike som överskrider alla förväntade dikotomier mellan Gud och världen. Mottagande av barn är förbundet med mottagandet av Gud själv. Relationen Gud – värld är här gestaltad med barnet som mötesplats.

Födande som metafor och glädje

De liturgiska referenserna till födande framstår både som problem och möjlighet i förhållande till ambitionen att övervinna klyftan mellan Gud och världen i en trovärdig dopteologi.

Religionsfilosofen Grace Jantzen menade att den västerländska filosofiska traditionen lagt alltför stor vikt vid döden och alltför lite vikt vid livet. Jantzen menade att nekrofilin, kärleken till döden, ännu hade företräde före kärleken till livet, till blomstrande (Jantzens filosofiska begrepp är ”flourishing”) med födelse som ett alternativt och kompletterande filosofiskt och teologiskt paradig.⁶⁰⁴

I min analys av dopordningar och dopliturgier i kapitel fyra fann jag den påfallande frånvaron av mamman som den som föder och den påtagliga närvaron av Gud Fadern som den födande. Jag menar att denna möjliga dikotomi mellan en jordisk mammas biologiska födande och en gudomlig Faders himmelska födande behöver dekonstrueras och ges en språklig gestaltning som svarar mot en icke-dikotom språklig gestaltning av relationen Gud och världen. Eventuellt är det inte så stora förändringar som måste till. Det liturgiska språket för Guds födande är en teologisk resurs som i enlighet med traditionens benämning av dopet som Andens sköte (se kapitel fem om Jesu dop) skulle kunna användas för en trovärdig dopteologi som kan vara till hjälp i att bryta det dikotoma mönstret kvinnligt och manligt i språket för Gud.⁶⁰⁵ Som framgick av det teologiska resonemanget i kapitel fyra om

⁶⁰⁴ Grace M. Jantzen, *Becoming divine. Towards a Feminist Philosophy of Religion*, Manchester University Press, Glasgow 1998.

⁶⁰⁵ Jfr hur teologen Mercy Amba Oduyoye, Ghana, initiativtagare till *The Circle of African Concerned Women Theologians*, och mångårig medarbetare i World Council of Churches, uttrycker problematiken: ”Whatever is keeping the subordination of women alive in the church cannot be the Spirit of God. The church is intended to be the ecclesia of all people ...”,

mammans födande kan erfarenheten av kvinnan som bär barnet i sin egen kropp utgöra en analogi för Guds relation till världen, snarlik en panenteistisk förståelse av Guds relation till världen. Gud är i världen och Gud är större än världen. Världen är i Gud, och rymmer en viss självständighet, i bejakande av en grundläggande relationalitet.⁶⁰⁶ Andra teologer har i dialog med naturvetenskap utvecklat tankarna på panenteism. Här framstår Philip Claytons argumentation för panenteism och för ”emergent panenteism” som ett möjligt bidrag till ett trovärdigt teologiskt tänkande för relationen Gud – världen som kan tillmötesgå både nutida naturvetenskap och teologi.⁶⁰⁷

En trovärdig dopteologi behöver övervinna dikotomin mellan den mänskliga moderns födande och den manliga Fader-gudens födande. Tadelningen mellan en gudomlig manlig transcendens och en jordisk kvinnlig immanens behöver dekonstrueras. Argumenten för detta är flera. Ett skäl är att den bibliska och kristna traditionen rymmer fler språkliga resurser för att tala om Gud än de uteslutande knutna till manligt kön (Chokma, Ruah, Sofia m fl. Jfr Hildegard av Bingen och Julian av Norwich.) Ett väl så betydelsefullt skäl är att en dikotom könskonstruktion i språket för Gud som t.ex. det största tänkbara goda riskerar att förorsaka en asymmetri mellan manligt–kvinnligt, män–kvinnor, maskulint–feminint, genom sin självklara förbindning mellan manligt och Gud, det högsta tänkbara goda. Underförstått, kvinnor är inte lika mycket värda.

En trinitarisk skapelseteologi kännetecknas av att ingen dikotomi mellan skapelse och frälsning upprättas. Människan, skapad till Guds avbild och likhet, som Guds skapade och skapande medarbetare, bör i en trovärdig dopteologi inte skymmas av ensidig och ojämlikhetsframkallande och –legitimerande könsmetaforik. Om Guds födande uppfattas analogt med kvinnors födande kan könsdikotomin brytas mellan Gud (manlig) och världen (kvinnlig och manlig) så att Gud även kan uppfattas som moder och mamma. Så kan den dikotomi som även samspelar med asymmetri i relatio-

Mercy Amba Oduyoye, *Daughters of Anowa. African Women and Patriarchy*, Orbis Books, Maryknoll 1995, s. 182.

⁶⁰⁶ Bilden av kvinnan som bär barnet i sin kropp som en metafor för Guds relation till sin skapelse påminner om Kathryn Tanners beskrivning av relationen mellan gudomlig transcendens och skapelse som en ”icke-kontrastiv skillnad”. ”Icke-kontrastiv skillnad” uttrycker väl tanken om icke-dikotomiserande skillnad, men förmår inte att på samma gång uttrycka Guds närvaro i skapelsen. Tanners formulering ger större frihet mellan Skapare och skapelse, skulle man kunna säga, medan samhörigheten uttrycks något svagare. Kathryn Tanner, *God and Creation in Christian Theology. Tyranny or Empowerment?*, Basil Blackwell, Oxford 1988, s. 45ff.

⁶⁰⁷ Philip Clayton (Zachary Simpson, red.), *Adventures in the Spirit. God, World, Divine Action*, Fortress Press, Minneapolis 2008, s. 129ff. Se även Philip Clayton, *Mind & Emergence. From Quantum to Consciousness*, Oxford University Press, Oxford 2004. Jag gör i avhandlingen ingen utförlig beskrivning av naturvetenskapliga modeller och deras bidrag till en eventuellt trovärdig teologi. Jag utgår emellertid ifrån att många naturvetenskapliga tolkningar är väl förenliga med kristen trostolkning och att evolutionsläran i Darwins mening och efterföljd inte a priori är ett argument för naturalism och ateism utan mycket väl kan förenas med kristen tro på Guds kontinuerliga skapande och på skapelsen som oavslutad, i vardande.

nera mellan män och kvinnor, manligt och kvinnligt, övervinns. En trovärdig teologi måste emellertid värja sig också mot att upprätta nya dikotomier. En sådan risk finns hos Jantzen. Hennes bok *Becoming Divine* kan tolkas som att Jantzen riskerar att bygga upp en ny dikotomi, mellan födandet och döden. Ett möjligt synsätt är också att Jantzen vill skapa balans mellan dessa båda paradigmer för tänkandet. En metaforik för det gudomliga som enbart knyts till det födande kvinnliga kan ställas i motsats till andra dimensioner av kvinnors existens. Trots denna uppenbara risk är språket för födande emellertid väl värt att utforska.⁶⁰⁸ En ytterligare möjlighet i anslutning härtill är att i dopordningar och dopliturgier knyta födelse och dop närmare varandra.

En tolkning av dopet på grundval av en trinitarisk skapelseteologi, med sin icke-dikotoma förståelse av skapelse och frälsning, måste tydligare bejaka sambandet mellan födelse och dop än vad HB 86 gör. ADO är här något tydligare än HB 86. Det är även intressant att jämföra med förarbetena till HB 86 där föräldrarnas glädje för födelsen kommer starkare fram än i det som sedan blev handboksordningen 86:

Gud, vi tackar dig för att en människa har blivit född. Tack för gåvan som du har givit och förtroendet som du har visat.⁶⁰⁹

I inledningsorden i det förslag som föregick HB 86 fanns också ett direkt benämmande av tacksamhet för livet: ”Låt oss ... tacka Gud som ger oss livet ...”.⁶¹⁰ I det icke antagna handboksförslaget från år 2000 kan man ana en viss motsättning mellan glädjen över dopet och glädjen över barnet genom den distinkta ansatsen att ”Vi är samlade för att dela glädjen över dopet ...”. Å andra sidan markeras tydligt ”Varje människa är skapad till Guds avbild ...”.⁶¹¹ Jag menar att en trovärdig dopteologi vid dop av barn måste gå hand i hand med glädjen över att ha fött och tagit emot ett barn och snarare fördjupa glädjen än att sätta den i spänningsförhållande till dopet.

⁶⁰⁸ Samtidigt är det med bevarande av det trinitariska språket som det största motståndet mot en patriarkal gudsbild kan göras. Treenigheten som i sina relationer gestaltar mångfald och jämlikhet är enligt Elizabeth Johnson det kanske starkaste språkliga uttrycket för icke-patriarkal teologi: "... the central notion of divine Trinity, symbolizing not a monarch ruling from isolated splendor but the relational character of Holy Wisdom points inevitably in that direction, toward a community of equals related in mutuality. The Mystery of Sophia-Trinity must be confessed as critical prophecy in the midst of patriarchal rule." Elizabeth A. Johnson, *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, Crossroad, New York 1994 (1992), s. 223. Jfr Ninna Edgardh Beckman, *Sofia – den vishet vi förkunnar, Tro & Tanke* 1996:2, Svenska kyrkans forskningsråd, Uppsala 1996.

⁶⁰⁹ Svenska kyrkans gudstjänst, band 5, Kyrkliga handlingar, *Statens Offentliga Utredningar 1981:65*, 1968 års kyrkohandbokskommitté, Stockholm 1981, s. 22.

⁶¹⁰ Svenska kyrkans gudstjänst, band 5, Kyrkliga handlingar, *Statens Offentliga Utredningar 1981:65*, 1968 års kyrkohandbokskommitté, Stockholm 1981, s. 21.

⁶¹¹ *Kyrkohandboksgruppens förslag till Kyrkohandbok för Svenska kyrkan*, Gudstjänstordning, Svenska kyrkans utredningar 2000:1, Skövde 2000, s. 43.

Den stora glädje som många föräldrar känner efter att en ny människa har fötts till världen skulle kunna få ännu fler anknytningar i dopordningar och dopliturgier. Förebilder i traditionen saknas inte. Jesus själv hade enligt den unga kyrkan lätt för att knyta an till kvinnors erfarenhet av födande. Se t.ex. den metaforik som Jesus använder enligt Johannesevangeliet, där sorg och lidande med hjälp av födandets metafor kan tolkas som hoppet om ny glädje:

När en kvinna skall föda har hon det svårt,
 för hennes stund har kommit.
 Men när hon har fött sitt barn
 minns hon inte längre sina plågor
 i glädje över att en människa har fötts till världen.
 Nu har också ni det svårt.
 Men jag skall se er igen, och då skall ni glädjas,
 och ingen skall ta er glädje ifrån er.⁶¹²

Det är också den johanneiska traditionen som talar om dopet som en ny födelse i vatten och Ande, vilket tidig arameisk och syrisk doptradition knöt an till som till en födelsemystik med förankringar också i Genesis och i Andens skapande närvaro i kaos och oformlighet. En trovärdig dopteologi i en senmodern eller postmodern tid kan bejaka ett teologiskt och liturgiskt språk öppet för mysterium, skönhet och glädje. Uttrycken Skapelsens mysterium och Skapelsens sakrament som benämning av dopet öppnar för ett språk som inte är reduktionistiskt i tolkningen av relationen Gud och värld. Snarare kan ett språk som öppnar för Skapelsens fortsatta framfödande, fortsatta tillblivelse, ge uttryck för det nära samspelet mellan Gud och värld.

Fader, Son och Ande

Det trinitariska språket är kanske det allra viktigaste språket i samband med dop. Samtidigt medför nuvarande språkbruk en problematik med avseende på hur kön konstrueras i relationen Gud – världen. Jag avser i det följande att behandla denna problematik.

Ett dop som vill vara erkänt av världens kyrkor behöver ske i ”Faderns och Sonens och den helige Andens namn”.⁶¹³ Enligt en trinitarisk skapelseteologi visar sig Treenig Gud i dopet som den som skapar, älskar och ger liv. Gud skapar nu och dopet manifesterar, är en *epifani* av, Guds handlande. Genom dopet i Faderns, Sonens och den heliga Andens namn knyts dop-handlingen samman med Jesu dop, en möjlig tolkningshorisont för varje dop och för varje barns dop. Den starka könsbestämningen av Treenigheten utgör emellertid ett trovärdighetsproblem. Kan en så stark betoning på ”Fadern”

⁶¹² Joh. 16:21–22.

⁶¹³ Jfr BEM, s. 22f och *Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches. Eighth Report*, Geneva-Rome 2005, WCC Publications, Geneva 2005, s. 54f.

och ”Sonen” kompenseras på något sätt? Det är uppenbart från min analys att den dikotomi som finns mellan manligt och kvinnligt i språket i relation till Gud kastar en dikotom skugga över hela det teologiska projektet. En i många övriga avseenden trovärdig och dynamisk teologisk tradition riskerar att skymma sina rikedomar bakom ensidig könsmetaforik. Det kan upplevas som moraliskt stötande att det för den kristna traditionen mest betydelsefulla sättet att benämna tillvaron och tillvarons ström av liv, Guds närvaro, på ett ensidigt sätt knyts till manligt språk. Det kan upplevas moraliskt stötande att kvinnligt i språket alltid undviks i relation till metaforer och språk för Gud. Det finns självfallet olika sätt att göra detta. Argumenten för att bryta den starka manlighetsdominansen i språk för Gud kan hämtas från kristen tradition och inte enbart från samtida bejakande av jämställdhet. Den bibliska traditionens sätt att tala om Gud som Fader är mera fylld av historia, av vad Gud gör och av tilliten till vad Gud gör, än av biologiska utsagor. I samtiden där fäder inte spelar samma avgörande roll kan det ensidiga benämnet av Gud som Fader inte självklart finna sin analogiska motsvarighet av betydelsefulla fäder. Att lägga stor vikt vid Gud som Fader kan i ett faderlöst samhälle emellertid även vara motkulturellt. Det är knappast bilden av män som fäder och manlighet som faderskap som förbinds med makt och handlingskraft i en senmodern kultur.⁶¹⁴ Feministisk teologi har behandlat detta problemområde i stor utsträckning varför jag här inte gör någon omfattande utredning.⁶¹⁵ Däremot vill jag lyfta fram möjliga alternativ och kompletteringar. Den lutherska brasilianska teologen Wanda Deifelt menar att det går att uttrycka det teologiska innehållet i ”I Faderns och Sonens och den heliga Andens namn” med ett, som hon betonar, ”inklusive språk”.⁶¹⁶ Samma sak som i trinitetsformeln kan uttryckas på annat sätt:

We ask for the presence of God, the creator, maker of heaven and earth and the beauty of nature, who made all human beings – male and female – in God’s image. We ask for the presence of Jesus Christ, who died on the cross in coherence with his commitment to justice, love and peace, so that all could have life in abundance. We ask for the presence of the Holy Spirit, the Spirit that calls us into community and to testify the love of God to the wider world, who calls women and men alike to become witnesses.⁶¹⁷

⁶¹⁴ Anna Marie Aagaard i ”Jeg tror på Gud Fader ...” i *Kritiskt forum for praktisk teologi*, No. 7, 1981, s. 24–32.

⁶¹⁵ Se t.ex. Elizabeth A. Johnson, *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, Crossroad, New York 1994 (1992), Hanna Stenström (red.), *Kan vi tro på Gud Fader?*, *Tro & Tanke* 1992:8, Svenska kyrkans forskningsråd, Uppsala 1992 och Ninna Edgardh Beckman, *Sofia – den vishet vi förkunnar*, *Tro & Tanke* 1996:2, Svenska kyrkans forskningsråd, Uppsala 1996.

⁶¹⁶ ”Inklusivt språk” är ett begrepp för icke-exkluderande språk. Att detta inte är helt lätt att uppnå utan alltid kontextuellt visar det följande citatet av Deifelt som exkluderar identifikation med den som t.ex. uppfattar sig överskrida kön, transsexualism och intersex.

⁶¹⁷ Wanda Deifelt i ”Feminist Methodology as a Critique and renewal of Theology” i Prasanna Kumari, *Feminist Theology: Perspectives and Praxis*, Gurukul Lutheran Theological College & Research Institute, Chennai 1999, s. 208.

Wanda Deifelts förslag är inte explicit knutet till dopakten. Det finns andra förslag som explicit försöker att i dopritualet hantera problemet med dikotomin i det religiösa språket vad avser kön. Ett tillvägagångssätt som samtidigt bevarar den gamla trinitetsformeln så som den brukas av de flesta av världens kyrkor och som samtidigt öppnar för något nytt finns i den evangelisk-lutherska kyrkan i USA. Här bryts ”i Faderns och Sonens och den heliga Andens namn” mot ett annat uttryck som bekräftar vad som sker och bryter könsdikotomin. I ELCA:s dopordning kan församlingen sjunga ett Halleluja efter dophandlingen eller säga tillsammans med icke-exkluderande ord:

Blessed be God, the source of all life,
The word of salvation,
The spirit of mercy.⁶¹⁸

Liturgiforskaren Ruth Duck, som mer än de flesta bearbetat frågan om den trinitariska dopformelns könsaspekter, landar i ett konstruktivt förslag i anslutning till fornkyrklig frågeform:

Do you believe in God, the Source, the fountain of life?
I believe.
Do you believe in Jesus Christ, the offspring of God and child of Mary?
I believe.
Do you believe in the liberating Spirit, from whom new life springs?
I believe.⁶¹⁹

Eftersom kyrkorna i världen inte accepterar ett sådant skifte och eftersom dopet har en särskild ställning i arbetet för kyrkans enhet skulle den ordinarie trinitetsbenämningen i dopet ”i Faderns och Sonens och den helige Andens namn” kunna kompletteras med en acklamation efter dophandlingen som bryter könsdikotomin mellan det gudomliga manliga och det icke-gudomliga kvinnliga.⁶²⁰ Församlingen skulle t.ex. kunna säga eller sjunga: ”Vi lovsjunger dig du heliga Vishet, som skapar, älskar och ger liv”. Även

⁶¹⁸ *Evangelical Lutheran Worship*, Augsburg Fortress, Minneapolis 2006, s. 230.

⁶¹⁹ Ruth Carolyn Duck, *The Trinitarian Baptismal Formula: Gender and the Name of God*, UMI Dissertation Services, Ann Arbor 1988, s. 363. Ruth Duck låter den liturgiska texten fortsätta med följande uttolkning av vad som skett: ”N, through the power of God you have been baptized into new intimacy with God and this community. You have put on Christ. ”Whoever is in Christ is a new creation. The old has passed away, the new has come.” You have passed through the waters of new life. Together we join in exodus from the injustice and sin of this world toward God’s new age.” (ibid., s. 364)

⁶²⁰ Svenska kyrkan använder i dopordningen 86 och i KO den trinitariska formeln i följande utförande: ”Jag döper dig NN i Faderns och Sonens och den Helige Andes namn.” I KO markeras följande princip i 19. Kap. 1 #: ”Dopet skall ske i Faderns och Sonens och den helige Andes namn med rent vatten genom begjutning eller nedsänkning. Svenska kyrkan erkänner varje dop som har skett i denna ordning.” (KO s. 291). Av kommentarerna framgår att även ett kristet trossammanhang krävs för erkännande av dop i Faderns och Sonens och den helige Andes namn. I kommentarerna används konsekvent uttrycket i Faderns och Sonens och den heliga Andens namn.

om en akademisk avhandling i regel inte ger konkreta förslag till utformning av dopgudstjänst, kan den inspirera till ett sådant arbete. Problemområdet är ett forskningsfält fortfarande öppet för nyskapande möjligheter i mötet mellan tolkning av tradition och tolkning av situation.⁶²¹

Jesu dop

Den teologiska traditionen om Jesu dop är en möjlig resurs för övervinnandet av dikotomin mellan Gud och världen. Dopet i den Treeniga Gudens namn förbinder varje barns dop med Jesu dop. I det följande avser jag att utveckla hur berättelsen om Jesu dop kan tyda människans identitet och uppgift och bidra till en icke-dikotom förståelse av relationerna mellan Gud och världen.

I dopet nämns barnets namn tillsammans med Guds namn. Därmed framhävs att dopet gäller ett särskilt barn, en individ. Det som sker med barnet i dopet vill jag belysa med den ryske ortodoxe filosofen Michail Bachtins (1895–1975) ord om människans unicitet:

I den givna, unika punkt där jag nu befinner mig befinner sig ingen annan i det enda varats enda tid och enda rum. Och kring denna enda punkt fördelas hela det unika varat på ett unikt och oförläpigt sätt. Vad jag kan fullborda, kan aldrig fullbordas av någon annan.⁶²²

I beskrivningen av det svenska samhället framgick att individualism är en viktig storhet samtidigt som social omsorg uppfattas som betydelsefull. En i det svenska samhället trovärdig dopteologi skulle därför med fördel kunna lyfta fram varje barns individualitet i en samläsning med Jesu dop utan att detta skulle behöva ske på bekostnad av att en människa är och blir till i relation till Gud, människor, natur, kultur. Snarare understryker relationerna individens betydelse. Liksom Jesus i dopet tar emot sin kallelse så mottager varje barn i dopet sitt liv som unik gåva och unik kallelse.

Är det då rimligt att använda berättelsen om Jesu dop som om den gällde alla som döps? Var inte Jesus unik på ett särskilt sätt så att det som berättas om honom rimligen inte gäller andra människor? Låt oss analysera lite när-

⁶²¹ Gordon Lathrop pekar på hur hela dopprocessen är trinitarisk och att bejakandet av Guds närvaro i hela dopakten och hela dopprocessen, dess ordo, kan minska kravet på en trinitarisk "formel": "... if the process of baptizing itself is trinitarian, we may be able to recognize both of the biblical "formulae" (i.e. Matt. 28:19 och Apg. 2:38, min anmärkning.) as well as baptisms without a formula. We may be able to enter more profoundly into the discussion of appropriate and orthodox language to express the mystery of the Trinity in our day, including criticism of the ways in which "Father" and "Son" have been used to express both the subjugation of women and a faith which is neither orthodox nor even Christian." Citat från, Gordon W. Lathrop, *Holy People. A Liturgical Ecclesiology*, Fortress Press, Minneapolis 2006 (1999), s. 148.

⁶²² Michail Bachtin, *Det dialogiska ordet*, översättning Johan Öberg, Anthropos, Uddevalla 1991, s. 254f.

mare vad den oväntade rösten i berättelsen om Jesu dop faktiskt säger. Hos Matteus lyder orden: *Detta är min älskade son, han är min utvalde* (Matt. 3:17). Hos Markus: *Du är min älskade son, du är min utvalde* (Mark. 1:11). Hos Lukas: *Du är min älskade son, du är min utvalde*. (Luk. 3:22) Hos Johannesevangeliet är det Johannes döparens röst som vittnar om Jesu dop: *Och Johannes vittnade och sade: "Jag har sett Anden komma ner från himlen som en duva och stanna över honom. Jag kände honom inte, men han som sände mig att döpa med vatten sade till mig: 'Den som du ser Anden komma ner och stanna över, han är den som döper med helig ande.' Jag har sett det och jag har vittnat om att han är Guds utvalde."* (Joh. 1:32–34) Bibelöversättningen från NT 81 (Bibel 2000) har genomgående valt att översätta grekiskans *eudokēsa* med termen utvald. I kommentarer avslöjas emellertid ett mera sammansatt förhållande där begreppen "älska", "utvälja" och "föredra" kan flyta samman i biblisk språkanvändning.⁶²³ Det tycks som om det finns en familjelikhet mellan att vara älskad och utvald. Du är älskad/utvald/unik, med en alldeles unik kallelse. Även uttrycket *ho hyios mou ho agapētos* – en till skillnad från uttrycket *eudokēsa* språkligt okomplicerad fras som på svenska utan problem blir "min älskade son" – stöder det möjliga sambandet mellan att vara älskad och som NT 81 (Bibel 2000) uttrycker det, utvald. En annan möjlig översättning och ett alternativ till "du är min utvalde" skulle kunna vara: "Du är min stora glädje!" (Mark. 1:11).⁶²⁴ För många av Nya testamentets författare var det en självklarhet att göra en sammandragning av det som gäller Jesus Kristus och det som gäller andra människor.⁶²⁵ Exegeten Lars Hartman har lyft fram hur särskilt Matteusevangeliets kristna uppfattar den Jesus som döpts som en förebild för dem:

They too were God's sons (5.9, 45). Indeed, they might very well have regarded Jesus as an example also in as much as he had been baptised with water, as had they and other new disciples (28.19).⁶²⁶

Även om Jesus på ett alldeles särskilt sätt är Guds älskade och den i vilken Gud har sin glädje så kallar bibeln Jesus för den förste bland många sys-

⁶²³ Se not till Matt. 3:17 i *Bibeln. Bibelkommissionens översättning. Noter. Parallellhänvisningar. Uppslagsdel*, Verbum Förlag, Bokförlaget Cordia, Förlagshuset Gothia, Stockholm 2001. Jfr G.R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, MacMillan & Co Ltd, London 1962, s. 58ff. Jfr *eudokēō* i Nya testamentet i Gerhard Kittel (red.), *Theological Dictionary of the New Testament*, övers. Och red. Geoffrey W. Bromiley, Vol. II, W.M.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1971 (1964), s. 740ff.

⁶²⁴ Se "Liten utredning om eudokēō + Joh 1:34 /HS juni 2009" av Hanna Stenström, opublicerat manus, erhållet i e-post till författaren, 2009-07-01. Jfr David Hedegårds översättning av Markus 1:11: "Och från himlen hördes en röst: 'Du är min älskade Son! I dig har jag min glädje!'" Nya Testamentet på vår tids språk i översättning av David Hedegård, Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens Bokförlag, Tredje reviderade utgåvan, sjunde tryckningen 1979.

⁶²⁵ Se t.ex. Ef. 1:3–6; Kol. 3:12.

⁶²⁶ Lars Hartman, *'Into the Name of the Lord Jesus'.* *Baptism in the Early Church*, T&T Clark, Edinburgh 1997, s. 25.

kon.⁶²⁷ Även om denna tolkning enbart är ett av de bibliska perspektiven och en av många möjliga kristologiska förståelser, menar jag trots detta att den är möjlig att göra bruk av i en dopteologi som försöker att uttrycka relationen mellan Gud och världen. Jag avser inte genom att betona likheten mellan Jesus Kristus och det barn som bärs till dopet att ta ställning för en s.k. högkristologi eller lågkristologi. Min förståelse sker på en annan ledd. Låt mig jämföra med hur jag gjort med ett annat teologiskt uttryck, nämligen inkarnationen. Liksom jag tidigare har använt begreppet inkarnatorisk för dels Guds motstånd mot människans lidande under destruktionen och Guds solidaritet och närvaro i lidande men också för Guds närvaro och förkroppsligande i världen, genom skapelsen, genom människan, genom Jesus Kristus, använder jag här Jesu dop på motsvarande sätt. Jesus Kristus är Guds älskade och Guds glädje, och så till vida den som älskar och älskas, i hela skapelsen, i allt och alla som lever och dör.⁶²⁸ Jesus Kristus är i detta avseende unik.⁶²⁹ Samtidigt rymmer traditionen motiv av likhet, som jag finner underbetonade i dopets sammanhang, men som i mötet mellan tradition och situation i Svenska kyrkans nutida kontext kan utgöra en viktig resurs.⁶³⁰ När barnet bärs till dopet ljuder efterklngen av Guds röst vid Jesu dop: ”Du är min älskade. Du är min stora glädje.”

I en trovärdig dopteologi möts den svenska kontextens fokus på individens betydelse och traditionens resurser på ett inte bara kritiskt utan även konstruktivt sätt och utan att kontrastera individ och gemenskap som oförenliga. Dopet manifesterar barnets unika livsgåva och unika uppdrag i världen.⁶³¹ Att vara Guds avbild och likhet. Att vara den som väcker och gestaltar Guds och människors kärlek och glädje. Att vara mötesplats mellan Gud och världen. Skapelsens mysterium. Skapelsens sakrament.

Varifrån kommer klyftan Gud – världen?

Min analys av problemområdet relationen Gud och världen har kommit till det för mig förvånande resultatet att dikotomin mellan Gud och världen inte föreligger med tydlighet i det teologiska materialet. Tvärtom visar analysen på en dynamisk och icke-dikotom förståelse av relationen mellan Gud och

⁶²⁷ Se Rom. 8:29.

⁶²⁸ Jfr Kol. 1:15–17 och Matt. 25:35–36, 44–45.

⁶²⁹ Jfr Martin Luthers starka betoning av att inte bara vattnet utan vattnet och Ordet, som möter tron, är närvarande i vattnet. Jag vill här tolka Ordet som ett uttryck för Kristus, för Kristus som bärare av Guds skapande kommunikation med och i sin skapelse jämte Anden. Jfr SKB, s. 473ff.

⁶³⁰ Jfr ”Jesus är som ett hologram. I honom ser vi vad som gäller alla. I alla ser vi hans avbild, om än ofullständigt.” KG Hammar, *Samtal om Gud*, Arcus förlag och Verbum förlag, Arlöv 1997, s. 47.

⁶³¹ Se Anna Karin Hammar i ”Identitet och uppdrag. Jesu dop som motiv för våra dop” i Hans Hartman (red.), *Dopet i vår tid. Bidrag till en nutida dopteologi*, Ordbruket AB, Falköping 2008, s. 19–33.

världen, könsdikotomin undantagen. Hela tillvaron vibrerar av gudomlig närvaro samtidigt som människan träder fram som en särskild mötesplats mellan Gud och världen. De teologiska analyserna visar att dopet med barn-dopet som särskild tyngdpunkt och därmed med en ny människas inträde i världen som fokus väl kan tolkas som Skapelsens mysterium och sakrament. Det finns i de teologiska texterna en bejakelse av vad jag har kallat en ”transcendent immanens” och en ”immanent transcendens” och kanske av, vad med en filosofisk term som fått större aktualitet i samtiden, skulle kunna kallas panenteism. Jag vill här lyfta fram att den kristna traditionen har en resurs för ett intuitivt omfattande av livets helighet, av änglamark och himla-jord. Min bedömning är att ett samhälle som behöver ställa om sig självt i respekt för rättvisa och ekologiskt hållbara fotavtryck är i desperat behov av att uppleva livet som heligt och människan som bärare av gudomlig kärlek till jorden och allt levande mitt i sin sårbarhet. Människans rikaste individualitet blir till i hennes djupaste till relation, till Gud och allt som finns. Samtidigt med mina forskningsresultat har min medvetenhet om den västerländska modernitetens historia av ”entzauberung”, ”avförtrollning” eller ”disenchantment”, av världen fördjupats. Max Weber (1865–1920) avsåg med sitt uttryck ”Entzauberung der Welt” de samhällsförändringar i västvärlden som inleddes långt tidigare men som starkt utvecklades under 1600-talet med den moderna vetenskapens utveckling och som påverkade människans upplevelse av världen.⁶³² I den engelskspråkiga världen talas om ”disenchantment” och i dag om en begynnande ”re-enchantment” som beteckning för att världen och vetandet ”sjunger” på nytt.⁶³³ Jag inser att den dikotomi mellan Gud och världen som många filosofer vittnar om har djupa rötter i kampen mellan hellenistiskt och hebreiskt, mellan Aten och Jerusalem.⁶³⁴ Den västerländska moderna utvecklingen har lett till enorma tekniska och naturvetenskapliga framsteg som samtidigt är tvetydiga med avseende på hela skapelsens väl, innefattande såväl kolonial historia som förtryck och folkmord i de egna sammanhangen. Teologer har positivt bemött vad som uppfattats som ett bemyndigande av människan och kämpat med den kristna gudstrons relevans i den västerländska moderniteten. Jag tänker på Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) och många som i hans efterföljd försökt att finna ett teologiskt språk som bejakar människans och världens myndighet i relation till Gud. Samtidigt är Gud i Bonhoeffers texter skildrad som den som är närvarande i världen i lidande och kallar människor att dela lidande.⁶³⁵ Många teologiska för-

⁶³² Se Max Weber i ”Wissenschaft als Beruf”, Vortrag 1922, <http://www.textlog.de/2321.html> 2009-07-22.

⁶³³ Erland Lagerroth i ”Sökandet är vårt största äventyr”, <http://web.telia.com/~u46211500/Edberg,%20kap.1.htm> 2009-04-03.

⁶³⁴ Per Erik Persson, *Att tolka Gud i dag. Debattlinjer i aktuell teologi*, Gleerups, Surte 1970, s. 39 ff.

⁶³⁵ För en övergripande skildring av Dietrich Bonhoeffers teologi med särskild tyngdpunkt vid Bonhoeffers förståelse av synd, se Kirsten Busch Nielsen, *Syndens brudte magt. En undersøgelse av Dietrich Bonhoeffers syndsforståelse*, Det Teologiske Fakultet, Københavns

sök har gjorts att tolka och övervinna den filosofiska klyftan mellan Gud och värld och med den det kroppsförnekande i det aristoteliska arvet som också blev till kyrkligt arv under medeltiden.⁶³⁶ Min förmodan är att konstruktionen av människans autonomi i den västerländska moderniteten ytterligare har understrukit en klyfta mellan Gud och världen som fanns i rikt mått hos Platon och Aristoteles. Det dikotoma tänkandet mellan Gud och värld, ande och materia, själ och kropp, vidareanvändes i den nyplatonska formen hos Augustinus och i den nyaristoteliska hos Thomas ab Aquino.⁶³⁷ Vissa dominanta aspekter av senare modern utveckling i Europa har ytterligare understrukit människans autonomi. Min analys är att moderniteten i denna mening inte känner en autonomi som bygger på relation, interdependens och ömsesidighet. De politiska konsekvenserna är uppenbara. Människans myndiga ensamhet och Guds betydelselöshet tycks därför i långa stycken ha gått hand i hand. Frihetsbegreppet är inte som i kristen tradition ett relationellt begrepp, där autonomin utvecklas i relation. När nu den politiska verkligheten hinner i kapp människor i västvärlden framträder behovet av goda relationer mellan människor, mellan människor och den övriga skapelsen, med livets gudomliga djup. Många teologer har länge försökt gå denna situation till mötes. Paul Tillich (1886–1965) uttryckte det med orden:

Ateist vore du endast, om du på fullt allvar menade, att livet inte har något djup. Vet du däremot något om djupet, vet du också något om Gud.⁶³⁸

Universitet, København 2008. Så småningom kom Bonhoeffer att omfatta ett tydligt motstånd mot destruktionen som del av kallelsen. Hans motståndshållning började enligt Eberhard Bethge formas den 9 november 1938, Kristallnatten, då pogromen mot den judiska befolkningen gjorde det mycket tydligt att staten inte skyddade offren för övergeppen utan våldsverkarna. Se Eberhard Bethge, *Friendship and Resistance. Essays on Dietrich Bonhoeffer*, WCC Publications/William B. Eerdmans Publishing Company, Geneva/Grand Rapids, 1995.

⁶³⁶ Dåvarande professorn i systematisk teologi vid Lunds universitet Per Erik Persson gör en viktig analys av sekulariseringsprocesser med långa tidsperspektiv bakåt i historien och med översikt över 1900-talets sekulariseringsteologier i Per Erik Persson, *Att tolka Gud i dag. Debattlinjer i aktuell teologi*, Gleerups, Surte 1970. Om det kroppsförnekande arvet från Aristoteles, se särskilt s. 40f. Paul Meyendorff, Alexander Schmemmann-professor i liturgisk teologi vid S:t Vladimirs ortodoxa teologiska seminarium i Crestwood, New York, skildrar hur en filosofisk skillnad mellan de östliga ortodoxa kyrkorna och den västliga traditionen uppkommit sedan en aristotelisk dualism introducerades från 1000-talet och framåt med en skarp åtskillnad mellan symbol och verklighet. Under skolastiken ledde denna utveckling vidare till en större åtskillnad mellan form och innehåll/essens, som reformationen på 1500-talet ytterligare drog konsekvenserna av. Se Paul Meyendorff i "Toward Mutual Recognition of Baptism" i Thomas F. Best, (red.), *Baptism Today. Understanding, Practice, Ecumenical Implications*, Faith and Order Paper No. 207, Liturgical Press, Collegeville 2008, s. 195–206.

⁶³⁷ Det är en pågående diskussion hur det dikotoma arvet i den västerländska traditionen ska tolkas. En annorlunda tolkning av bl.a. Platon (och Augustinus) gör Radical Orthodoxy, en tolkning som dock inte är oifrågasatt. Se vidare James K.A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, Baker Academic/ Paternoster Press, Grand Rapids/Milton Keynes 2004.

⁶³⁸ Paul Tillich, *På vacklande grund*, Diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm 1967 (1948), s. 74.

En i dag trovärdig dopteologi kan med större frimodighet använda sig av den kristna traditionens mångfaldiga resurser för tolkningen av livets grundläggande villkor och relationer. Teologin kan med sitt språk när det går utöver modernitetens dikotomier bereda rum för förundran och helighet i människans möte med livet. Med sitt icke-dikotoma språk för jord och himmel, Gud och värld, människa och skapelse, kan teologiskt och liturgiskt språk ge möjlighet att åter upptäcka Skapelsens mysterium och sakrament. En trovärdig dopteologi i det svenska samtidsrummet går inte människor till mötes med att sluta använda det teologiska språket, utan genom att fortsätta att göra det i respekt för det liturgiska språkets möjliggörande av förundran inför livets gåva och uppgift. Den koncentration och begrundan, förtätade ögonblick, som mitt material från dopliturgierna visar på, antyder att det som sker i dopet är mycket betydelsefullt för människor. Samtidigt visar min sammantagna analys att teologiers beroende av olika filosofier, världsbild och sätt att förstå verklighet spelar en lika viktig som ibland ouppmärksam roll.⁶³⁹ Här finns inom ämnesområdet systematisk teologi behov av mycket mer forskning med såväl historisk som konstruktiv inriktning inte bara vad gäller dopets teologi utan hela den kristna tros läran. Sambandet mellan tros lärans konstruktion och filosofisk förståelse är komplext och måste liksom i övrigt vad gäller tolkningen av tradition och situation innefatta en ömsesidigt kritisk relation. I takt med ny forskning inom naturvetenskap och filosofi kan en självkritisk reflektion inom systematisk teologi bereda väg för mer än ”lära”. En teologi som ”sjunger” och som åtminstone till dels ”sjunger igen” skulle kunna vara ett viktigt bidrag till nutida utveckling av vetenskap, samhälle och kultur. Hur det partituret kommer att se ut är en öppen fråga, men jag tror mig kunna känna igen en trinitarisk skapelseteologi i några av satserna.

En sammanfattande utvärdering

Har jag härmed uppfyllt denna avhandlingens syfte? Har jag undersökt teologiska föreställningar vid dop av barn och har jag utvecklat några föreställningar i samband med dop av barn som kan vara trovärdiga i Svenska kyrkans kontext? Har jag därmed bidragit till en systematisk-teologisk tolkning av särskilt barndopets teologiska innebörd i Svenska kyrkans nutida sammanhang? Jag menar mig ha uppfyllt det första syftet, att undersöka teologiska föreställningar vid dop av barn, genom framför allt kapitel tre om det ekumeniska dopteologiska materialet och kapitel fyra om Svenska kyrkans

⁶³⁹ Om de ekumeniska sammanhangen mer än att söka efter minsta gemensamma nämnaren fortsatte att granska de olika filosofiska förutsättningarna och världsbilderna, skulle ett spännande forskningsfält öppna sig med en eventuell potential även för kyrkans närmande till varandra eller åtminstone till en större förståelse av varandras olikheter. Det finns all anledning att förmoda att detta även vore fruktbart i ett sammanhang av religionsdialog.

dopordningar och dopliturgier vid dop av barn. Även det femte kapitlet om motiv kretsen knuten till Jesu dop är vittnesbörd om en tradition, som sannolikt brukats även vid dop av barn, i den tidiga kyrkans historia. Nu återfinns den i särskilt österländska ortodoxa kyrkor och även i andra kyrkotraditioner, östliga och västliga, som har sin tyngdpunkt vid dop av barn. Det andra syftet, att utveckla några föreställningar i samband med dop av barn som kan vara trovärdiga i Svenska kyrkans samtidsrum har jag på ett särskilt sätt åstadkommit genom analysen och tolkningen av barndopets samhällliga och kulturella kontext i kapitel två och genom detta avslutande kapitel där tolkning av situation och tolkning av tradition förs samman med hjälp av analysarbetet och tolkningarna i alla de tidigare kapitlen.

Jag har hävdad att trovärdig teologi uppstår i ett kritiskt och/eller konstruktivt möte mellan tolkning av situation och tolkning av tradition inom ramen för ett problemområde. Jag menar mig ha åstadkommit sådana möten i den mån mina tankegångar har gått att följa och jag på ett trovärdigt sätt har löst eller hanterat de problem jag angett.

Vid sammanfattningen av det första problemområdet vill jag särskilt framhäva att en trovärdig dopteologi måste kunna respektera människor av annan tro och ingen tro i deras djupaste identitet och självförståelse, så långt som den inte skadar mänskligt liv eller skapelsens livsförutsättningar. En dopteologi som bygger på en trinitarisk skapelseteologi och som uppfattar dopet som uttryck för Skapelsens mysterium och sakrament, understryker vad människor har gemensamt snarare än vad som skiljer dem åt. Den döptas implicita identitet konstrueras inte i motsats till andra människors identitet utan betonar den starka samhörighet som finns mellan allt skapat. En dopteologisk hållning byggd på partikulär universalism tolkar hela tillvaron, med en beredskap och förväntan att även andra trostraditioner och livssynstraditioner kan göra på samma sätt. Ingen äger sanningen, men sanning kan avslöja sig i dialogen mellan oss och ibland oss. Alla kan presentera *kandidater* till sanning, men inte *äga* sanningen. Det innebär inte att vi inte alls kan uttala oss vad som är sant och falskt i teologiska utsagor, som om all teologi vore lika bra eller lika vederhäftigt utformad, men det innebär att när utsagor inom olika trostraditioner framträder som familjelikhet med vad vi erfar som kärlek, tillit och förhoppning är det svårt att på ett objektivt sätt avgöra vem som hoppas, och vem som inte hoppas, vem som har tillit och vem som inte har tillit, vem som älskar och vem som inte älskar. Därför kan ingen inifrån en partikulär situation och tradition döma de olika bidragen från en annan partikulär situation och tradition. Däremot kan vi granska olika tolkningar och framföra tolkningar som är kandidater till sanning med all den noggrannhet som en akademisk disciplin är förmögen. Hur olika tolkningar framförs och gestaltas är öppet för intersubjektiv prövning.

Det andra problemområdet kan sammanfattas med orden att en trovärdig dopteologi måste både kunna bejaka destruktionens realitet och bjuda den motstånd. Kan en dopteologi som utformas som en tolkning av Skapelsens

mysterium och Skapelsens sakrament bjuda destruktionen motstånd? Vore inte en trinitarisk frälsnings – eller befrielseologi här att föredra? Med min distinktion mellan monism, dualism och inkarnatoriskt, samt genom min anslutning till en inkarnatorisk förståelse av relationen Gud, människa och destruktion menar jag mig ha funnit ett sätt att hantera detta trovärdighetsproblem. Det inkarnatoriska förhållningssättet undviker enligt min mening två fallgropar. Dels undviker det att Gud och människa helt identifieras med destruktionen, den monistiska tendensen, dels undviker det att Gud och människa helt skiljs från destruktionen, dvs. den dualistiska tendensen. I någon mening hör destruktionen hemma också i Skapelsens mysterium och sakrament, men som en ”andrahandsfigur”. Destruktionen är aldrig först. Den kan enbart förstöra vad som först har skapats gott. Att kalla dopet för Skapelsens mysterium och sakrament är ett sätt att uttrycka närvaron av Tre-enig Gud i skapelse och liv, inte att uttrycka en perfektion som utesluter allt lidande. Genom Guds närvaro i allt lidande öppnar sig nyskapelsens möjlighet och framträder därmed som motstånd mot destruktion. En trinitarisk befrielseologi skulle emellertid genom att sätta dem som lider på första plats för Guds och människors omsorg eventuellt kunna vara en mer kraftfull teologisk resurs i att bekämpa ondskan och destruktionen i tillvaron. Här tror jag att en trinitarisk skapelseteologi har sin största svaghet, även om den också har bidrag att ge till tolkningen av möjligheterna att göra motstånd mot destruktionen. En trinitarisk skapelseteologi kan behöva samspelet med en trinitarisk befrielseologi i situationer av destruktion i form av övergrepp på andras livsmöjligheter.

Min bearbetning av det tredje problemområdet leder till att en trovärdig dopteologi måste kunna tala om Gud och världen så att livets helighet träder fram. Här framstår liturgins språk som ett i viss utsträckning oväntat bidrag till ett icke-dikotomt språk och en icke-dualistisk tolkning av relationen mellan andligt och materiellt, Gud och världen, en relation som snarare framstår som dynamisk än tudelad och statisk. I dag lider barn och barnens framtid under orättvisor i form av förnekande av barns behov och förnekande av jordelivets förutsättningar och begränsningar. Barn lider under förtingligandet av liv under modernitetens tvetydiga arv. Den liturgiska teologin har ett viktigt bidrag att ge till en kritisk och konstruktiv teologi för relationen mellan Gud och världen. Dock är det en fråga om en ömsesidig kritik mellan tolkning av tradition och tolkning av situation. Den dikotoma könsmetaforik som utvecklats inom kristen tradition kan inte stå oemotsagd av en emancipatorisk modernitet som utmanat sig själv till att bejaka alla människors rättigheter till liv och liv i ömsesidig respekt. Samtidigt kan denna kritik av traditionen från moderniteten öppna för att återupptäcka stråk i traditionen som inte har problem med att förbinda såväl kvinnligt som manligt, kvinnor som män, med tolkningar av det gudomliga. Min förmodan är att könsdikotomi och könsasymmetri mellan kvinnligt och manligt, kvinnor och män, även drabbar den övriga skapelsen. Varken mater eller materia står högt i

kurs i en dikotom förståelse av relationen mellan Gud och världen. Här kan det liturgiska och teologiska språket öppna för en förståelse av världen som Skapelsens mysterium och sakrament. Dopet som manifestation av delaktighet i detta Skapelsens mysterium och sakrament befäster barns människovärde tillsammans med hela skapelsens värde. Är det då ingen skillnad mellan Gud, människor och den övriga skapelsen i en trinitarisk skapelseteologi? Jo, det finns fortfarande skillnader, icke-dikotoma skillnader. Gud bor i världen och världen bor i Gud. Skillnaden kan även beskrivas som "icke-kontrastiv". En trinitarisk skapelseteologi gör skillnad mellan människa, djur och sten. Dock så att människans samhörighet med och beroende av den omgivande tillvaron manifesteras genom bruket av vatten i dopet. Människa, djur och vatten står också i relation till varandra som icke-kontrastiv skillnad. Vattnet är i människan och människan är beroende av vatten också i sin omgivning. Människan har också många biologiska och genetiska arv gemensamma med djur. När ett barn döps med vatten i "Faderns och Sonens och den heliga Andens namn" är det traditionens språk för relationerna som tillvarons grundläggande mysterium. Att bejaka att ett barn döps är att bejaka tillvarons relationalitet samtidigt med barnets individualitet som Guds avbild och likhet. En kritisk och konstruktiv dopteologi för relationen Gud och världen gör därför motstånd mot varje försök att konstruera individ i motsättning till relation och relation i motsättning till individ. Den gör också motstånd mot varje försök att reducera tillvaron till något mindre än gåva.

I det sista kapitlets bearbetning av de tre problemområdena har jag tagit hjälp av tre övergripande teologiska tolkningsnycklar. Dessa kan även ses som framsprungna ur bearbetningen av de tre problemområdena i tidigare kapitel. Dopet tolkat som Skapelsens mysterium och sakrament i ljuset av en trinitarisk skapelseteologi knuten till Jesu dop har visat sig vara fruktbara förhållningssätt i utvecklandet av en trovärdig dopteologi för dop av barn i Svenska kyrkans kontext.

Jag har i avhandlingen pekat på att det tidigt i traditionen fanns två olika paradigmer för tolkning av dop, nämligen Jesu dop-traditionen respektive dopet som förening med Jesu död och uppståndelse som befrielse från synd. En trovärdig dopteologi i mötet mellan tolkning av tradition och tolkning av situation behöver kunna tolka till synes meningslös död och meningslöst lidande. Kan det johanneiska och evangeliska Jesu dop-paradigmet här ge ett lika tydligt bidrag till en trovärdig teologi som det paulinska paradigmet med Jesu död och uppståndelse i fokus? Jag tror inte det. Jag tror att det paulinska paradigmet har sin stora styrka i att det kunnat tyda till synes meningslös död och meningslöst lidande med ett stråk av hopp trots allt i både lidande och död. Även det ifrågasatta motivet syndernas förlåtelse spelar i många av livets skeden en stor roll för människor även i den svenska kontexten med sin uppenbara svårighet med begreppet synd. Dessutom har jag visat att beredskap att ta emot och ge förlåtelse är ett sätt att vara ansvarig i en situation av brustenhets. Jag upprepar: mitt förslag till trovärdig teologisk tyngdpunkt

är inte att *ersätta* det paulinska paradigmet med tyngdpunkt vid Jesu död och uppståndelse med ett johanneiskt och evangeliebaserat Jesu dop-paradigm. Däremot föreslår jag att tyngdpunkten i dag snarare läggs på det evangeliska Jesu dop-paradigmet eller att åtminstone inget av paradigmen ska undertryckas. Det är en i dag tydlig förutsättning för en trovärdig dopteologi i Svenska kyrkans kontext i betydelsen av att möjliggöra ett kritiskt och konstruktivt möte mellan tolkning av tradition och tolkning av situation. Det har också blivit tydligt under avhandlingens gång hur de båda paradigmen ibland kompletterar och går in i varandra. En trinitarisk skapelseteologi har potential för att utveckla tolkningen av Jesu död och uppståndelse som Andens nyskapelse i kärlek i destruktionens maktområde. Jesu död och uppståndelse behöver inte enbart tolkas i relation till offerteologi och försoning för världens synder, som jag har funnit vara ett svårigen kommunicerbart tolkningsperspektiv för dop av barn i Svenska kyrkans samtidsrum.

En trovärdig dopteologi i Svenska kyrkans kontext bör värna barndopet och måste värna barnens obetingade värde. I denna avhandling har jag till viss del brutit med en dopteologisk trend att tolka barndopets teologiska innebörd utifrån en dopteologisk startpunkt i den vuxnas dop. I viss utsträckning har barndopet i denna avhandling behandlats som norm snarare än som undantag. Att en trovärdig teologi här specifikt har utvecklats i samband med dop av barn innebär emellertid inte att samma teologiska insikter inte kan tillämpas vid dop av vuxna. Dock innebär det att dop av vuxna behöver få sin egen teologiska genomlysning i mötet mellan tradition och situation. En dopteologi som tolkar dopet som delaktighet i Skapelsens mysterium och sakrament i ljuset av en trinitarisk skapelseteologi och med tyngdpunkt vid Jesu dop kan vara *ett* bidrag som tillsammans med andra goda krafter ger barnen och deras nära tillgång till glädjen över sitt och andras människovärde och skapelsevärde.

Slutligen vill jag reflektera över den metod jag har valt att använda i denna avhandling, och över de bidrag till en trovärdig dopteologi som jag menar framför allt har etablerats inom ramen för olika problemområden och i ett kritiskt och/eller konstruktivt möte mellan tolkning av situation och tolkning av tradition. Ett enkelt sätt att beskriva mitt bruk av denna metod är att jag i kapitel två tolkat situation och i kapitel tre, fyra och fem tradition och att jag sedan i det sista kapitlet sammanfört dessa tolkningar. Så har jag gjort och detta tillvägagångssätt är exempel på mitt huvudsakliga bruk av metoden. Dock menar jag att detta är ett alltför enkelt sätt att beskriva metoden i avhandlingen. Genom problemområdena har både tradition och situation varit närvarande mer eller mindre explicit i de olika kapitlen som föregår slutkapitlet. Situationen i kapitel två har inte gått att tolka utan hjälp av tolkning av tradition och traditionskapitlet tre, fyra och fem har också stått i dialog med tolkning av nutida situation, inte minst genom mig själv som uttolkare och med min horisont präglad av både situation och tradition. De tolkningar, kritiska och/eller konstruktiva, som är mitt bidrag till en trovärdig teologi för

barndop i Svenska kyrkans kontext har inte plötsligt åstadkommit i slutkapitlet. De har vuxit fram successivt under avhandlingens gång utifrån den grundläggande förutsättningen att varken "situation" eller "tradition" är a priori över- eller underordnade varandra. Båda är konstruktioner och de är konstruktioner som väl lämpar sig för att etablera ett möte mellan tolkning av vad som ofta är tradition med förmoderna rötter och tolkning av situation som ofta har moderna och senmoderna eller postmoderna utgångspunkter. Jag menar att problemområdena har varit väldigt viktiga för att etablera den plats där mötet mellan tolkning av tradition och tolkning av situation kan ske, ett kritiskt och/eller konstruktivt möte som jag menar är förutsättningen för en trovärdig teologi. Dock vill jag än en gång påminna om att mitt anspråk inte innebär att en trovärdig dopteologi inte kan utformas på flera andra sätt, med andra kandidater till sanning, och med andra sätt att praktisera denna metod. Låt mig ännu en gång i avhandlingen tillfoga några rader av David Tracy:

There is no innocent interpretation, no unambiguous tradition, no history-less, subject-less interpreter, no abstract, general situation, no method to guarantee certainty. There is only the risk of theological interpretation itself: the risk of interpreting the great symbols now and sharing that interpretation with the wider theological community for their criticism and their appropriation.⁶⁴⁰

Även om det som Tracy menar inte finns någon oskyldig tolkning eller otvekydig tolkning av tradition och situation, måste man som teolog våga språnget att tolka de stora symbolerna, till vilka dopet hör. Jag har nu slutfört min del av arbetet i denna avhandlings sökande efter bidrag till en trovärdig dopteologi i Svenska kyrkans kontext som kan vara icke-exkluderande respektive icke-reduktionistisk och icke-dikotom i förhållande till de tre problemområdena A) Relationen döpta och inte döpta, B) Destruktionen och arvsyndens och C) Relationen Gud och världen. Jag menar mig ha kunnat lämna några sådana bidrag till en trovärdig dopteologi i Svenska kyrkans samtidsrum. Nu avslutar jag denna avhandling i förhoppning om att teologisk dialog och kritisk prövning inte enbart ska bli en slutpunkt utan kanske även en startpunkt för kritiska och konstruktiva bidrag till teologisk metod i allmänhet och till dopteologi i barnets kontext i synnerhet.

⁶⁴⁰ David Tracy i "Theological Method" i Peter C. Hodgson och Robert H. King, *Christian Theology. An Introduction to Its Tradition and Tasks*, revised and enlarged edition, Fortress Press, Philadelphia 1986, s. 36.

Summary in English

The aim of this thesis *Skapelsens mysterium, Skapelsens sakrament. Dopteologi i mötet mellan tradition och situation* (The Mystery of Creation, the Sacrament of Creation. Baptismal Theology in the Encounter between Tradition and Situation) is to investigate theological understandings in conjunction with the baptism of children and to develop such of these understandings as can be seen to be “trovärdiga” (trustworthy or credible) in the context of Church of Sweden, an Evangelical Lutheran former state church with more than 70 percent of the national population as its members. The thesis is defended within the theological area *systematisk teologi med livsåskådningsforskning* (Systematic theology and Research on Worldviews).

The thesis makes visible that various themes and motifs have been in the forefront and the background respectively during different time periods in the life of the Christian church. This variation in accent is due to the fact that baptismal theology and theological concepts and images related to baptism always have been developed in relation to a particular context.

Following the Roman Catholic theologian David Tracy, the author argues that credible theology is developed in a critical and constructive encounter between interpretations of “tradition” and interpretations of “situation.” The correlation, or the point of encounter, the author argues, can be established when an area of theological problematic has been identified and a critical and constructive encounter between interpretation of tradition and interpretation of situation can take place within this area. The author identifies three areas of theological problems where “tradition” and “situation” stands in tension, either scuffling at each other, or being non-reconcilable, in the baptismal context of Church of Sweden.

1. The first problem area concerns the theological interpretation of the relationship between those baptized and those not in a pluralistic society. How can a credible, non-exclusive theological understanding be established of the relationship between those baptized and those not, whether they belong to other traditions of faith or to no faith tradition at all? How can the relationship between those baptized and humanity at large, or simply the relationship between being baptized and being human, be interpreted in a theologically credible way?

2. The second problem area concerns the theological interpretation of what the author chooses to call "destruction" and the theological tradition of original sin. How can a trustworthy theology be developed in relation to experiences of suffering and oppression, human brokenness and fragility and what the theological tradition names sin? How can a trustworthy theology of baptism come to expression in relation to the destructive threats against life and in relation to the theological tradition of original sin?
3. The third problem area concerns the relationship between God and world. The author is trying a line of thought implying that hesitancy in regard to faith in God in the Western world in general and in Sweden in particular arises partly from a dichotomous construct of the relationship between God and world. In this construct God is solely regarded as beyond the world and a dichotomy is established between transcendence and immanence, sacred and secular. The author investigates whether this perceived dichotomy includes dichotomies and dualisms in the liturgical and theological texts concerning the relationship between God and world and also between creation and salvation in addition to dichotomous constructs in the relationships between women and men, male and female.

The two central concepts "tradition" and "situation" are defined. Tradition is defined in brief as encompassing Christian tradition in contemporary faith expressions in liturgy, doctrine and theology, as well as in historical faith claims and ways of arguing theologically and from Scripture. Situation is defined in brief as encompassing contemporary scientific world and life views as well as human experience in specific and particular contexts. Tradition can also be seen as present in situation and situation in tradition. "Tradition" and "Situation" are both theoretical constructs and as such useful for scientific work, sharing its possibilities and limitations.

Liturgical theology is used as a source of systematic theology. A previous study of the late Swedish Archbishop Yngve Brilioth on the liturgical motifs of the Eucharist in the Early Church and their expressions in different confessional traditions forms an inspirational background to this study within the field of Baptism.

The theological theory used by the author also leads to a certain theological method. As a *first step* the context and situation for the baptism of children in the Church of Sweden is analysed. The aim of the analysis is to deepen the understanding of the challenges that the present situation poses to theology and to unfold how the identified problem areas emerge from the encounter between situation and tradition. The material used in this first step consists mainly of sources from social sciences, sociological and statistical material in addition to an inquiry among priests in the Church of Sweden

concerning their imagined interlocutors when asked to describe dilemmas in their pastoral ministry in relation to the baptism of children. These last descriptions reflect pastoral experiences and are used to illustrate and to deepen the understanding of the three theological problem areas in the encounter between interpretation of tradition and interpretation of situation in baptizing children in the Church of Sweden today. Finally in this first step the three theological problem areas are outlined in greater detail. The findings include ambiguous challenges from modernity in relation to religion and to the sustainability of life-styles.

A *second step* in the method is to analyse resources from tradition and to search for theological resources for handling the three areas of theological problematic. Three different forms of material are introduced and analysed in three different chapters:

Chapter 3: ecumenical theological resources are analysed in relation to ecumenical and theological conversation partners from e.g. Orthodox, Catholic, Lutheran and Reformed traditions. The Faith and Order study on *Baptism, Eucharist and Ministry* is analysed with an eye to the three problem areas and later material on baptism from Faith and Order and from the Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches, is also analysed. The findings include a noticeable silence concerning (disagreements on) original sin in the ecumenical convergence document *Baptism, Eucharist and Ministry*.

Chapter 4: the liturgical practice of baptism in the Church of Sweden is analysed in two steps. First, orders of baptismal services are analysed – on the one hand the current official order for baptism in the Church of Sweden and on the other hand a special order for baptism being used within the Diocese of Skara of the Church of Sweden. Second, the material from observations of seven baptismal services in the official order of Church of Sweden and two services in the order of the Diocese of Skara are analysed. The liturgies have been tape recorded and observations have been noted down by hand and were later transformed into text for analysis. Also here theological conversation partners hold an important place. The findings include a non-dichotomous dynamic relationship between the material and the spiritual and a dichotomous relationship between male and female in relation to language for God.

Chapter 5: theological material from the liturgical and theological tradition emphasizing the baptism of Jesus as formative for the interpretation of Christian baptism is presented. This material comes particularly from the history of some of the Oriental Orthodox Churches, but contemporary expressions in Oriental and Eastern Orthodox as well as in Western liturgical traditions are also described. The baptism of Jesus and baptism seen as new birth through the womb of the Spirit is presented as a distinct theological paradigm for interpreting baptism, in addition to the paradigm of dying and rising with Jesus Christ. A baptismal shift of emphasis from “womb” to

“tomb” and from the Baptism of Jesus to dying and rising with Jesus Christ takes place within the liturgical history of the Christian Church.

The *third step* in the method is to solve – or at least to handle – the problems of credibility and trustworthiness that are described in the three problem areas. The interpretations from the previous chapters are taken further by being correlated to each other. Critical and constructive suggestions for theological concepts, images and notions are proposed, suggestions that could be a contribution to a credible and trustworthy theology of baptism in the contemporary context of the Church of Sweden, especially in regard to the baptism of children. The interrelated interpretation of “Situation” and “Tradition” is developed in three over-arching concepts responding to all of the three problem areas. These concepts are then used in response to each one of the problem areas. The scope of this chapter is hermeneutical, critical and constructive. The credibility and trustworthiness of its proposals are evaluated by the extent to which their lines of thought are possible to follow by an informed academic reader and the extent to which the critical and/or constructive proposals solve or at least handle the issues at stake in the three problem areas. The material from the previous chapters is used as theological resources, together with further theological conversation partners, such as 20th Century systematic theologians in Sweden.

The three over-arching notions are *The Baptism of Jesus, A Trinitarian Theology of Creation* and *The Mystery of Creation, the Sacrament of Creation*. A shift of emphasis is proposed in baptismal theology, from a stress on the forgiveness of sin in relation to dying and rising with Jesus Christ, to a stress on Christian baptism as related to the Baptism of Jesus and the gift of Life and Spirit. This shift of emphasis, the author argues, would correspond better to the challenges found in the previous chapters, to justice, peace and the integrity of creation, to ecologically sound “foot-prints” also in Sweden and to the particular sociological traits of Sweden as marked both by individualism and social welfare and social care. A Trinitarian theology of creation, already introduced and tentatively defined in the first chapter, is used in order to overcome dichotomies between creation and salvation, the sacred and the secular, people of faith and people of no faith or of various faiths, as also between being baptized and being human. The Mystery of Creation and the Sacrament of Creation as interpretative framework for the understanding of baptism is seen as an expression of baptism itself as well as an expression of all reality enfolded in communion with the Triune God who creates, loves and gives life in and to all reality.

The first problem area concerning the theological understanding of the relationship between baptized and non-baptized is handled by a proposal for a non-exclusive theological approach. Baptism as entry into a worldwide church and into communion with Jesus Christ is interpreted, with inspiration from Jewish faith, according to a “Noachidian” and a “Sinaitic” line of interpretation. Baptism to a world wide church is, in a Noachidian way of under-

standing, a baptism into communion with all of life and with all humanity. The concept “partikulär universalism” (particular universalism) is introduced as contributing to a language of universality from a particular and limited background, in the absence of a religious Esperanto for all faith traditions and for those traditions without faith. Particular universalism implies that a specific faith tradition does not own truth, but presents candidates to truth. Also other faith communities and traditions are expected to contribute with their proposals for interpreting all of reality, all of life, from their particular background, not owning the truth but witnessing to truth and presenting candidates for truth. The second line of interpretation, the Sinaitic (way), understands baptism as the entrance to the church as a communion in Jesus Christ in service of all of humanity and all of creation. Exclusive theological approaches are further analyzed, deconstructed and critiqued with the help of 20th century Swedish systematic theology.

The second problem area, the understanding of destruction and original sin, is handled by a deepened analysis of the development of the tradition of original sin, of critical and deconstructive attempts made by other theologians, and finally with constructive proposals.

The author speaks of “inherited responsibility” as a counter proposal to “inherited sin”, the Swedish and German expression of original sin (cf. the Swedish expression “arvsynd” and the German expression “Erbsünde”). Also the fragility of the human person is explored.

The author distinguishes between monistic, dualistic and “incarnational” understandings of the relationship between God, human beings and destruction. Monistic approaches see all of reality as being in the hands of God, good as well as bad, life-giving as well as death-bringing. Dualistic approaches introduce a gap between God and evil, good and bad, life and death. God is conceptualised in contrast to destruction, combating evil. An incarnational approach, the author argues, avoids the difficulties associated with the two former positions respectively. It avoids making God responsible for everything, good as well as bad. It also avoids separating God from all that is bad. In an incarnational approach, interpreted in the light of a Trinitarian Theology of Creation, God is present in all of reality, not separated from it and at the same time inspiring, with life-giving presence, human resistance towards suffering and oppression. In an incarnational approach destruction is always of second order in relation to what God has created. Destruction can “only” destroy what has first been created good. It cannot create anything itself. Even if a Trinitarian theology of creation can oppose and resist oppression the author recognises that in a situation of totalitarian destructive state power or other situations marked by great oppression a Trinitarian theology of liberation might have more to offer. The baptized person is seen not as having been liberated from the guilt of original sin but rather as having been equipped for encountering destruction in life and society.

The discussion of the third problem area, concerning the relation between God and the world, elaborates on the findings of the analyses of the baptismal liturgies. That the liturgical texts oppose a dichotomy between God and world is seen as challenging the Western context. In the end the question is posed from where the dichotomy God and world originates. The modern construct in philosophy and social sciences is seen as part of the problem with roots probably in Plato as well as Aristotle, becoming part of Western philosophical and theological tradition through Augustine, Thomas Aquinas and others. The gulf between Jerusalem and Hellas has been detrimental as well as instrumental to the development of modernity, today more and more analysed and reflected in its ambiguity. The non-dichotomous tradition of liturgy in the context of baptism in the Church of Sweden is seen as a contribution to overcoming life-styles and world-views that reduce human beings and the animal and material world to exploitation and denigration.

However, "Tradition" is also challenged by "Situation". A remarkable non-dualistic liturgical tradition, integrating matter and spirit, corporeality and spirituality, is threatened by a dichotomy between male metaphors for God, frequently used, and female metaphors rarely used, while referring to God. Baptism in the name of the "Father, the Son and the Spirit" although almost universally accepted by Christian churches confers a problem. The author reflects on different ways of solving and handling this specific problem, two of them being to explore the language of birth as well as to juxtapose the language of Sophia, Wisdom, in relation to baptism in the name of the Father, the Son and the Spirit.

The Baptism of Jesus, proposed as an over-arching theological paradigm for the three problem areas and for interpreting the baptism of children in the contemporary context of the Church of Sweden, is retrieved from tradition. This paradigm, interpreted in the light of a Trinitarian Theology of Creation, furthers an interpretation of the baptism of children and an interpretation of all of reality as a Mystery and Sacrament of Creation. Affirming the image and likeness of God in each child as well as the sacramentality of all creation makes the following prayer an expression of a "trovärdig" (trustworthy and credible) theology in the contemporary context of the Church of Sweden: "Reveal to us the Mystery of your Baptism – one Water and one Communion of Life."

Förkortningar

- ADL Alingsåsdopliturgin. I avhandlingen avses firad dopgudstjänst enligt dopordningen i Alingsås, Skara stift, Svenska kyrkan.
- ADO Alingsåsdopordningen, en dopordning brukad inom Svenska kyrkan med auktorisation av Skara domkapitel (ej tryckt).
- BEM Förkortning av Baptism, Eucharist, Ministry. Betecknar i avhandlingen en Faith and Order-text i svensk översättning: *Dop, nattvard, ämbete. Den officiella texten från Faith and Order – den s.k. Limatexten 1982 – jämte introduktion och ekumeniska kommentarer*, red. Kjell Ove Nilsson, Nordisk Ekumenisk skriftserie 11, Uppsala 1983; i avhandlingen avses särskilt avsnittet om dopet.
- DL Dopliturgin. I avhandlingen avses firad dopgudstjänst enligt handboksordningen 1986 för dop av barn, Svenska kyrkan.
- HB 86 ”Dopgudstjänst I: Dop av barn” i *Den svenska kyrkohandboken*, Del I, Den allmänna gudstjänsten och De kyrkliga handlingarna, Antagen för Svenska kyrkan av 1986 års kyrkomöte, Verbum, Stockholm 1987.
- KO *Kyrkoordning för Svenska kyrkan – med kommentarer och angränsande lagstiftning*, Gunnar Edqvist, Lars Friedner, Maria Lundqvist-Norling, Patrik Tibbling (kommentatorer), Verbum, Stockholm 2003.
- OB ”One Baptism: Towards Mutual Recognition. A Study Text. Proposed Revised Text – June 2008”, bilaga 5 till *Minutes of The Standing Commission on Faith and Order*, meeting at the St. Marks Centre of the Coptic Orthodox Church, Nasr City, Cairo, Arab Republic of Egypt, 17–21 June 2008, The Commission of Faith and Order, World Council of Churches, Faith and Order Paper No. 208, s. 72–101.

- SKB *Svenska kyrkans bekännelseskrifter*, utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, AB Verbum/Kyrkliga Centralförlaget, Stockholm/Meppel 1969 (1957/jfr1944).
- WA *D. Martin Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe, respektive band, Weimar, Hermann Böhlau eller Hermann Böhlau Nachfolger, respektive tryckår.
- Winkler Arm Gabriele Winkler, *Das Armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts*, *Orientalia Christiana Analecta* 217, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1982.

Vid bibelcitат används förkortningar enligt Kommentar till Nya Testamentet (KNT), EFS-förlaget, Uppsala, Kommentar till Nya Testamentet, (Tord Fornberg, *1 A Matteusevangeliet 1:1–13:52*, EFS-förlaget, Uppsala 1989, s. 259).

Bibelanvändning. Om inte annat anges används Bibel 2000, Bibelkommissionens översättning, *Bibeln. Bibelkommissionens översättning. Noter. Parallellhänvisningar. Uppslagsdel*, Verbum Förlag, Bokförlaget Cordia, Förlagshuset Gothia, Stockholm 2001.

Bibliografi

- Aagaard, Anna Marie, i ”Jeg tror på Gud Fader ...” i *Kritiskt forum for praktisk teologi*, No. 7, 1981, s. 24–32.
- Altenberg, Per och Kleen, Peter, *Globalisering under attack*, SNS förlag, Borås 2001.
- Anrup, Nils Erik, *Augustinus lära om arvsynden. En dogmhistorisk studie*, CWK Gleerups Förlag, Lund 1943.
- Ariarajah, Wesley, *Bibeln och människor av annan tro*, Proprius, Stockholm 1988.
- Augsburgska Bekännelsen, övers. av Sigfrid von Engeström, i *Svenska kyrkans bekännelseskriter*, utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, AB Verbum/Kyrkliga Centralförlaget, Stockholm/Meppel 1969 (1957/jfr1944), s. 53–90.
- Augustinus/St. Augustine, *Anti-Pelagian Writings, Book I, A Treatise on the Merits and Forgiveness of Sins, and on the Baptism of Infants*, by Aurelius Augustin, bishop of Hippo, Addressed to Marcellinus, A.D. 412 (NPNF1-05).
- Aulén, Gustaf, *Den allmänliga kristna tron*, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1931 (tredje upplagan).
- Aulén, Gustaf, *Kristen gudstro i förändringens värld*, Verbum/Studiebokförlaget, Stockholm 1968.
- Aurelius, Carl Axel och Almén, Edgar, *Teologisk utvärdering av Svenska kyrkans bekännelsearbete 1983–1993*, *Svenska kyrkans utredningar 1996:3*, Uppsala 1996.
- Austin, John Langshaw, *How to do things with words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, 2:a upplagan, red. J.O. Urmson och Marina Sbisa, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1975.
- Bachtin, Michail, *Det dialogiska ordet*, översättning Johan Öberg, Anthropos, Udevalla 1991.
- Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper No. 111, World Council of Churches, Geneva 1982.
- Bardh, Ulla, *Församlingen som sakrament. Tro, dop, medlemskap och ekumenik bland frikyrkokristna vid 1900-talets slut*, Uppsala universitet (distribution Libris), Uppsala 2008.
- Barth, Karl, *Det kristna dopet*, Westerbergs, Stockholm 1949 (ursprungsföredraget i *Die kirchliche Lehre der Taufe* hållet 1943 i Schweiz).
- Bauman, Zygmunt, *Auschwitz och det moderna samhället*, Daidalos, Göteborg 1991.
- Bauman, Zygmunt, *Modernity and Ambivalence*, Polity Press, Cambridge 1993.
- Beasley-Murray, G.R., *Baptism in the New Testament*, MacMillan & Co Ltd, London 1962.
- Beinert, Wolfgang, i ”Om skärselden och andra hinsides ställen” i *Signum*, 2008 nr 8 s. 24–34.
- Berger, Peter L., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Eerdmans, Grand Rapids/Ethics and Policy Center, Washington D.C. 1999.

- Berglund, Christina, *Vilken färg har vinden? Om barns roll och rätt i kyrka och samhälle*, Verbum förlag, Stockholm 1999.
- Bergman, Kerstin, i "Andlig mater-ialism" i Nyrinder, Birgitta (red.), *Moder Jord i klimakteriet*, Arcus, Lund 2008.
- Bergmann, Sigurd, *Gud i funktion. En orientering i den kontextuella teologin*, Verbum, Stockholm 1997.
- Bergmann, Sigurd, *Geist, der Natur befreit. Die trinitarische Kosmologie Gregors von Nazians im Horizont einer ökologischen Theologie der Befreiung*, Grünewald, Mainz/Malmö 1995.
- Bergmann, Sigurd, *Creation Set Free. The Spirit as Liberator of Nature*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K. 2005.
- Bergmann, Sigurd, i "Andens ekologi – i teologisk och estetisk belysning" i *Økoteologi. Kontekstuelle perspektiver på miljø og teologi*, Bård Maeland og Tom Sverre Tomren (red.), Tapir Akademisk Forlag, Trondheim 2007, s. 67–85.
- Bergsten, Torsten (red.), *En bok om dopet i ekumenisk belysning*. Svenska Faith&Order-kommittén, Diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm 1965.
- Best, Thomas F. & Heller, Dagmar (red.), *Becoming a Christian. The Ecumenical Implications of Our Common Baptism*, Faith and Order Paper No. 184, WCC Publications, Geneva 1999.
- Best, Thomas F. och Grdzeldize, Tamara (red.), *BEM at 25. Critical insights into a continuing legacy*, Faith and Order Paper No. 205, WCC Publications, Geneva 2007.
- Best, Thomas F. (red.), *Baptism Today. Understanding, Practice, Ecumenical Implications*, Faith & Order Paper No. 207, Liturgical Press, Collegeville 2008.
- Bibeln. Bibelkommissionens översättning. Noter. Parallellhänvisningar. Uppslagsdel*, Verbum Förlag, Bokförlaget Cordia, Förlagshuset Gothia, Stockholm 2001.
- Bethge, Eberhard, *Friendship and Resistance. Essays on Dietrich Bonhoeffer*, WCC Publications/William B. Eerdmans Publishing Company, Geneva/Grand Rapids, 1995.
- Billing, Einar, i uppslag "Dop" i *Nordisk Familjebok. Konversationslexikon och realencyklopedi*, Th. Westrin (red.), Nordisk Familjeboks Förlags Aktiebolag, Stockholm 1907, spalt 725–729.
- Billing, Einar, *Herdabref till Prästerskapet i Wästerås stift*, Sveriges Kristliga Studentrörelsens Förlag, Uppsala 1920.
- Blückert, Kjell, *The Church as Nation: a Study in Ecclesiology and Nationhood*, Lang, Frankfurt am Main, 2000.
- Boff, Leonardo, *Sacrament of Life. Life of the Sacraments*, translated by John Drury, The Pastoral Press, Washington, DC 1987.
- "Bottendöden värst i Östersjön" i *Svenska Dagbladet*, lördagen den 16 augusti 2008, s. 23.
- Brandby-Cöster, Margareta, *Att uppfatta allt mänskligt. Underströmmar av luthersk livsförståelse i Selma Lagerlöfs författarskap*, Karlstad University Studies 2001:23, Karlstad 2001.
- Brander, Bo, *Mikrokosmos Förvaltare och Skapelsens Integritet. Den teologiska antropologin inom Kyrkornas Världsråds JPIC-process med särskild hänsyn till skapelsens integritet*, Lunds universitet Universitetstryckeriet, Lund 2001.
- Braw, Christian, *Mystikens arv hos Martin Luther*, Artos, Eslöv 1999.
- Brierley, Michael W. i "The Potential of Panentheism for Dialogue between Science and Religion" i Philip Clayton och Zackry Simpson (red.), *The Oxford Handbook of Religion and Science*, Oxford University Press, Oxford New York 2006, s. 635–651.

- Brilioth, Yngve, *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv*, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1951 (1926).
- Brilioth, Yngve, *Eucharistic Faith & Practice, Evangelical & Catholic*, authorised translation A.G. Hebert, SPCK, London 1930.
- BRIS, Barnens Rätt I Samhället, BRIS-rapporten 2008 1/2008.
- Brock, Rita Nakashima, *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power*, Crossroad Press, New York 1995 (1988), s. 6ff.
- Brock, Sebastian, i "The Syrian Baptismal Ordines (with special reference to anointings)" i *Studia Liturgica*, vol. 12, 1977, Nr 4, s. 1–16.
- Brodd, Sven-Erik, *Dop – Kyrka – Struktur. Uppsatser, föreläsningar och diskussioner*, Pro Veritate, Uppsala 1980.
- Brodd, Sven-Erik, *Dop och kyrkotillhörighet enligt Svenska kyrkans ordning: utkast och skisser*, Verbum/Håkan Ohlsson, Stockholm/Lund 1978.
- Brodd, Sven-Erik, i "A Female Face of the Church: Sisterhoods from an Ecclesiological Perspective" i Yvonne Maria Werner (red.), *Nuns and Sisters in the Nordic Countries after the Reformation: a female Counter-Culture in Modern Society*, Studia Missionalia Svecana LXXXIX, The Swedish Institute of Mission Research, Uppsala 2004, s. 355–379.
- Bromander, Jonas, i "Enköpingstudien: en religionssociologisk analys" i Ahlstrand, Kajsa och Gunner, Göran (red.), *Guds närmaste stad? En studie om religionernas betydelse i ett svenskt samhälle i början av 2000-talet*, Verbum Solna 2008.
- Bürmmer, Vincent, *Atonement, Christology and the Trinity. Making Sense of Christian Doctrine*, Ashgate, Aldershot/Bodmin 2005.
- Bråkenhielm, Carl Reinhold, och Fagerström, Torbjörn, *Gud & Darwin – känner de varandra? Ett bioteologiskt samtal*, Verbum, Växjö 2007 (2005).
- Busch Nielsen, Kirsten, *Syndens brudte magt. En undersøgelse av Dietrich Bonhoeffers syndsforståelse*, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, København 2008.
- Bäckström, Anders, i "De kyrkliga handlingarna som ram, relation och välbefinnande" i Göran Gustafsson, Thorleif Pettersson (red.), *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen*, Verbum, Borås 2000.
- Bäckström, Anders, Edgardh Beckman, Ninna och Pettersson, Per, *Religiös förändring i norra Europa. En studie av Sverige "Från statskyrka till fri folkkyrka"* Slutrapport, Diakonivetenskapliga institutets skriftserie nr 8 2004, Uppsala 2004.
- Camnerin, Sofia, *Försoningens mellanrum. En analys av Daphne Hampsons och Rita Nakashima Brocks teologiska tolkningar*, Acta Universitatis Upsaliensis Uppsala Studies in Faith and Ideologies 19, Uppsala universitet, Västerås 2008.
- Cannon, Katie G., i "Racism" i Virginia Fabella, M.M., R.S. Sugirtharajah (red.), *Dictionary of Third World Theologies*, Orbis Books, Maryknoll 2000.
- Caputo, John D. (red. och kommentar), *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*, Fordham University Press, New York 1997.
- Chaillot, Christine, *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition: a brief Introduction to its Life and Spirituality*, Inter-Orthodox Dialogue, Paris 2002.
- Chupungco, Anscar J., i "Baptism, Marriage, Healing, and Funerals: Principles and Criteria for Inculturation" i Anita Stauffer (red.), *Baptism, Rites of Passage, and Culture*, LWF Studies, Lutheran World Federation, Genève 1998, s. 47–69.
- Clayton, Philip, *The Problem of God in Modern Thought*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2000.
- Clayton, Philip, *Mind & Emergence. From Quantum to Consciousness*, Oxford University Press, Oxford 2004.

- Clayton, Philip, (Zachary Simpson, red.), *Adventures in the Spirit. God, World, Divine Action*, Fortress Press, Minneapolis 2008.
- Cobb, John B., Jr, *A Christian Natural Theology. Based on the Thought of Alfred North Whitehead*, second edition, Westminster John Knox Press, Louisville 2007 (1965).
- Commission on Faith and Order, *Baptism, Eucharist and Ministry*, World Council of Churches, Geneva 1982.
- Congar, Yves M.-J., *Traditions and Traditions: the Biblical, historical, and theological evidence for Catholic teaching on tradition*, San Diego, Basilica Press 1998 (1966, utgåva av original på franska).
- Connell, Martin F., i "Epiphany", i Paul Bradshaw (red.), *The New SCM Dictionary of Liturgy and Worship*, London 2002, s. 166–167.
- Connell, Martin F., *Eternity Today: On the Liturgical Year*, New York 2006, vol I.
- Cullman, Oscar, *Nya Testamentets lära om dopet. Vuxendop och barndop*, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1952 (översättning av Erik Beijer från *Die Tauflehre des Neuen Testaments*, 1948)
- Davie, Grace, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- De apostoliska fäderna*, Inledning, översättning och förklaringar av Olof Andrén och Per Beskow, Artos bokförlag, Malmö 2006.
- Deifelt, Wanda, i "Feminist Methodology as a Critique and renewal of Theology" i Prasanna Kumari, *Feminist Theology: Perspectives and Praxis*, Gurukul Lutheran Theological College & Research Institute, Chennai 1999, s. 198–208.
- DeMarinis, Valerie, *Pastoral Care, Existential Health, and Existential Epidemiology: A Swedish postmodern case Study*, Verbum Stockholm 2003.
- Den svenska kyrkohandboken*. Stadfäst av Konungen år 1942, Den Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1942.
- Den svenska kyrkohandboken, del I*, antagen för Svenska kyrkan av 1986 års kyrkomöte, Verbum förlag, Stockholm 1987.
- Destä, Menelik, *Epidemiology of child psychiatric disorders in Addis Ababa, Ethiopia*, Umeå University Medical Dissertations New Series 1155, Umeå Universitet, Umeå 2008.
- Det Heliga Dopet, *Den Heliga Myrrasmörjelsen som de förkortat förrättas i Helsingfors Ortodoxa stift, Ortodoxa Liturgiska Texter 7*, Aktiv Ortodoxi, Stockholm 2002.
- Dokka, Trond Skard, *Som i begynnelsen. Införing i kristen tro og tanke*, Gyldendal Akademisk, Oslo 2006 (2000).
- Dop, nattvard, ämbete. Den officiella texten från Faith and Order – den s.k. Lima-texten 1982 – jämte introduktion och ekumeniska kommentarer*, red. Kjell Ove Nilsson, Nordisk Ekumenisk skriftserie 11, Uppsala 1983.
- Dopet. Sånger med ackompanjement samt med byggstenar för dopgudstjänsten*, Gränslöst 204, Gehrman's förlag, 2009.
- Dopet. Teologiskt, kyrkorättsligt, pastoralt. Rapport från Biskopsmötets teologiska kommission 1983 om dop och kyrkotillhörighet*, Verbum, Arlööv 1984.
- Duck, Ruth Carolyn, *The Trinitarian Baptismal Formula: Gender and the Name of God*, UMI Dissertation Services, Ann Arbor 1988.
- Dunn, James, *Baptism in the Holy Spirit. A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in relation to Pentecostalism today*, The Westminster Press, Philadelphia 1970.
- Dunn, James, i "Baptism and the Unity of the Church in the New Testament" i Michael Root, Risto Saarinen (red.), *Baptism and the Unity of the Church*, William

- B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids och WCC Publications, Geneva 1998.
- Ecclesiological and Ecumenical Implications of a Common Baptism. Appendix C* i Joint Working Group between the Roman-Catholic Church and the World Council of Churches, Eighth Report 1999–2005, Geneva-Rome 2005, WCC Publications, Geneva 2005.
- Eckerdal, Lars, Svenska kyrkans gudstjänst, Kyrkliga handlingar, bilaga 3, Vägen in i kyrkan. Dop, konfirmation, kommunion – aktuella utvecklingslinjer, *Statens offentliga utredningar 1981:66*, 1968 års kyrkohandbokskommitté, Stockholm 1981.
- Eckerdal, Lars & Persson, Per Erik, *Dopet – en livstydning. Om dopets innebörd och liturgi*, Verbum, Stockholm 1981.
- Eckerdal, Lars, *Vägen in i kyrkan. Dop, konfirmation, kommunion – aktuella utvecklingslinjer*. Svenska kyrkans gudstjänst. 1968 års kyrkohandbokskommitté, Bilaga 3, SOU 1981:66.
- Eckerdal, Lars, Gerhardsson, Birger och Persson, Per Erik, *Vad står Svenska kyrkan för?*, Verbum, Göteborg 1989.
- Ecumenical Consideration for Dialogue and Relations with People of Other Religions. Taking stock of 30 years of dialogue and revisiting the 1979 guidelines*, WCC Publications, Geneva 2003.
- Edgarth Beckman, Ninna, Sofia – den vishet vi förkunnar, *Tro & Tanke* 1996:2, Svenska kyrkans forskningsråd, Uppsala 1996.
- Edgarth Beckman, Ninna, *Feminism och liturgi – en ekklesiologisk studie*, Verbum Stockholm 2001.
- Edgarth Beckman, Ninna, i ”Guds tal eller vårt. Vägar bortom ett inklusivt gudstjäntspråk” i *Liturgi och språk*, Årsbok för svenskt gudstjänstliv 78, Artos & Norma Bokförlag, Malmö 2003, s. 24–46.
- Edgarth Beckman, Ninna, i ”Teologisk tolkning mellan tradition och situation” i Bäckström, Anders, Edgarth Beckman, Ninna och Pettersson, Per, *Religiös förändring i norra Europa. En studie av Sverige ”Från statskyrka till fri folkkyrka” Slutrapport*, Diakonivetenskapliga institutets skriftserie nr 8 2004, Uppsala 2004, s. 137–153.
- Edgarth Beckman, Ninna, *Jämställd i Kristus. En gudstjänsteologi*, Verbum, Stockholm 2005.
- Edqvist, Gunnar, Friedner, Lars, Lundqvist-Norling, Maria, Tibbling, Patrik, *Kyrkoordning för Svenska kyrkan – med kommentarer och angränsande lagstiftning*, Verbum, Stockholm 2003.
- Ekblad, Lars, ... *och hindra dem inte. Barndopet ur pastoralt perspektiv*, Verbum 1992.
- Ekenberg, Anders, i *Låt oss be och bekänna. Trosbekännelserna och Herrens bön med kommentarer av Anders Ekenberg*, Bokförlaget Libris, Örebro 1996.
- Ekstrand, Thomas och Martinson, Mattias, *Tro och tvivel: Systematiska reflektioner över kristen tro*, Studentlitteratur, Lund 2004.
- Ekstrand, Thomas, i ”Treenigheten” i Mattias Martinson, Ola Sigurdson och Jayne Svenungsson (red.), *Systematisk teologi – en introduktion*, Verbum, Mölnlycke 2007, s. 121–142.
- Ekström, Ragnar, *Gudsfolk och folkkyrka*, Gleerups förlag, Lund 1963.
- Ellverson, Anna-Stina, *The Dual Nature of Man. The Study in Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus*, LiberTryck, Stockholm 1981.
- Ellverson, Karl-Gunnar, *Handbok i Liturgik*, Verbum, Malmö 2003.

- Ellverson, Karl-Gunnar, *Att växa till tro. Presentation av vuxenkatekumenatet som en väg in i kyrkan*, Mitt i församlingen 1992, Svenska kyrkans församlingsnämnd, Stockholm 1992.
- Engelhart, Kaj (red.), *Kyrkan och religionerna*. Katolska grunddokument, Veritas förlag, Malmö 2005.
- Eriksen, Maud Marion Laird, i ”Religionsteologi” i Mattias Martinson, Ola Sigurdson och Jayne Svenungsson (red.), *Systematisk teologi – en introduktion*, Verbum, Mölnlycke 2007, s. 21–42.
- Eriksson, Anne-Louise, *The Meaning of Gender in Theology. Problems and Possibilities*, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Women’s Studies, A. Women in Religion: 6, Almqvist & Wiksell, Uppsala 1995.
- Eriksson, LarsOlov, och Nilsson, Nils-Henrik, *Evangelieboken i gudstjänst och förkunnelse. Homiletiska och liturgiska perspektiv*, Verbum, Falköping 2003.
- Evangelical Lutheran Worship*, Augsburg Fortress, Minneapolis 2006.
- Feulner, Hans-Jürgen, Vedkovska, Elenea, and Taft, Robert F., S.J (red.), *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*, Orientalia Christiana Analecta 260, Pontificio Istituto Orientale, Rom 2000.
- Fisher, J.D.C., *Christian Initiation: The Reformation Period*, London, SPCK 1970.
- Forkman, Göran, *The limits of the religious community: expulsion from the religious community within the Qumran sect, within Rabbinic Judaism, and within primitive Christianity*, Gleerup, Lund 1972.
- Four Ceremonies of the Armenian Apostolic Church*, Translation into English and Modern Armenian, Rev. Nerses Manoogian, Blessing of Water, Opening of Portals, Blessing of Grapes, Blessing of the Four Corners of the World, The Armenian Prelacy, New York 1997.
- Fritsch, Fr. Emmanuel, CSSp., *The Liturgical Year of the Ethiopian Church. The Temporal: Seasons and Sundays*, Ethiopian Review of Cultures, Special Issue, Vol. IX–X 2001.
- Fritzson, Arne, *Främlingskap och tillhörighet: David Tracys hermeneutiska teologi och pluralitetens utmaningar*, Uppsala universitet, Uppsala 2004.
- Gebara, Ivone, *Longing for running Water. Ecofeminism and Liberation*, Fortress Press, Minneapolis 1999.
- Geister, Philip, i ”Karl Rahner 100 år” i *Signum* 2004 nummer 3, s. 15–18.
- Geldbach, Erich, *Taufe*, Ökumenische Studienhefte 5, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996.
- Gerle, Elisabeth, *In Search of a Global Ethics: Theological, Political, and Feminist Perspectives based on a Critical Analysis of JPIC and WOMP*, Lund University Press, Lund 1995.
- Gerle, Elisabeth (red.), *Luther som utmaning. Om frihet och ansvar*, Verbum, Växjö 2008.
- Giddens, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Polity Press/Blackwell, Cambridge 1990.
- Giddens, Anthony, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge 1991.
- Grantén, Eva-Lotta, i ”Med synd född eller helt perfekt? Luthersk människosyn i dialog med det senmoderna samhället” i Gerle, Elisabeth (red.), *Luther som utmaning. Om frihet och ansvar*, Verbum, Växjö 2008, s. 135–162.
- Gregersen, Niels Henrik, i ”Skabelse og forsyn” i Gregersen, Niels Henrik (red.), *Fragmenter af et spejl. Bidrag till dogmatikken*, Forlaget Anis, Frederiksberg 1992, s. 59–130.
- Gregersen, Niels Henrik (red.), *Fragmenter af et spejl. Bidrag till dogmatikken* (1992).

- Grenholm, Cristina, i "Födelsen och nåden" i Sigurd Bergmann, Carl Reinhold Bråkenhielm (red.), *Vardagskulturens teologi*, Bokförlaget Nya Doxa, Falun 1998, s. 139–157.
- Grenholm, Cristina, *Moderskap och kärlek. Schabloner och tankeutrymme i feministisk livsåskådningsreflektion*, Nya Doxa, Nora 2005.
- Groh, Ruth och Groh, Dieter, *Weltbild und Naturaneignung: Zur Kulturgeschichte der Natur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996 (1991).
- Grønlien Zetterqvist, Kirsten, *Att vara kroppssubjekt. Ett fenomenologiskt bidrag till feministisk teori och religionsfilosofi*, Studia Philosophiae Religionis 23, Uppsala 2002.
- Gudstjenstebok för den Norske Kirke, del III, Kirkelige Handlinger, Verbum (Andaktsbokselskapet) 1992.
- Guds vägar. Judendom och kristendom. Ett inomkyrkligt samtalsdokument*, Svenska kyrkan, Uppsala 2002.
- Guds kyrka och en levande församling. Rapport från den officiella samtalsgruppen mellan Svenska kyrkan och Svenska Missionsförbundet*, Verbum, Göteborg 1995.
- Gunton, Colin E., *The Promise of Trinitarian Theology*, T&T Clark, Edinburgh 1991.
- Gustafsson, Göran & Pettersson, Thorleif (red.), *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen*, Verbum, Borås 2000.
- Habermas, Jürgen, *Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001.
- Halkes, Catharina J.M., *New Creation. Christian Feminism and the Renewal of the Earth*, Westminster/John Knox Press, Louisville, Kentucky 1991.
- Hammar, Anna Karin, i "Understanding of Power in Feminist Liberation Theologies" i *Feminist Journal of Religion*, Sheffield, No. 2 1995, s. 10–20.
- Hammar, Anna Karin, *Globalisering – ett problem för kyrkan?*, Tro & Tanke Svenska kyrkans forskningsråd 2000:7, Stockholm 2000.
- Hammar, Anna Karin, i "Gästfrihetens kultur. Om religionens plats i offentligheten" i Per Beskow, Stephan Borgehammar och Arne Jönsson (red.), *Förbistringar och förklaringar. Festskrift till Anders Piltz*, Språk- och litteraturcentrum, Lunds Universitet, Skåneförlaget, Kristianstad 2008, s. 307–310.
- Hammar, Anna Karin i "Identitet och uppdrag. Jesu dop som motiv för våra dop" i Hans Hartman (red.), *Dopet i vår tid. Bidrag till en nutida dopteologi*, Ordbruket AB, Falköping 2008, s. 19–33.
- Hammar, Hans Börje, *Personlighet och samfund. J.A. Eklund och hans tillflöden*, Gleerups, Klippan 1971.
- Hammar, KG, *Samtal om Gud*, Arcus förlag och Verbum förlag, Arlööv 1997.
- Hammerschmidt, Ernst, *Äthiopien. Christlichen Reich zwischen Gestern und Morgen*, Otto Harrassowitz Wiesbaden 1967.
- Handledning beträffande Dopet. På biskopsmötets uppdrag utgiven av biskopsmötets arbetsgrupp för dopfrågor*, Östervåla 1979.
- Harrison, Dick, *Gud vill det! Nordiska korsfarare under medeltiden*, Ordfront förlag, Stockholm 2006.
- Hartman, Lars, 'Into the Name of the Lord Jesus, Baptism in the Early Church', *Studies of the New Testament and its World*, T&T Clark, Edinburgh 1997.
- Heberlein, Ann, *Kränkningar och förlåtelse. En etisk studie med hänsyn till föreställningar om offer, föröware, skuld och ansvar*, Thales, Stockholm/Riga 2005.
- Henriksen, Jan-Olav, *Imago Dei. Den teologiska konstruksjonen av menneskets identitet*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 2003.
- Hesselman, Bengt (red.), *Samlade skrifter af Olavus Petri* band två, Sveriges Kristliga Studentrörelses Förlag, Uppsala 1915.

- Marjorie Hewitt Suchocki, *The Fall to Violence. Original Sin in Relational Theology*, Continuum, New York 1995.
- Hoffmann, Bengt A., *Luther and the Mystics*, Minneapolis 1976. Jfr *Hjärtats teologi*, Bjärnum 1989.
- Holmdahl, Barbro, *Tusen år i det svenska barnets historia*, Studentlitteratur, Lund 2000.
- Holte, Ragnar, *Beatitudo och Sapientia. Augustinus och de antika filosofskolornas diskussion om människans livsmål*, Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB, Uppsala 1958.
- Hollywood, Amy, i "Deconstruction" i Letty M. Russel & J. Shannon Clarkson, *Dictionary of Feminist Theologies*, Mowbray, London 1996, s. 63–64.
- Hotz, Robert, i "Sacrament(s)" i Nicholas Lossky, José Miguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright, Pauline Webb (red.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC Publications, Genève 2002, 2. uppl., s. 1001–1005.
- Hägglund, Bengt, *De Homine. Människouppfattningen i äldre luthersk tradition*, CWK Gleerup Lund 1959.
- Hägglund, Bengt, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Tredje utökade upplagan, CWK Gleerups förlag, Lund 1966 (1963).
- Hägglund, Bengt, *Arvet från reformationen – teologihistoriska studier*, Församlingsfakultetens skriftserie nr 4, Församlingsförlaget, Göteborg 2002.
- Hössjer Sundman, Boel, "Herren är mitt ibland oss" – en analys av föreställningar om gudsnärvaro i *Den svenska kyrkohandboken från 1986*, Bibliotheca Theologiae Practicae 78, Artos, Danmark 2006.
- Igra, Ludvig, *Den tunna hinnan mellan omsorg och grymhet*, Natur och Kultur, Falun 2001.
- Inglehart, Ronald, Basáñez, Miguel, Diez-Medrano, Jaime, Halman, Loek and Luijckx, Ruud (red.), *Human Beliefs and Values a cross-cultural sourcebook based on the 1999–2002 values surveys*, Fundación BBVA/Siglo Veintiuno editors, Mexico 2004.
- Inglehart, Ronald, och Welzel, Christian, *Modernization, Cultural Change, and Democracy. The Human Development Sequence*, Cambridge University Press, New York 2005.
- Irwin, Kevin W., *Context and text: Method in Liturgical Theology*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1994.
- Irwin, Kevin W., i "Sacramentality and the Theology of Creation: A Recovered Paradigm for Sacramental Theology" i *Louvain Studies* 23, 1998, s. 159–179.
- Jantzen, Grace M., *Becoming divine. Towards a Feminist Philosophy of Religion*, Manchester University Press, Glasgow 1998.
- Jeanrond, Werner, *Guds närvaro. Teologiska reflektioner I*, Arcus, Lund 1998.
- Jenkins, Philip, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, revised and expanded edition, Oxford University Press, Oxford 2007.
- Jeremias, Joachim, *Barndopet under de fyra första århundradena*, Evangeliska Fosterlandsstiftelsens Bokförlag, Klippan 1959.
- Jeremias, Joachim, *Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung*, Calwer, Stuttgart 1967.
- Jeremias, Joachim, *The Prayers of Jesus*, Fortress, Philadelphia 1978.
- Johnson, Elizabeth A., *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, Crossroad, New York 1994 (1992).
- Johnson, Maxwell E., *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*, The Liturgical Press, Collegeville 1999.

- Joint Working Group, "Ecclesiological and Ecumenical Implications of Common Baptism. A JWG Study" in *Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches, Eighth Report*, Geneva – Rome 2005, WCC Publications Geneva 2005.
- Jonsson, Ulf, *Med tanke på Gud. En introduktion till religionsfilosofin*, Artos, Malmö 2004.
- Josefsson, Ruben, *Luthers lära om dopet*, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1944.
- Kadavil, Mathai, *The World as Sacrament. Sacramentality of Creation from the Perspectives of Leonardo Boff, Alexander Schmemmann and Saint Ephrem*, Textes et Études Liturgique, Studies in Liturgy XX, Peeters, Leuven 2005.
- Kallenberg, Kjell, Bråkenhielm, Carl Reinhold, Larsson, Gerry, *Tro och värderingar i 90-talets Sverige*, Libris, Uddevalla 1997.
- Karlsen Seim, Turid, i "Smerte og forløsning. Nytestamentlige fødselsbilder i spenningen mellom virkelighet og ritualisert utopi" i *Norsk Teologisk Tidsskrift 91* (1990), s. 85–99.
- Kasper, Walter (red.), *Christsein ohne Entscheidung – oder soll die Kirche Kinder taufen?*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1970.
- Kavanagh, Aidan, *On Liturgical Theology*, The Hale Memorial Lectures of Seabury-Western Theological Seminary 1981, The Liturgical Press, Collegeville 1984.
- Kavanagh, Aidan, *The Shape of Baptism: The Rite of Christian Initiation*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1991 (1978)
- Keller, Catherine, *Face of the Deep. A Theology of Becoming*, Routledge, New York/Wolverhampton, 2003.
- Keller, Catherine, *On the Mystery. Discerning God in Process*, Fortress Press, Minneapolis 2008.
- Kelly, J.N.D., *Early Christian Creeds*, Longman, tredje utgåvan, London 1972 (1960, 1950).
- Kelly, J.N.D., *Early Christian Doctrines*, fjärde utgåvan, Adam & Charles Black, London 1975 (1968/1958).
- Klasson Sundin, Maria, i "Barnets religionsfrihet – eller föräldrarnas?" i Johan Modée och Hugo Strandberg, *Frihet och gränser. Filosofiska perspektiv på religionsfrihet och tolerans*, Brutus Östlings bokförlag Symposion, Eslöv 2006, s. 115–138.
- Rune Klingert, *Liturgin som bekännelse. Den liturgiska utvecklingen i Svenska kyrkan under 1970- och 1980-talen och dess pastorala konsekvenser*, Verbum, Stockholm 1989.
- Kristensson Ugglå, Bengt, *Kommunikation på bristningsgränsen. En studie i Paul Ricoeurs projekt*, Brutus Östling Bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag 1994.
- Kristensson Ugglå, Bengt, *Slaget om verkligheten: filosofi, omvärldsanalys, tolkning*, Brutus Östlings bokförlag Symposion, Eslöv 2002.
- Kucharek, Casimir, *The Sacramental Mysteries. A Byzantine Approach*, Alleluia Press, Allendale 1976.
- Kvale, Steinar, *Den kvalitativa forskningsintervjun*, översättning Sven-Erik Torhell, Studentlitteratur, Lund 1997.
- Kwok Pui-lan, *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*, SCM Press, London 2005.
- Kyndal, Erik, i "Retfaerdiggørelsen og sakramenterne – reformatorisk og økumenisk" i Niels Henrik Gregersen (red.), *Fragmenter af et spejl. Bidrag till dogmatikken*, Forlaget Anis, Frederiksberg 1992, s. 201–249.

- Kyryllos av Jerusalem, *Katekeser. Prokatekes. Dopkatekeser i urval. De mystagogiska katekeserna*. Översättning från grekiskan med inledning och kommentar av Per Beskow, Artos Bokförlag, Skellefteå 1992.
- Kyrkan som sakrament. En rapport om kyrkosyn*, Stockholms katolska stift och Svenska kyrkan, Uppsala 1999.
- Kyrkohandboksgruppens förslag till Kyrkohandbok för Svenska kyrkan*, Gudstjänstordning, Svenska kyrkans utredningar 2000:1, Skövde 2000.
- Kyrkomötet 2008, Protokoll och bilagor, volym 2, Bilagor, Svenska kyrkan, Göteborg 2009.
- Kyrkomötets läronämnd 1985-01-21 i Evangelisationsutskottets betänkande KE 1985:17, Bilaga 4, Kyrkomötet 1985 5–16 mars.
- Laato, Anni Maria, i Laato, Anni Maria, och Hagman, Patrik (red.), *Augustinus tretton brev*, Artos & Norma bokförlag, Malmö 2007.
- LaCugna, Catherine Mowry, *God for us. The Trinity and Christian Life*, Harper, San Francisco 1991 (1973).
- Lampe, H.W.G., *The Seal of the Spirit*, 2. Uppl., SPCK, London 1967.
- Lange, Dirk G. and Vogel, Dwight W., *Ordo: Bath, Word, Prayer, Table. A Liturgical Primer in honor of Gordon W. Lathrop*, OSL Publications, Akron, Ohio 2005.
- Lathrop, Gordon W., *Holy Things. A Liturgical Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1998 (1993).
- Lathrop, Gordon W. i "The Water that Speaks. The *Ordo* of Baptism and its Ecumenical Implications" i Thomas F. Best & Dagmar Heller, *Becoming a Christian. The Ecumenical Implications of Our Common Baptism*, Faith & Order Paper No. 184, WCC Publications, Geneva 1999, s. 13–29.
- Lathrop, Gordon W., *Holy People. A Liturgical Ecclesiology*, Fortress Press, Minneapolis 2006 (1999).
- Lathrop, Gordon W., *Holy Ground. A Liturgical Cosmology*, Fortress Press, Minneapolis 2006.
- Leer-Salvesen, Paul i "Skyld og tilgivelse mellom gerningsman og offer" i Sigurd Bergmann, Carl Reinhold Bråkenhielm (red.), *Vardagskulturens teologi*, Bokförlaget Nya Doxa, Falun 1998, s. 312–330.
- Liljas Stålhandske, Maria, *Ritual Invention. A Play Perspective on Existential Ritual and Mental Health in Late Modern Sweden*, Uppsala universitet, Uppsala 2005.
- Lindbladh, Nils-Henrik, *Anointing as an Ordination Problem*, Studentlitteratur, Lund 1984.
- Livingstone, E.A., *Oxford Concise Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- Lupieri, Edmondo, *The Mandaean. The Last Gnostics*, övers. Charles Hindley, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2002 (på italienska 1993).
- Martin Luther i Syndafloidsbönen i J.J. Pelikan, H.C. Oswald & H.T. Lehmann (red.), *Luther's works, vol. 53: Liturgy and Hymns*, Fortress Press, Philadelphia 1999 (1965), s. 95–109. Cf *WA* 12:43–44.
- Luther, Martin, i "Ein Sermon von dem heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe" (1519) i *D. Martin Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe, 2. Band, Weimar, Hermann Böhlau, 1884, s. 727–737.
- Luther, Martin, i "The Holy and Blessed Sacrament of Baptism" i *Luther's Works* (LW), Volume 35, Word and Sacrament I, E. Theodore Bachmann (red.), Helmut T. Lehmann (redaktör för hela serien), Fortress Press, Philadelphia 1989 (1960).

- Luther, Martin, i "Das tauffbuchlin verdeuscht, auff's neu zu gericht" (1526), i *D. Martin Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe, 19. Band, Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1897, s. 537–541.
- Luther, Martin, i "Den lille Daabsbog" i översättning av Sverinsen, Vognsböl, i *Martin Luthers liv og huvudvaerker IV*, Köpenhamn 1913, s. 185–191.
- Luther, Martin, i "Ein Trost den Weibern, welchen es ungerade gegegangen ist mit Kindergebären" i *D. Martin Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe, 53. Band, Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger 1920, s. 202–208.
- Luther, Martin, i "Lilla Katekesen", övers. av Sigfrid von Engeström, i *Svenska Kyrkans Bekännelseskriter*, utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, AB Verbum/Kyrkliga Centraförlaget, Stockholm 1969 (1957, 1944), s. 357–377.
- Luther, Martin, i "Stora Katekesen", övers. av Gustaf Ljunggren, i *Svenska Kyrkans Bekännelseskriter*, utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, AB Verbum/Kyrkliga Centraförlaget, Stockholm 1969 (1957, 1944), s. 379–495.
- Lyotard, Jean-François, i "Answering the Question: What is postmodernism?" i Thomas Docherty (red.), *Postmodernism: a Reader*, Harvester/Wheatsheaf, New York 1993.
- Lyotard, Jean-François, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, translation from the French by Geoff Bennington and Brian Massumi, Manchester University Press, Manchester/Norfolk 2005 (1979).
- Låt oss be och bekänna. *Ekumenisk översättning med kommentarer av Anders Ekenberg*, Bokförlaget Libris, WSOY Finland 1996.
- Löning, Per, *Creation – An Ecumenical Challenge? Reflections issuing from a study by the Institute for Ecumenical Research, Strasbourg, France*, Mercer University Press, Macon 1989.
- Lövin, Isabella, *Tyst hav. Jakten på den sista matfisken*, Ordfront Förlag AB, Falun 2007.
- Macquarrie, John, *Principles of Christian Theology*, SCM Press, London 1977/1966.
- McDonnell, Kilian, *The Baptism of Jesus in the Jordan. The Trinitarian and Cosmic Order of Salvation*, The Liturgical Press, Collegeville 1996.
- McFague, Sallie, *The Body of God. An Ecological Theology*, SCM Press, London 1993.
- Mar Gregorios, Paolos, *Love's Freedom The Grand Mystery. A Spiritual Autobiography*, edited by Fr. Dr. K.M. George, MGF Publications, Kottayam, India 1997.
- Martinson, Mattias, i "Skrift, tradition och auktoritet" i Mattias Martinson, Ola Sigurdson och Jayne Svenungsson (red.), *Systematisk teologi – en introduktion*, Verbum Mölnlycke 2007.
- Martinson, Mattias, *Postkristen teologi. Experiment och tydningsförsök*, Logos Nr 7 Pathos, Glänta Produktion, Munkedal 2007.
- Martling, Carl Henrik, *Svensk Liturghistoria*, Verbum, Borås 1992.
- Melin, Margareta, *Jag vill tala med Gud*, sjätte omarbetade upplagan, fjärde tryckningen, Berlings Skogs, Trelleborg 1999 (1971).
- Melin, Margareta, *Tro ditt hjärta om gott – en mosaik om människosyn*, Libris, Finland 2006 (2003).
- Miegel, Fredrik, och Johansson, Thomas, *Kultursociologi*, Studentlitteratur, Lund 2002.
- Meyendorff, John, *Byzantine Theology. Historical Trends & Doctrinal Themes*, Fordham University Press, New York 1974.

- Meyendorff, Paul, i "Toward Mutual Recognition of Baptism" i Thomas F. Best, (red.), *Baptism Today. Understanding, Practice, Ecumenical Implications*, Faith and Order Paper No. 207, Liturgical Press, Collegeville 2008, s. 195–206.
- Minutes of The Standing Commission on Faith and Order*, meeting at the St. Marks Centre of the Coptic Orthodox Church, Nasr City, Cairo, Arab Republic of Egypt, 17–21 June 2008, The Commission of Faith and Order, World Council of Churches, Faith and Order Paper No. 208. World Council of Churches, Geneva 2009.
- Missale. Mässa och huvudgudstjänster enligt 1986 års kyrkohandbok. Gudstjänstordningar, böner och texter för kyrkoåret. Kyrkliga handlingar*, Noteria förlag, Klockrike 1988.
- Nellas, Panayiotis, *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*, St Vladimir's seminary Press, Crestwood 1987.
- Nepper-Christensen, Poul, i "Dåpen i Matthaesevangeliet – i lyset af Johannes Döbertraditionerne" i Sigfred Pedersen (red.), *Dåben i Ny Testamente*, Institut for Ny Testamente ved Aarhus Universitet, Forlaget Aros, Aarhus 1982.
- Newman, John H., *On consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, Sheed & Ward, Kansas City, 1961 (först publicerad juli 1859 i the Rambler, sedan delvis omtryckt 1871).
- Nilsson, Kjell Ove, *Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen/Lund 1966.
- Norman, Karin, *Kulturella föreställningar om barn. Ett socialantropologiskt perspektiv*, Rädda Barnen, Avesta 1996.
- Norris, Pippa, Inglehart, Ronald, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge/New York et al 2004.
- Nya Testamentet på vår tids språk*, i översättning av David Hedegård, Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens Bokförlag, Tredje reviderade utgåvan, sjunde tryckningen, 1979.
- Oduyoye, Mercy Amba, *Daughters of Anowa. African Women and Patriarchy*, Orbis Books, Maryknoll 1995.
- Oliver, Simon, i "Introducing Radical Orthodoxy: from participation to late modernity" i John Milbank och Simon Oliver, *The Radical Orthodoxy Reader*, Routledge Taylor & Francis Group, London och New York 2009, s. 3–27.
- Olsson, Herbert, *Schöpfung, Vernunft und Gesetz in Luthers Theologie*, Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Doctrinae Christianae Upsaliensis 10, Uppsala 1971.
- Our Common Future*. The World Commission on Environment and Development, Oxford University Press, Oxford/New York 1987.
- Pannenberg, Wolfhart, *Systematic Theology. Volume 3*, övers. Geoffrey W. Bromiley, William B. Eerdmans, Grand Rapids/T&T Clark, Edinburgh, 1998. (Tyskt original utkom 1993).
- Persenius, Ragnar, *Nådens budbärare – om den sakramentala folkkyrkan*, Verbum, Uddevalla 2000.
- Persson, Per Erik, *Att tolka Gud i dag. Debattlinjer i aktuell teologi*, Gleerups, Surte 1970.
- Persson, Per Erik, i "Vägen via Accra till Lima – viktigare vägval och milstolpar" i *Dop, nattvard, ämbete. Den officiella texten från Faith and Order – den s.k. Li-matexten 1982 – jämte introduktion och ekumeniska kommentarer* (BEM), red. Kjell Ove Nilsson, Nordisk Ekumenisk skriftserie 11, Uppsala 1983, s. 65–83.
- Persson, Per Erik, i "Dopet – teologiskt" i *Dopet. Teologiskt, kyrkorättsligt, pastoralt*. Rapport från biskopsmötets teologiska kommission 1983 om dop och kyrkotillhörighet, Verbum, Arlöv 1983, s. 9–39.

- Petersson, Kjell, *Kyrkan, folket och dopet. En studie av barndopet i Svenska kyrkan*, CWK Gleerup, Klippan 1977.
- Petersson, Thorleif, i "Statsbidrag till trossamfund som stöder samhällets värdegrund: ett Religionssociologiskt perspektiv" i *Samfunden och bidragen*, SST-Samarbetsnämnden för statsbidrag till trossamfund, Proprius Förlag AB, Stockholm 2006.
- Petersson, Thorleif, och Esmer, Yilmaz, *Vilka är annorlunda? Om invandrades möte med svensk kultur*, Integrationsverkets rapportserie 2005:03, Norrköping 2005.
- Phillips, L. Edward, *The Ritual Kiss in Early Christian Worship*, Joint Liturgical Studies 36, The Alcuin Club and The Group for Renewal of Worship, Grove Books Limited, Cambridge 1996.
- Pilar Aquino, Maria, *Our Cry for Life. Feminist Theology from Latin America*, translated from the Spanish by Dinah Livingstone, Orbis Books, Maryknoll New York 1993.
- Pollak, Kay, i "Vi är fostrade till att inte tro på oss själva" i IDAG, Svenska Dagbladet, Agneta Lagercrantz, tisdagen den 22 juli 2008, s. 18–19.
- Prenter, Regin, *Spiritus Creator. Studier i Luthers teologi*, Samlerens forlag, Köpenhamn 1946 (1944).
- Rasmusson, Arne, i "Kontextualism och universalism i kristen etik. Varför det är ett falskt alternativ" i *Tro & Liv* 59:3, 2000, s. 4–15.
- Rasmusson, Arne, i "A Century of Swedish Theology" i *Lutheran Quarterly*, 21:2, 2007, s. 125–162.
- Ratzinger, Joseph Cardinal (Pope Benedict XVI) and Habermas, Jürgen, McNeil, B., övers., *Dialectics of Secularization: on Reason and Religion*, Ignatius, San Francisco 2006.
- Rayan, Samuel, i "Holy Spirit" i Virginia Fabella, M.M., R.S. Sugirtharajah (red.), *Dictionary of Third World Theologies*, Orbis Books, Maryknoll 2000, s. 98–99.
- Reimers, Eva, *Dopet som kult och kultur. Bilder av dopet i dopsamtal och föräldraintervjuer*, Verbum, Borås 1995.
- Ricoeur, Paul, *Le conflit des interpretations: Essais d'herméneutique*, Editions du Seuil, Paris 1969.
- Ricoeur, Paul, *The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*, Northwestern University Press, Evanston 1974.
- Root, Michael, och Saarinen, Risto (red.), *Baptism and the Unity of the Church*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids och WCC Publications, Geneva 1998.
- Radford Ruether, Rosemary, *Sexism and God-Talk toward a Feminist Theology*, Beacon Press, Boston 1983.
- Rädda Barnen, *Barnfattigdomen i Sverige. Årsrapport 2007. Sammanfattning av Barns ekonomiska utsatthet i Sverige. Årsrapport 2007 av Tapio Salonen*, Rädda Barnen Stockholm 2008.
- Saarinen, Risto, se Root, Michael
- Sandahl, Bo, *Person, relation och Gud. Konstruktionen av ett relationellt personbegrepp i nutida trinitarisk teologi*, Lunds universitet, KFS i Lund AB, Lund 2004.
- Sandström, Allan, *Mesquel-blommans land. En bok om svältens och hoppets Etiopien*, EFS-förlaget Markaryd 1986.
- Schmemmann, Alexander, *The World as Sacrament*, Darton, Longmann & Todd, London 1966.
- Schmemmann, Alexander, *Av vatten och Ande*, Bokförlaget Pro Veritate, Uppsala 1981.

- Schlink, Edmund, *Die Lehre von der Taufe*, Johannes Stauda Verlag, Kassel 1969.
- Segelberg, Eric, *Masbuta. Studies in the Ritual of the Mandaean Baptism*, Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB, Uppsala 1958.
- Senn, Frank S., *The Witness of the Worshipping Community. Liturgy and the Practice of Evangelism*, Paulist Press, New York/Mahwah 1993.
- Senn, Frank S., *Christian Liturgy. Catholic and Evangelical*, Fortress Press, Minneapolis 1997.
- Sigurdson, Ola, *Karl Barth som den andre*, Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag 1996.
- Sjölin, Ingegerd, *Dopsed i förändring: studier av Örebro pastorat 1710–1910*, Lund University Press, Lund 1999.
- Smith, James K.A., *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, Baker Academic/ Paternoster Press, Grand Rapids/Milton Keyes 2004.
- Spinks, Bryan D., *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism. From the New Testament to the Council of Trient*, Ashgate, Padstow 2006.
- Spinks, Bryan D., *Reformation and Modern Rituals and Theologies of Baptism. From Luther to Contemporary Practices*, Ashgate, Padstow 2006.
- Sporre, Karin, *Att se med andra ögon. Feministiska perspektiv på kunskap i ett mångkulturellt samhälle*, GEM Rapport 5, 2007, Lärarhögskolan i Stockholm, 2007.
- Stauffer, Anita, *On Baptismal Fonts: Ancient and Modern*, Alcuin/GROW, Joint Liturgical Study 29–30, Grove Books, Bramcote/Nottingham 1994.
- Stenmark, Mikael, *Kristnas och muslimers syn på varandras och andras religiösa tro. En religionsfilosofisk analys*, Swedish Science Press, Uppsala 2001, s. 39ff.
- Stenström, Hanna (red.), *Kan vi tro på Gud Fader? Tro & Tanke* 1992:8, Svenska kyrkans forskningsråd, Uppsala 1992.
- Stewart, Benjamin, i "Flooding the Landscape: Luther's Flood Prayer and Baptismal Theology" i *CrossAccent: Journal of the Association of Lutheran Church Musicians*, January 2005, Volume 13, Number 1, 4–14.
- Stinissen, Wilfrid, *Sann människa. En bok om skapelse och helighet*, Libris förlag, Falun 2007.
- Svenska Baptistsamfundets Årsbok 2008*, Åtta45, Solna 2008.
- Svenska Dagbladet Näringsliv* Nr 17, 4–10 maj 2008, s. 8–9.
- Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter*, utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, AB Verbum/Kyrkliga Centralförlaget, Stockholm 1969 (1957, 1944).
- Svenska kyrkans gudstjänst*, band 5, Kyrkliga handlingar, *Statens Offentliga Utredningar* 1981:65, 1968 års kyrkohandbokskommitté, Stockholm 1981.
- Svenska kyrkans gudstjänst*, band 8, Huvudgudstjänster och övriga gudstjänster. Kyrkliga handlingar, *Statens Offentliga Utredningar* 1985:46, 1982 års revisionsgrupp inom 1968 års kyrkohandbokskommitté, Stockholm 1985.
- Svenska kyrkan Lutherhjälpen, Vatten, mat och hunger. Ett material från Lutherhjälpen om vattnets betydelse för att utrota hungern*, Solna 2006.
- Söderblom, Nathan, *Dopet*, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Uppsala 1930.
- Tanner, Kathryn, *God and Creation in Christian Theology. Tyranny or Empowerment?*, Basil Blackwell, Oxford 1988.
- Tashjian, Mesrob, i "The Sacrament of Holy Baptism in the Armenian Apostolic Church" i Thomas F. Best (red.), *Baptism Today. Understanding, Practice, Ecumenical Implications*, Faith and Order Paper No. 207, Liturgical Press, Collegeville 2008, s. 15–21.
- M. Thomas Thangaraj i "Pre-Text, Text and Post-Text: Discovering Biblical Warrant for Inter-Religious Dialogue" i Anantanand Rambachan, A. Rashied Omar

- & M. Thomas Thangaraj i *Hermeneutical Explorations in Dialogue. Essays in Honour of Hans Ucko*, Delhi, ISPCK 2007, s. 42–64.
- The Divine Liturgy of the Armenian Apostolic Holy Church*, Armenian Apostolic Church of America, New York 2008.
- Tillich, Paul, *På vacklande grund*, Diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm 1967 (1948).
- Tillich, Paul, *Troens dynamik*, Munksgaard, Köpenhamn 1970.
- The Anchor Yale Bible Dictionary, red. David Noel Freedman, Yale University Press, Volume 4, 1992.
- The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement*, Faith and Order Paper 198, World Council of Churches, Geneva 2005.
- Theological Dictionary of the New Testament, Gerhard Kittel (red.), övers. Geoffrey W. Bromiley, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1995.
- Thomas ab Aquino, *St. Thomas Aquinas Summa Theologica*, volume IV, transl. by Fathers of the English Dominican Province, Christian Classics, Allen Texas 1981 (1911, rev. 1920, rev. 1948)
- Thunberg, Lars, *Människan och kosmos: Maximos Bekännarens teologiska vision*, Artos Skellefteå 1999.
- Thurian, Max, och Wainwright, Geoffrey (red.), *Baptism and Eucharist. Ecumenical Convergence in Celebration*, Faith and Order Paper No. 117, World Council of Churches/Wm. B. Eerdmans, Geneva/Grand Rapids 1983.
- Tomas Tranströmer. *Dikter*, Mån-pocket/Albert Bonniers förlag, Stockholm 1984.
- Tracy, David, *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology*, Seabury, New York 1975.
- Tracy, David, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, SCM London 1981.
- Tracy, David, *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion and Hope*, Harper & Row, San Fransisco 1987.
- Tracy, David, i ”Theological Method” i Peter C. Hodgson och Robert H. King (red.), *Christian Theology. An Introduction to Its Tradition and Tasks*, Fortress Press, Philadelphia 1986, s. 36–60.
- Trigg, Jonathan D., *Baptism in the Theology of Martin Luther*, Studies in the History of Christian Thought, E.J. Brill, Leiden 1994.
- Ucko, Hans, *Common Roots, New Horizons. Learning about Christian Faith from Dialogue with Jews*, WCC Publications, Geneva 1994.
- Ucko, Hans, *The People and the People of God. Minjung and Dalit Theology in Interaction with Jewish-Christian Dialogue*, LIT Verlag, Münster 2000.
- UNDP, *Sammanfattning av Human Development Report 2006. Bortom bristen på vatten: Makt, fattigdom och den globala vattenkrisen*, UNDP Nordic Office, Kastrop 2006.
- United Nations Children’s Fund (UNICEF), *The State of the World’s Children 2008, Child Survival*, New York, December 2007.
- Uppsala Interfaith Climate Manifesto 2008*, Church of Sweden, Uppsala 2008.
- Vattimo, Gianni, *The End of Modernity. Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*, Polity Press, Cambridge 2002 (1988) (italienska originalet 1985).
- Vattimo, Gianni, *Belief*, övers. Luca D’Isanto och David Webb, Stanford University Press, Stanford 1999.
- Vattimo, Gianni, *After Christianity*, övers. Luca D’Isanto, Columbia University Press, New York 2002.
- Veiteberg, Kari, *Kunsten å framføre gudstjenester. Dåp i Den norske kyrkja*, Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo: Acta Theologica nr. 13, Oslo 2006.

- Vogel, Dwight W., i "Liturgical Theology: A Conceptual Geography" i Dwight W. Vogel, *Primary Sources of Liturgical Theology*, Liturgical Press, Collegeville 2000, s. 3–14.
- Volf, Miroslav, *Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Abingdon Press, Nashville 1996.
- Vägen in i kyrkan. Dop, konfirmation, kommunion – aktuella liturgiska utvecklingslinjer. Svenska kyrkans gudstjänst, 1968 års kyrkohandboks-kommitté, bilaga 3, *Statens offentliga utredningar 1981:66 Kommundepartementet*, Stockholm 1981.
- Ware, Kallistos, i "Tradition and traditions" i Nicholas Lossky, José Miguez Bonino, John Pobee, Tom F. Stransky, Geoffrey Wainwright and Pauline Webb (red.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC Publicatins, Geneva 2002, s. 1143–1148.
- Ware, Timothy, *The Orthodox Church*, Penguin Books, Bungay Suffolk 1967 (1963).
- Ware, Father Kallistos, *The Orthodox Way*, Mowbray, London 1979.
- Water a shared responsibility*, The United Nations World Water Development Report 2, UNESCO/Berghan Books, Paris/New York 2006.
- Wells, Harold, i "The Flesh of God: Christological Implications for an Ecological Vision of the World" i *Toronto Journal of Theology* nr. 15/1, Toronto 1999, s. 51–88.
- Westerlund, Katarina, i "Den normala familjen. Föräldraskap, assisterad befruktning och barnens perspektiv" i Mikael Lindfeldt, Johanna Gustafsson Lundberg (red.), *Kärlekens förändrade landskap. Teologi om samlevnad*, Mölnlycke, Verbum 2009.
- Whitaker, E.C., Third edition edited by Maxwell E. Johnson, *Documents of the Baptistal Liturgy*, SPCK London 2003 (1960).
- White Jr., Lynn, i "The Historical Roots of our Ecological Crisis" i *Science* 155/1967, s. 1203–1207.
- White, R.E.O., *The Biblical Doctrine of Initiation: A Theology of Baptism and Evangelism*, Eerdmans, Grand Rapids 1960.
- Wiles, Maurice, *The remaking of Christian Doctrine*, SCM Press Ltd, London 1975 (1974).
- Wiley, Tawah, *Original Sin. Origins, Developments, Contemporary Meanings*, Paulist Press, New York/Mahwah 2002.
- Wingren, Gustaf, *Skapelsen och lagen*, Gleerups förlag, Lund 1958.
- Wingren, Gustaf, *Evangeliet och kyrkan*, Gleerups förlag, Lund 1960.
- Wingren, Gustaf, *Luther frigiven. Tema med sex variationer*, CWK Gleerup förlag, Lund 1970.
- Wingren, Gustaf, *Människa och kristen. En bok om Irenaeus*, Verbum, Arlov 1983.
- Wingren, Gustaf, *Credo. Den kristna tros- och livsåskådningen*, Artos, Bjärnum 2000 (1995/1974).
- Winkler, Gabriele, *Das Armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. Bis 10. Jahrhunderts* (Winkler Arm), *Orientalia Christiana Analecta* 217, Pont. Institutum Studiorum Orientalum, Rom 1982;
- Winkler, Gabriele, i "The Original Meaning and Implication of the Prebaptismal Anointing" i *Worship* Vol. 52, Number 1, January 1978, s. 24–45.
- Winkler, Gabriele, i "The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and Its Implications" i Maxwell E. Johnson (red.), *Living Water, Sealing Spirit. Readings on Christian Initiation*, The Liturgical Press, Collegeville 1995, s. 58–81.

- Winkler, Gabriele, *Über die Entwicklungsgeschichte des Armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen*, *Orientalia Christiana Analecta* 262, Pontificio Istituto Orientale, Rom 2000.
- Winkler, Gabriele, i "On Angels, Humans, the Holy and its Perversion: Greetings from Faust" i *Studia Liturgica*, Vol. 34, Nr. 1 2004, s. 52–64.
- Wisser't Hooft, W.A., *The Genesis and Formation of the World Council of Churches*, World Council of Churches, Geneva 1982.
- Wong, Eric K.C., i "Was Jesus without Sin? An Inquiry into Jesus' Baptism and the Redaction of the Gospels" i *Asia Journal of Theology* 11:1, 1997, s. 128–139.
- World Water Week in Stockholm August 12–18, 2007, Progress and Prospects on Water: Striving for Sustainability in a Changing World*, Abstract Volume, Stockholm International Water Institute, Stockholm 2007.
- Örtberg, Ulla, i "Dopet – en kort historik" i Karl-Erik Brattgård (red.), *Handbok för dop*, Göteborg 1989, s. 41–53.

Övriga källor:

- Erland Lagerroth i "Sökandet är vårt största äventyr", <http://web.telia.com/~u46211500/Edberg,%20kap.1.htm> 2009-04-03.
- <http://www.katolskakyrkan.se/1/1.0.1.0/24/1/> 2009-06-18.
- Svenska kyrkans statistikdatabas 2008 <http://statistik.svenskakyrkan.se>. 2008-06-18.
- Svenska kyrkans statistikdatabas 2008 <http://statistik.svenskakyrkan.se>
- "Döpta, konfirmerade, vigda och begravda enligt Svenska kyrkans ordning år 1970–2008" <http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?di=23758> 2009-06-18.
- "Döpta, konfirmerade, vigda och begravda enligt Svenska kyrkans ordning år 1970–2008" <http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?di=23758> 2009-06-18.
- Svenska kyrkans statistikdatabas, <http://statistik.svenskakyrkan.se> 2009-06-18.
- Living Planet Report Index 1998*, citerad i Kathy Galloways föredrag "Theology for a Planet and People in Crisis" vid Teologifestivalen 2008, Uppsala universitetsaula, inspelat band 2008-02-01, Stiftskansliet i Uppsala. Jfr Living Planet Report 2006, http://assets.panda.org/downloads/living_planet_report.pdf. 2008-07-25.
- Faith, Sacraments and the Unity of the Church*, Bari, Italy, June 1987, # 49, http://www.prounione.urbe.it/dia-int/o-rc/doc/e_o-rc_04_bari_eng.html 2009-07-02.
- Om nationella minoriteter, <http://www.regeringen.se> 2008-03-20.
- World Values Survey <http://www.worldvaluessurvey.org> 2008-07-25.
- <http://www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/article/1722/inter-religious-youth-gro.html> 2008-08-17.
- Global Footprint Network http://www.footprintnetwork.org/gfn_sub.php?content=national_footprints 2008-05-07.
- Christian Perspectives on Theological Anthropology*, Faith and Order Paper 199, B.52, http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/documents/p2/FO2005_199_en.pdf 2009-06-17
- International Theological Commission, The Hope of Salvation for Infants who die without being baptised http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfait... 2008-09-26.
- Barnkonventionen

Max Weber i "Wissenschaft als Beruf", Vortrag 1922, <http://www.textlog.de/2321.html> 2009-07-22.

Se om säkerhet i 100.000 år hos Svensk Kärnbränslehantering AB i Stockholm, http://www.skb.se/Templates/Standard___22160.aspx 2009-02-25.

Talmanus av miljöminister Andreas Carlgren på Kärnavfallsrådets utfrågning om slutförvar av kärnavfall, <http://www.regeringen.se/sb/d/7448/a/106955> 2009-02-25.

Tillhöriga i Svenska kyrkan av Sveriges befolkning <http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?di=23758&refdi=23673> 2009-07-31.

SCB, Statistiska Central Byrån.

Vad vet vi om flickor som skär sig? Socialstyrelsen, artikelnr 2004-123-41, publicering www.socialstyrelsen.se, december 2004.

Opublicerade källor:

ADO, Alingsåsdopordningen (Agenda "Dopgudstjänst. Dop av barn", förvarad i pärm hos författaren märkt "Dopliturgier. Iakttagelser från dopgudstjänster 2007–2008, AK Hammar").

DL I, II, III, IV, V, VI, VII, förvarade i pärm hos författaren märkt "Dopliturgier. Iakttagelser från dopgudstjänster 2007–2008, AK Hammar."

ADL I, ADL II, förvarade i pärm hos författaren märkt "Dopliturgier. Iakttagelser från dopgudstjänster 2007–2008, AK Hammar."

Brevväxling förvarad i mapp på stiftskansliet i Uppsala "Domkapitel om dopordningar. Brevväxling 2007. AK Hammar".

Box hos författaren "Prästers färdkamrater i dopets kontext. Uppsala stift hösten 2007. AK Hammar".

Direktiv för översyn av *Den svenska kyrkohandboken*. Beslutade av Kyrkostyrelsen 19 april 2006. Bilaga till ärendet KS 2005/0731.

"Liten utredning om eudokeō + Joh 1:34 /HS juni 2009" av Hanna Stenström, opublicerat manus, erhållet i e-post till författaren, 2009-07-01.

Daniel Götschenhjelm, opublicerat manus, "Gustaf Wingrens radioandakter om skapelsen (1974/1975) tolkade genom en ecklesiologisk *universalitas*-modell", Uppsala universitet, Teologiska institutionen, Kyrkovetenskap C2, 15 hp, framlagt i seminarium 2009-01-09.

Tre dokument om dopet, "Dop av barn idag – varför och hur", "Ett dopprojekt i Alingsås", "Byggstenar vid dop av barn", av Margareta Melin, skickade i e-post som bilaga till författaren den 21 april 2008. Se även e-post med bilaga "Byggstenar för dopgudstjänst utformade av Margareta Melin för Alingsås pastorat på initiativ av och i samarbete med Kjell Bengtsson och Christina Lövestam", skickat till Karl-Gunnar Ellverson m.fl. den 31 januari 2006. (Båda e-postbrev med bilagor förvaras i pärm "Dopliturgier. Iakttagelser från dopgudstjänster 2007–2008. AK Hammar" hos författaren.).

Opublicerade minnesanteckningar från Uppsala stift den 20 april 2006 godkända av Karl-Gunnar Ellverson, förvarade i mapp hos författaren, "Dop i Svenska kyrkan. AK Hammar".

E-post från stiftsadjunkt Mikael Pålsson den 16 juni 2009.

E-post från Melanchtonforskaren Timothy Wengert 21 juni 2009.

Anna Karin Hammar, *Transforming Power. Understandings of Power in Feminist Liberation Theologies*, opublicerad teologie licentiatavhandling i systematisk teologi vid Lunds universitet, 10 januari 1994.

Stefan Dartman, *Ett svårtolkat arv. Nya vägar inom arvsyndsteologin*, opublicerad Licentiatavhandling i Tros- och livsåskådningsvetenskap, Vårterminen 1990, Teologiska Institutionen, Uppsala universitet.

Ragnar Holte, opublicerat manus från jubeldoktorsföreläsning vid Uppsala universitet den 28 maj 2009, hos författaren i mapp "Dop i Svenska kyrkan. AK Hammar".

Bilaga 1 Alingsåsdopordningen (ADO)

DOPGUDSTJÄNST

Dop av barn

Inledning

Vi har samlats till dophögtid.

Dopet är ett uttryck för Guds kärlek som är utan villkor.

Av kärlek blev Gud själv människa i världen för att rädda oss från allt som hotar vårt liv och ge oss gemenskap med Gud under mörka och ljusa dagar, i allt som sker, i liv och död.

I denna djupa gemenskap lyfter Gud in oss genom dopet.

Bön av tacksamhet

(Uttalas av en förälder, en fadder eller någon annan i kretsen kring barnet – med dessa eller andra ord)

Vår Gud och Livgivare,

i vördnad för hur livet går vidare

lyfter vi med tacksamhet fram våra barn inför dig och inför alla som samlas här tillsammans med oss.

Med respekt och ömhet vill vi möta barnens behov och själva finna fäste i din nåd och sanning.

Jesus och barnen

Låt oss lyssna till Markus berättelse om hur Jesus såg barnen och talade om dem.

Jesus frågade de tolv: "Vad var det ni talade om på vägen." De teg, för på vägen hade de tvistat om vem av dem som var den störste. Han satte sig ner, kallade på dem och sade: "Om någon vill vara den främste måste han bli den ringaste av alla och allas tjänare." Så tog han ett barn och ställde det framför dem, lade armen om det och sade: "Den som tar emot ett sådant barn i mitt namn, han tar emot mig. Och den som tar emot mig, han tar inte emot mig utan den som har sänt mig."

(Mark. 9:33b – 37)

Folk kom till Jesus med barn för att han skulle röra vid dem. Men lärjungarna visade bort dem. När Jesus såg det blev han förargad och sade: "Låt barnen komma hit till mig och hindra dem inte: Guds rike tillhör sådana som de." Sannerligen, den som inte tar emot Guds rike som ett barn kommer aldrig dit in." Och han tog dem i famnen, lade händerna på dem och välsignade dem.

(Mark 10:13–16)

P. Så vill också vi göra med detta/ dessa barn.

Korstecken

Låt oss höra namnet som ni har gett ert barn.

NN, som ett uttryck för din samhörighet med Jesus Kristus,

den korsfäste och levande,

ta emot korsets tecken

på din + panna

på din + mun

på ditt + hjärta

Jesus Kristus kallar dig

att leva nära honom, och så vara

den du i djupet av ditt väsen är.

Psalm/ sång

Jesus ord om dopet

Låt oss lyssna till Jesu ord om dopet.

De ger uttryck för ett löfte om Jesu närhet

och ett syskonskap över alla gränser.

Jesus sa:

"At mig har getts all makt i himlen och på jorden. Gå därför ut och gör alla folk till lärjungar: döpa dem i Faderns och Sonens och den heliga Andens namn och lär dem att hålla alla de bud jag har gett er. Och jag är med er alla dagar till tidens slut."

(Matt. 28:18–20)

Dopbön

(Vattnet hålls i dopfunten, om det inte skett tidigare)

Levande Gud,
du låter människans liv få sin början i vatten.
Varje varelse på jorden bjuder du vatten
till liv, till rening, till att släcka törst.
Här i dopfunten är vattnet.
Här är du närvarande med din heliga ande
i vattnet som rör vid barnet
i barnet som rörs av vattnet.
Här är i denna stund världens centrum
Tack för att du gör detta vatten till en källa av nåd för NN
och genom detta vatten ger henne
del i Jesu Kristi seger över döden.

Trosbekännelsen

Låt oss tillsammans bekänna den tro som vi döps till i Kristi kyrka:
Vi tror på Gud

Dophandlingen

NN, jag döper dig
i Faderns
och Sonens
och den heliga Andens namn.

Med handen/ händerna på barnets huvud:

Livets Gud uppfyller dig, NN, med sin heliga Ande
och bevarar dig i sin kärlek
i liv och död och evighet.

Barnet lyfts upp

av prästen eller en av de anhöriga:

I ett barn är himmelriket här.
Jesus säger: "Den som tar emot ett sådant barn i mitt namn, tar emot mig."

Dopljuset överlämnas

Genom dopet har NN/ era barn upptagits i Kristi kyrka.
Vi välkomnar honom/ henne/ dem i församlingen
och vill nu överlämna detta/ dessa dopljus.

Dopljuset är en symbol för ljuset som får mörker att vika,
för kärleken som upplöser rädsla och hat,
för livet som segrar över döden.

Jesus sa: "Jag är världens ljus".
Han sa också: "Ni är världens ljus".
Så var inte rädda för mörkret. Var ljus!

Sång:

Mörker är brist på ljus
När ljuset kommer tar mörkret slut.
Så var inte rädd, var inte rädd! Var ljus!

(Doptal)

Förbön

Gud,
barnen är vår framtid, vår oro och vår glädje.
Vi ber för NN.
Tack för detta/dessa barn.
Hjälp oss att i glädje och tillit
ge honom/henne trygghet och närhet.
Ge NN den inre styrka som bär
också i livets svåra stunder
och nåden att vara ljus i en mörk värld.
Vi ber att hon/han ska få växa till i tro,
finna sin väg i livet,
och vara en människa som
tar emot kärlek och ger den vidare.
Låt vår församling vara till stöd och glädje
i livets alla skeden
för NN och hans/hennes familj.
Led henne/honom genom varje dag
i din kärleks ljus,
och för henne/honom en gång
till ditt eviga rike.

Vår Fader...

Välsignelsen

ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS

Uppsala Studies in Faiths and Ideologies
Editor: Carl Reinhold Bråkenhielm

1. Carl Reinhold Bråkenhielm. *Människan i världen. Om filosofi, teologi och etik i våra världsbilder*. 1992. Revised 3rd edition 1994.
2. Alice Sandblom. *La tradition et la Bible chez la femme de la CEZ. Influence de l'ancienne culture et de la pensée biblique dans le maintien d'une certaine conception de la femme au sein de la Communauté évangélique du Zaïre*. 1993.
3. Birgit H. Helander. *Nicolaus Cusanus als Wegbereiter auch der heutigen Ökumene*. 1993.
4. Bertil Kristerson. *Stig Larssons idé- och romanvärld*. 1994.
5. Philip Geister. *Aufhebung zur Eigentlichkeit: zur Problematik kosmologischer Eschatologie in der Theologie Karl Rahners*. 1996.
6. Gösta Wrede. *Origenes om grunderna och målet. Introduktion – Översättning – Kommentar*. 1997.
7. Sven Ingebrand. *Swenske sanger 1536: vår första bevarade evangeliska psalmbok*. 1998.
8. Alf Tergel. *Human rights in cultural and religious traditions*. 1998.
9. Sven-Eric Morhed. *Att förklara det oförklarliga. En livsåskådningsstudie om människors tolkningar av paranormala fenomen i en vetenskaplig tidsålder*. 2000.
10. Katarina Westerlund. *Sammanhangets mening. En empirisk studie av livsåskådningar i föreställningar om genteknik och i berättelser om barnlöshet, assisterad befruktning och adoption*. 2002
11. Carl Reinhold Bråkenhielm and Gunhild Winqvist Hollman (eds.). *The Relevance of Theology: Nathan Söderblom and the Development of an Academic Discipline*. 2002.
12. Mikael Lindfeldt. *Att förstå livsåskådningar: en metateoretisk analys av teologisk livsåskådningsforskning med anknytning till Anders Jeffers ansatser*. 2003.
13. Kenneth Nordgren. *God as Problem and Possibility. A Critical Study of Gordon Kaufman's Thought toward a Spacious Theology*. 2003.
14. Arne Fritzson. *Främlingskap och tillhörighet. David Tracys hermeneutiska teologi och pluralitetens utmaningar*. 2004.
15. Anna T. Höglund. *Inga lätta val. Om riktlinjer och etisk kompetens vid prioriteringar i vården. En studie i empirisk etik*. 2005.
16. Maria Essunger. *Kärlekens möjlighet. Skönlitterär gestaltning och teologisk reflektion hos François Mauriac och Lars Ahlin*. 2005.
17. Lars Hartman, Lina Sjöberg och Mikael Sjöberg (red.). *Vad, hur och varför. Reflektioner om bibelvetenskap. Festskrift till Inger Ljung*. 2006.
18. Johan von Essen. *Om det ideella arbetets betydelse. – en studie om människors livsåskådningar*. 2008.
19. Sofia Cammerin. *Försoningens mellanrum. – en analys av Daphne Hampsons och Rita Nakashima Brocks teologiska tolkningar*. 2008.
20. Ulrika Svalfors. *Andlighetens ordning. En diskursiv läsning av tidskriften Pilgrim*. 2008.
21. Elisabeth Arborelius. *Finns det en klyfta mellan kyrkan och folket? Intervjuer med församlingsbor och präster i Stockholmsområdet*. 2009.
22. Anna Karin Hammar. *Skapelsens mysterium, Skapelsens sakrament. Dopteologi i mötet mellan tradition och situation*. 2009.

The monograph series Uppsala Studies in Faiths and Ideologies is published by the department of Studies in Faiths and Ideologies since 1992. The series was preceded by *Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia* and a list of earlier issues is presented on the web: www.uu.se Studies in Faiths and Ideologies form a broad field of inquiry ranging from studies in Christian doctrine to modern philosophies and non-Christian ideological systems.

Adress

Uppsala University, Department of Studies in Faiths and Ideologies, Box 511,
S-751 20 Uppsala, Sweden