

# Svenskt Gudstjänstliv

ÅRGÅNG 86 / 2011

Dop





# Svenskt Gudstjänstliv

ÅRGÅNG 86 / 2011

Dop

REDAKTÖR Stephan Borgehammar

Eberhard Harbsmeier · Ragnar Holte · Ulrik Josefsson  
Sven-Åke Selander · Bengt Stolt · Kristina Torin

# Laurentius Petri Sällskapet för svenskt gudstjänstliv

## ABONNEMANG PÅ ÅRSBOKEN SVENSKT GUDSTJÄNSTLIV

Det finns två typer av abonnemang

- 1 Medlemmar i Laurentius Petri Sällskapet för svenskt gudstjänstliv (LPS) erhåller årsboken som medlemsförmån samt meddelanden om sällskapets övriga verksamhet. Nya medlemmar är välkomna. Medlemsavgiften för 2011 är 150 kr. För medlemmar utanför Sverige tillkommer extra distributionskostnader. Inbetalning görs till sällskapets plusgirokonto 17 13 72-6. Kassaförvaltare är kyrkokantor Ing-Mari Johansson, Box 3193, 531 03 Vinninga. Tel.: 0510-50637.  
E-postadress: [ingmarij@spray.se](mailto:ingmarij@spray.se)
- 2 Abonnemang på enbart årsboken kostar 140 kr för 2011. För abonnenter utanför Sverige tillkommer extra distributionskostnader. Avgiften sätts in på årsbokens plusgirokonto 42 68 84-3, Svenskt Gudstjänstliv. Ekonomiansvarig för årsboken är professor Ragnar Holte, Magnus Stenbocksgatan 3, 222 24 Lund. Tel.: 046-151408.  
E-postadress: [ragnar.holte@tele2.se](mailto:ragnar.holte@tele2.se)

Laurentius Petri Sällskapet för svenskt gudstjänstliv (LPS)

Organisationsnummer 89 47 00-7822

Ordförande: TD Anna J Evertsson, Floravägen 31, 291 43 Kristianstad.

Tel.: 044-76967

Laurentius Petri Sällskapet bildades 1941. Dess årsbok har till uppgift att presentera, diskutera och föra ut forskning och utvecklingsarbete inom följande områden:

Liturgi

Kyrkokonst

Kyrkomusik

Predikan

Årsboken ges ut med ekonomiskt stöd från Vetenskapsrådet samt Samfundet Pro Fide et Christianismo (Kyrkoherde Nils Henrikssons Stiftelse).

© Artos & Norma bokförlag, 2011

© Laurentius Petri Sällskapet och författarna 2011

Tryck Lasertryck, Stockholm 2011

Grafisk form Magnus Åkerlund

ISSN 1101-7937

[www.artos.se](http://www.artos.se)

	Förord
7	STEPHAN BORGEHAMMAR
	Det kristna dopet – och finns det någon arvsynd?
11	RAGNAR HOLTE
	Dopets innebörd i Svenska kyrkan. En studie av förhållandet mellan lärodokument och aktuellt informationsmaterial
33	KRISTINA TORIN
	Doppraxis i samtida svensk baptism
57	ULRIK JOSEFSSON
	Doppsalmer i Svenska kyrkan. Om tro, dopbarn och föräldrar
81	SVEN-ÅKE SELANDER
	Dåb og dåbsoplæring i et dansk perspektiv
115	EBERHARD HARBSMEIER
	Dopaltaret
137	BENGT STOLT
153	Recensioner



# Förord

---

STEPHAN BERGEHAMMAR

Dopet debatteras. Behövs det? Vad betyder det? Kan det ibland vara rätt att vägra döpa? Bör dop ske i huvudgudstjänsten? Hur kan dopundervisningen bäst utformas?

Frågorna är många och visar dopets aktualitet. I min roll som akademisk lärare får jag ofta handleda uppsatser om dop. Teman som nyligen har varit på tapeten är bruket av dopträd, som raskt sprider sig inom Svenska kyrkan, och faddrarnas faktiska funktion. I kyrkomötet väcks regelbundet frågan om man måste vara döpt för att få ta emot nattvarden. I Kyrkans tidning har arvsyndsläran och befrielsebönen diskuterats. Svenska kyrkans handboks-kommitté förbereder ett reviderat dopritual. Artiklarna i denna årsbok speglar olika aspekter av den pågående debatten.

Vårt omslag knyter an till en annan tid med andra frågor och prioriteringar. Dalby kyrkas dopfunt är från mitten av 1100-talet. Kristendomen var då väl etablerad i Norden men församlings- och kyrkobygge pågick ännu för fullt. Dopet framställdes i text, bild och rit som den kristna existensens fundament.

Den bastanta Dalbyfuntens centrala motiv är Jesu dop – men dess budskap handlar inte om historien utan om här och nu. Den uppmärksamme noterar att Johannes inte döper, han pekar på Jesus med en gest som säger: ”Där är Guds lamm som tar bort världens synd” (Joh. 1:29). Runt cuppans kant löper en inskrift i rimmad hexameter:

Iam res declarat quid quondam significarat  
In cruce productus Christi de vulnere fluctus.

Orden kan tolkas på följande vis, i ett försök till svensk orimrad vers:

Här är den verklighet som en gång blev bebådad  
När på korset en ström ur Kristi sår framvällde.

Vattnet som rann ur såret i Kristi sida (Joh. 19:34) är alltså ett tecken som pekar mot en framtida fullbordan. Det visar att försoning ägt rum och att delaktighet av försoningen ges i dopets vatten. Frälsningens verklighet, det livgivande vattnet, finns i funten här och nu.

Med ett sådant tänkande är det inte underligt att de majestätiska romanska dopfuntarna till att börja med placerades på ett podium centralt i kyrkorummet. Först kring år 1300 flyttades de till en plats nära kyrkans ingång. Denna flyttning, liksom flyttningen till koret i början av 1600-talet, hänger samman med djupgående förändringar i spiritualitet och pastoral praxis.

Flyttningarna visar att dopet är en levande praxis som varierar och förhandlas. Hela tiden behåller dock dopet sin centrala ställning i kyrkolivet, vilket framgår av att funtarnas skiftande placering nästan alltid är framträdande. Det framgår också av den stora omsorg som ägnas dopets gestaltning och av det rikliga bruket av symboler i samband med dop.

Symbolerna på Dalby kyrkas dopfunt, vilka är betydligt fler och mer komplicerade än vad som har kunnat antydast här, är måhända svårtillgängliga för en modern människa. Men ännu används funten. Ännu bildar den med sitt bildspråk och sin blotta existens en brygga mellan då och nu, säger *Här* är den verklighet ...

\* \* \*

Folke Bohlin har meddelat att han lämnar redaktionskommittén för Svenskt Gudstjänstliv efter jämnt 50 års tjänstgöring. Han började i redaktionen 1962 som representant för Laurentius Petri Sällskapet. 1968 tog han över som redaktör, en post han innehade till 1985. Under den perioden såg han bland annat till att Svenskt Gudstjänstliv fick ett 50-årsregister (1976) samt införde ordningen med temanummer. Efter 1985 har han fortsatt som synnerligen aktiv medlem av redaktionen till sin själv pensionering från uppdraget i våras. Att redogöra



för Folkes insatser under en period som spänner över nästan hela min livstid är omöjligt för mig, att framföra ett tillräckligt tack likaså. Måtte ett gott arbete, väl utfört, vara honom nog.

Som ersättare för Folke Bohlin har organisten och doktoranden i systematisk teologi Jonas Lundblad invalts i redaktionskommittén. Vi hälsar honom varmt välkommen och önskar honom en lika lång och tillfredsställande gärning som Folkes!

*Stephan Borgehammar*



# Det kristna dopet

## – och finns det någon arvsynd?

---

RAGNAR HOLTE

### Inledning

Det kristna dopets ställning och innebörd är föremål för aktuell debatt inom Svenska kyrkan. Inom Skara stift har domkapitlet givit Alingsås församling tillstånd att bruka en alternativ dopliturgi; den har en tydlig udd riktad mot gällande kyrkohandboks så kallade befrielsebön och dess eventuellt underförstådda arvsyndslära. Anna Karin Hammars doktorsavhandling 2009 om ”dopteologi i mötet mellan tradition och situation”<sup>1</sup> öppnar vida och delvis nya perspektiv, och här finns ett uttalat ifrågasättande av traditionell arvsyndslära. Avhandlingen blev i *Svenskt Gudstjänstliv* 2010 föremål för en kunnig och synpunktsrik recension av Cristina Grenholm.

”Det är dags att göra upp med arvsyn den” krävde Hammar mer kategoriskt i *Kyrkans tidning* nr 1/2010. Bland de reaktioner detta väckte förtjänar två skribenter särskild uppmärksamhet. Eva-Lotta Grantén, forskare inom ett aktuellt projekt om luthersk teologi och etik, hävdade i nr 3/2010 att läran om arvsyn den behöver kritiskt granskas och revideras men inte avskaffas. Bengt Hägglund, eminent kännare av luthersk teologisk tradition, hävdade i nr 5/2010 däremot att arvsyndsläran som den formulerats av Melanchthon i Augsburgska bekännelsen 1530 alltfört har giltighet.

Vid teologiska institutionen i Lund har 2009–10 två utmärkta examensarbeten om dopet framlagts inom teologie kandidatkurs. Det ena (ej publicerat), framlagt av Per Frostensson inom systematisk teologi, handlar just om befrielsebönen i Kyrkohandboken 1986, insatt i ett teologihistoriskt perspektiv. Det andra, framlagt av Kristina Torin inom

---

<sup>1</sup> Hammar 2009. Alingsåsliturgin återges här s. 145 f.

praktisk teologi, har rubricerats *Nyttan med dopet*. Det återges i nedkortad gestalt på annan plats i denna volym. Hennes grundliga genomgång av de ställen i Nya testamentet som handlar om dopet har befriat mig från uppgiften att göra en lika fyllig inventering. Särskilt värdefulla är hennes jämförelser mellan dels pastorala presentationer av dopet inom Svenska kyrkan, dels utsagorna i dess officiella lärodokument.

Frågor kring dop och eventuell arvsynd avhandlas givetvis också inom andra kyrkor, vilket inte minst Hammars undersökning vittnar om. Inom en årsboksartikels begränsade omfång har det dock inte varit möjligt att vidga diskussionsmaterialet i en sådan riktning. Däremot ser jag som en huvuduppgift att lyfta fram och analysera det nytestamentliga och teologihistoriska material som utgör viktigaste bakgrund till den pågående diskussionen inom Svenska kyrkan.

### Dopet i Nya testamentet

Låt oss starta med Nya testamentet. Det dop som förrättades av Johannes Döparen – omvittnat i alla fyra evangelierna – utgör tveklöst en förebild för det kristna dopet. Han var verksam i öknen i trakten kring floden Jordan och ”förkunnade syndernas förlåtelse genom omvändelse och dop” (Mark.1:4, Luk. 3:3). Det tycks ha varit en utpräglad etisk förkunnelse: Johannes skrädde inte orden när det gällde att utpeka och fördöma beteenden som gick ut på att förtrycka och utsuga medmänniskor. Genom att låta döpa sig i Jordan kunde man få synderna förlåtna, men bara under förutsättning att man var villig ändra sitt beteende. Enligt texterna hänvisar Johannes emellertid också till ”en som är starkare” än han själv (nämligen Jesus): ”Jag har döpt er med vatten, han ska döpa er med helig ande” (Mark. 1:7).

När Jesus senare framträder och påbörjar sin verksamhet manar också han till omvändelse, men budskapet har en annan accent: ”Tiden är inne, Guds rike är nära. Omvänd er och tro på budskapet [evangeliet]” (Mark. 1:15). Huvudpoängen ligger här på gudsríkets ankomst. Syndernas förlåtelse nämns inte uttryckligen här men visar sig ha avgörande betydelse i Jesu många möten med människor. Matteus, ensam bland evangelisterna, tillskriver redan Johannes Dö-

paren ett budskap om gudsrikets närhet: ”Omvänd er. Himmelriket är nära” (Matt. 3:2; denne evangelist använder genomgående termen ’himmelriket’ i stället för ’Guds rike’). Hur än därmed förhåller sig får Jesu budskap om gudsriket en djupare innebörd än det kan ha haft hos Johannes. Som våra bibelforskare brukar framhålla präglas Jesu förkunnelse om gudsriket av en spänning mellan något redan nu närvarande och något framtida: Guds rike ska en gång bryta in synligt och fullkomligt, men redan nu är riket fördolt närvarande i Jesu person och i människors liv i tron på honom. I Frostenssons examensarbete heter det träffande: ”Johannesdopet var ett omvändelsesdop, en *förberedelse* för det kommande gudsriket. Det kristna dopet uppfattades däremot som ett *införande* i gudsriket.”<sup>2</sup> Ja, redan det personliga mötet med Jesus har upplevts som ett sådant införande och har kanske uppfattats som det ’dop med helig ande’ som Johannes hade talat om – för något kristet dop i vatten hade ännu inte blivit fast etablerat (se Kristina Torin om utvecklingen).

Situationen ändras helt efter den avslutande påskens dramatiska händelser och pingstens andeutgjutelse. Det som då växer fram är ett kristet dop i vatten *och* ande. På flera ställen i Apostlagärningarna talas om dop ’i Jesu namn’, men det för framtiden avgörande blir den så kallade missionsbefallningen i Matt. 28: 18–20 enligt vilken dopet ska ske med treenighetsformeln ”i Faderns och Sonens och den heliga Andens namn”.

En nyckelpunkt i relationen mellan Johannesdopet och det kristna dopet är att Jesus själv insisterade på att bli döpt av Johannes. Enligt evangeliernas skildring sänkte sig då den heliga Anden ner över honom i form av en duva, och från himlen hördes Gud Faderns röst betyga: ”Du är min älskade son, [...] min utvalde” (Mark. 1:11). Treenighetsaspekten finns alltså med från början, vilket starkt understryks i Hammars undersökning.<sup>3</sup> Hon betonar också starkt bilden av dopet som pånyttfödelse, framställd bland annat i Jesu samtal med Nikodemus i Joh. 3:5: ”Sannerligen, [...] den som inte blir född av vatten

---

<sup>2</sup> Frostensson 2009, s. 8.

<sup>3</sup> Hammar 2009, s. 133 ff., 161 ff.

och ande kan inte komma in i Guds rike.” Hon uppskattar särskilt att här ges utrymme för den feminina aspekten av dopvattnet som symbol för fostervattnet, vilket för henne blir till en positiv kontrast mot Paulus (mer manliga?) utsaga i Rom. 6:3 ff. om dopet som en vigning till att dagligen dö och uppstå med Kristus.<sup>4</sup> Hon tycks här förbise att Jesus själv betecknat sitt förestående lidande och död som ett dop: ”Jag har ett dop som jag måste döpas med, och jag våndas innan det är över” (Luk. 12:50). Likaså i Jesu dräpande replik till de båda lärjungar som ville göra anspråk på hedersplatserna bredvid honom i den kommande härligheten: ”Kan ni dricka den bägare som jag dricker eller döpas med det dop som jag döps med?”, efter deras troskyldiga jakande svar följt av en försäkran att just detta måste även de genomgå. (Mark. 10:38 f.)

För Gustaf Wingren ger dessa Jesus-ord tillsammans med Paulus-ordet den djupaste innebörden av det kristna dopet, en innebörd som enligt honom lätt går förlorad genom de kyrkliga dopakternas vackra yttre form: ”Dophandlingen pekar bakåt på en död som skedde en gång för alla, nere i ett djup av destruktion, och pekar samtidigt framåt mot den döptes egen död, som – också den – i förväg förnimmes som en olycka men som i själva verket icke kan skada människan. Både i bakåtpekandet och i framåtpekandet talar dopet om samma realitet, det eviga livet.”<sup>5</sup> Det gäller därför att ”återgå till att kalla det en gång skedda, alltså händelsen på Golgata, för dopet – och just i bestämd form, Dopet.”<sup>6</sup> Sammanställer man de nytestamentliga utsagorna framstår alltså dopet i Jordan som Jesu invigning till den livsgärning som leder fram till och kulminerar i korsdödens dop, ur vilket han lyfts in i uppståndelselivet. Hela proceduren bildar vidare mönstret för varje lärjunges dop. Det förefaller därför inte motiverat att med Hammar spela ut de olika aspekterna mot varandra. Och, som Torin framhåller (se hennes uppsats i denna volym): ”Vatten är en mycket rik symbol i sig själv. Vatten är livsnödvändigt men också livsfarligt”, och båda aspekterna är rikligt företrädade i Bibelns symbolspråk:

---

4 Hammar 2009, s. 141 ff., 159 ff.

5 Wingren 1974, s. 173 f.

6 Wingren 1974, s. 175.

”Dopfunten är alltså både grav och livmoder där dopkandidaten dör och föds på nytt genom ’vatten och ande’ och på så vis kan få del i Guds rike.”

När Jesu eget dop (i dess dubbla bemärkelse!) får bilda utgångspunkten framstår alltså det kristna dopet som ett dop i Jesu efterföljd. Talet om dopet som pånyttfödelse erinrar främst om själva dopakten, talet om att dagligen dö och uppstå med Kristus däremot om att leva i sitt dop och se fram emot målet för livsvandringen som i Joh. 3:5 uttrycks som att ”komma in i Guds rike”. Själva huvudpoängen med kristen tro som framställd i Nya testamentet är ju att det riket har man som döpt och troende redan under jordelivet fördolt tillgång till, men det är först efter jordelivet som man får full tillgång till det. Det hela är alltså tänkt att utmynna i en slutgiltig fysisk död följt av en återuppståndelse = slutgiltig pånyttfödelse till ett nytt liv, ett evigt liv.

### Vuxendop och barndop

Påfallande är att såväl i skildringar av doppraxis som i teologiska tolkningar av dopets innebörd är det i Nya testamentet dop av vuxna människor som avses, människor som gör upp med allt som i deras dit-tillsvarande liv framstår som förkastligt och missriktat. De har under intryck av Jesu lärjungars förkunnelse velat ge sitt liv en ny inriktning: de har ’omvänt sig’ och ’bekänt sina synder’, de har fått förlåtelse och mottagit dopet som en bekräftelse härpå. Detta har känts som att bildligt talat ’dö bort’ från sitt tidigare liv, som att ’födas på nytt’ till ett liv i Jesu efterföljd, ett liv i kärlek till Gud och medmänniskorna. Själva talet om dopet som att födas på nytt blir begripligt endast mot denna bakgrund.

Samtidigt omtalas på flera ställen i Apostlagärningarna (se Torin) att hela familjer låter döpa sig, och ju mer kristen tro vinner utbredning och småningom kommer att prägla hela samhällen, desto mer utvecklas praxis till att barndopet blir det normala. Men förvånansvärt lite görs för att revidera dopritualen så att den bättre passar den nya situationen. För vad har ett nyfött barn att dö bort ifrån för att födas på nytt, och vilka synder har det begått som måste förlåtas? I

stället ändras teologin för att den gamla ritualen ska bli tillämplig i det nya läget. Inom den västra delen av kristenheten har som bekant standardlösningen varit att säga att barndopet behövs för att befria barnet från arvsyndens skuld. Både katoliker och lutheraner har där följt den för dem gemensamme lärofadern Augustinus varom mera nedan. Men under 1900-talet växer nya tankar fram.

Inom den nutida Svenska kyrkan har Einar Billings uppslag att se barndopet som ett uttryck för Guds förekommande nåd fått starkt gensvar och satt sin prägel på de dopordningar som antagits för 1900-talets kyrkohandböcker. Anna Karin Hammar går delvis nya vägar genom att rubricera sin avhandling *Skapelsens mysterium, Skapelsens sakrament*. När man i traditionell teologi skilt mellan skapelse och frälsning har dopet betraktats som första steget i frälsningsordningen, med uppgift att utgöra botemedel för den fallna skapelsen. Hos Hammar blir skapelse och dop knutna samman som uttryck för Guds kärlek. Vid barndopet tackar man för barnet som en frukt av Guds skapelseunder, nedkallar Guds välsignelse över det och ber om en god framtida livsutveckling för det.

### Arvsyndsläran och barndopet: Nya testamentet

Finns det någon antydning om arvsynd i Jesu förkunnelse sådan vi möter den i de fyra evangelierna? Jag har gått igenom samtliga ställen där orden synd, synda, syndare, syndig, och skuld, skyldig förekommer i yttranden som tillskrivs Jesus och kan konstatera att det genomgående rör sig om konkreta synder begångna av olika personer: inte i något fall talas om någon ärvd synd eller skuld. En speciellt intressant text är Joh. 9 om hur Jesus botar en man som var född blind. I v. 34 tillskriver faktiskt fariséerna, men ingalunda Jesus, den blindfödde ärvd synd: ”Du föddes syndig alltigenom”. Även lärjungarna är i v. 2 inne på liknande spår: ”Rabbi, vem har syndat, han själv eller hans föräldrar, eftersom han föddes blind?” Jesus avvisar i v. 3 hela frågeställningen: ”Varken han eller hans föräldrar har syndat, men Guds gärningar skulle uppenbaras på honom.”

Så har vi förstås de texter där Jesus välsignar barn och ställer fram



dem som föredömen. Mest känd är väl Mark. 10:13–16 som ingår i Svenska kyrkans dopritual – väl motiverat även om texten inte handlar om dop. Man ska förstås akta sig för alltför idylliserande tolkningar av dessa texter: när Jesus i sin undervisning tillspetsat ställer fram oväntade individer som föredömen gäller det alltid i något speciellt avseende och avser ingen generell helgonförklaring. Men i ljuset av vad ovan framhävts om omvändelse, nyfödelse och ingång i Guds rike är v. 18:3 i textens Matteus-version särskilt slående: ”Sannerligen: om ni inte omvänder er och blir som barnen kommer ni aldrig in i himmelriket.”

Bengt Hägglund skriver i sitt debattinlägg att arvsyndsläran ”till sitt ursprung bygger [...] på det som sägs i tredje kapitlet i första Mosebok. Där [...] ges under bildens form en psykologiskt lysande beskrivning av hur frestelsen möter människan och hur synden uppstår. Att detta sedan tillämpas på människosläktet i dess helhet beror på det som aposteln Paulus säger i Rom. 5.”<sup>7</sup> Hägglund åberopar alltså inga Jesus-ord; låt oss nu se vad det är Paulus säger: ”Genom en enda människa kom synden in i världen, och genom synden döden, och så nådde döden alla människor därför att de alla syndade. [...] Om alla dog genom en endas överträdelse, så har nu alla fått del av Guds överflödande nåd, nådegåvan som bestod i en enda människa, Jesus Kristus.” (Rom. 5:12 ff.)

Att detta är en svärigenomskådlig text kan väl alla vara ense om. Jesus, en faktisk historisk person, parallellställs och kontrasteras mot skapelsemytens Adam – det är en första svårighet, även om man väljer att se Adam som en symbol för mänskligheten i stort. En andra svårighet är att förstå vad som menas med att Adams synd har fått döden som konsekvens. Vad avses här med död – att människan från början var befriad från lekamlig död? Säkert inte, för enligt den skapelsemyt som Paulus tolkar drevs de första människorna ut ur paradiset innan de hade hunnit äta frukterna från livets träd, varigenom de skulle ha levt för alltid (1 Mos. 3:22). Död är tydligen för Paulus snarare förlust av en livskvalitet: att sakna tillgång till det gudsrrike och eviga liv som

---

7 Hägglund 2010.

Jesus i sin förkunnelse framställt som framtida i sin fullkomning men ändå möjliga att redan i detta livet få preliminär tillgång till. Det finns ytterligare problem med texten, men jag stannar vid att konstatera att den faktiskt inte talar om någon ärvd synd eller skuld vilket så ofta påstås. Det som ärvs från Adam är tydligen en stark *benägenhet* att synda, så stark att den inte i alla lägen kan motstås. I den meningen kan det sägas att ”alla dog genom en endas överträdelse”. Samtidigt görs varje individ bara ansvarig för sitt eget handlande. Det heter ju att döden ”nådde [...] alla människor därför att de alla syndade”.

Jag tillåter mig att här infoga ett citat ur boken *Människan och Gud* som jag tillsammans med två kollegor författat: ”Den förste Adam [...] är hela mänskligheten, sedd i en enskild människas gestalt. Genesisberättelsen om syndafallet försöker att i mytens form förklara hur synden kommit till, och vilka villkor som därför gäller för alla människor och varje enskild människa. Denna syn på Adam som förkroppsligande och förebildande hela mänskligheten blir förvanskad, om man börjar tala om en från Adam till hans efterkommande ’ärvd’ skuld. Det är inte så att Adam som individ i ett historiskt förgånget har begått en överträdelse, som medför individuell skuld och ansvar för hans efterkommande. Paulus konstaterade ju i vårt tidigare citat (5:12), att döden nådde alla människor ’därför att de alla syndade’. Som människor är vi på en gång individer med personlig skuld för det orätta vi gjort och indragna i ett överindividuellt sammanhang av destruktion och ondska.”<sup>8</sup>

Detta överindividuella sammanhang av destruktion och ondska betonas starkt i Gustaf Wingrens *Credo*, där ’skapelse’ och ’destruktion’ utgör två huvudord. Skapelse, liv och godhet står emot destruktion, död (i den paulinska meningen) och ondska. Om båda sägs att de ’sker nu’. Men det finns också ett sammanhang bakåt. Att vi enligt Bibeln alla ’är i Adam’ innebär: ”Jag är mer än jag. I mig verkar alla föregående generationer, jag övertar upplagrad förstörelse redan innan jag själv bestämmer mig för någon handling.” Arvsynd? Ordet tycks inte förekomma i boken; i ämnesregistret saknas det, och vid ordet ’synd’

---

<sup>8</sup> Hemberg, Holte & Jeffner 1982, s. 131.

hänvisas just till 'destruktion'! En betydande förtjänst med Wingrens bok är just att han undviker slitna ord ur det religiösa språket. Något stöd för tanken på individuellt ärvd skuld ges inte, Wingrens tal om destruktionen rör sig på ett annat plan. Och det är enligt honom just i destruktionen som det varsnas vad skapelse och godhet innebär.<sup>9</sup>

### Arvsyndsläran och barndopet: Teologihistorien

Kyrkofadern Augustinus är den egentlige skaparen av arvsyndsläran, eller rättare läran om en ursynd (*peccatum originale*) som från de första människorna överförs till alla senare generationer av människor. Den grundläggande texten för honom är just Rom. 5:12 ff.

Jag återger här hur han utlägger den i en av sina predikningar. I ordagrann översättning från den latinska texten lyder hans utgångscitat: "Ty genom den första människan kom synden in i denna världen, och genom synden döden, och så övergick den till alla människor." Uppseendeväckande nog klipper han här av citatet och utelämnar därmed helt de viktiga slutorden "därför att de alla syndade." Därmed uppstår det felaktiga intrycket att det enligt texten är Adams *synd* som övergår till alla människor; det Paulus säger är ju att *döden* nådde alla "därför att de alla syndade". Augustinus konkluderar: "Däri genom har även spädbarnet skuld; barnet har ännu inte begått men har ärvt synd (*inde est et parvulus reus; peccatum nondum fecit, sed traxit*). Augustinus fortsätter med att framhålla att räddningen för mänskligheten kom genom Frälsaren född av Jungfrun: "Alltså inte kommen genom en makes och en makas begärelse (*concupiscentia*), nej inte genom ett sådant begärelsens band [...] 'Den heliga Anden skall komma över dig', de orden riktades till en jungfru uppfylld av brinnande tro, inte av köttets heta begärelse."<sup>10</sup> På ett annat ställe säger Augustinus uttryckligen att dopet är en Guds gåva given som botemedel mot den ärvda ursynen.<sup>11</sup> Det är uppenbart att han här har avlägsnat sig betydligt

---

<sup>9</sup> Wingren 1974, s. 35 ff., 40 ff.

<sup>10</sup> Augustinus, *Sermo 153*, cap. 11,14.

<sup>11</sup> Augustinus, *Enchiridion*, cap. 64: "[...] baptismatis munere, quod contra peccatum originale donatum est [...]"

från den nytestamentliga dopteologin med dess primära inriktning på vuxendopet.<sup>12</sup>

Som Hägglund framhåller har det genom teologihistorien förekommit en rad olika tolkningar av arvsyndsläran. En från Augustinus ärvd huvudterm gemensam för katoliker och lutheraner är just *concupiscentia*, (den onda) begärelsen, men dess innebörd har tolkats mycket olika. Dess tillämpning på äktenskapligt umgänge godtas till exempel inte av Thomas av Aquino, än mindre av Luther. Hos alla är det primärt fråga om en förvänd viljeinriktning. Den äldre Augustinus betonade för övrigt starkt att kroppen är en Guds goda skapelse och att äktenskap och barnalstring är enligt Guds vilja, och han återkallade en rad tidiga mer negativa uttalanden men tycks ändå aldrig ha släppt tanken att om barn hade alstrats redan i paradiset skulle det ha skett utan sexuell åtrå. Själva ursynen vilade dock på ett viljebeslut att inte längre lyda Guds vilja och var därmed en produkt av människans högre själsförmögenheter, men den medförde att både den rätta relationen till medmänniskorna och förmågan att rätt styra kroppen skadades.

---

12 Jag själv ägnade mig i min ungdom åt ett flerårigt grundligt studium av Augustinus tänkande, och för mig står det klart att hans arvsyndslära utgör en frukt av den asketiska religions- och filosofiuppfattning som växte fram i hans möte med tre olika asketiska traditioner: manikeismen, nyplatonismen och tidig kristen asketism. Augustinus väcktes vid 19 år till ett religiöst-filosofiskt sanningssökande med slutmål att nå fram till ett skådande av Gud-Sanningen, men enligt hans övertygelse förutsatte detta en asketisk livsstil med total sexuell avhållsamhet som han inte var i stånd till. Detta fyllde honom med ett självförakt som först tolv år senare utmynnade i ett religiöst genombrott. I en ny miljö präglad av biskop Ambrosius mer filosofiskt inriktade kristendomstolkning fick han under studiet av en Plotinos-text en mystisk upplevelse med ett momentant gudsskådande. Vid samma tid kom han att läsa skildringar av en rad kända personers omvändelse till kristen asketism och fick därigenom äntligen kraft att själv välja en celibatär livsstil. Detta är den faktiska innebörden av hans berömda omvändelse, vilken ledde till att han lät döpa sig av Ambrosius. – Efter sin omvändelse och sitt dop var Augustinus starkt förväntansfull om att genom filosofiskt studium och asketisk livsföring kunna nå fram till mer varaktiga stunder av gudsskådande men drabbades snart av frustration då detta inte inträffade. I det läget började han fördjupa sig i Paulusbreven och tog starkt intryck av deras utsagor om en kamp mellan kött och ande som inte ens i intensivt troende människors liv upphör förrän vid livets slut. Inte ens hans eget val av en celibatär livsstil hjälpte alltså ända fram. Hans konklusion blev att vägen till bestående gudsskådande i detta livet för alltid var stängd genom att Adams ursynd gått i arv till alla senare generationer. – Jfr Holte 1958, s. 269–271.

När Luther utlägger dopet i Stora katekesen betonar han att det vilar på Guds befallning och instiftelse och att ”dess gagn, gåva och verkan” bäst angivits i Kristi eget ord Mark. 16:16 ”Den som tror och blir döpt ska bli frälst (salig)”. Frågan om verkligen även barnen tror och blir rätt döpta besvarar han genom att hänvisa till Kristi ”eget verk, i det Gud bland dem som blivit så döpta helgat många och givit dem den helige Ande”. Han ställer sig inte främmande till att det hos barnen kan finnas ett mottagande som skulle kunna utgöra en primitiv form av tro, men han betonar framför allt att dopet spänner över hela det kristna livet, och att det räcker att tron tillkommer i den takt och grad som barnets utveckling medger.<sup>13</sup>

Arvsyndens nämns inte direkt men är säkert underförstådd när Luther säger att

dopets kraft och verkan [...] består [...] 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 inte är något annat än ett dagligt dop, en gång påbegynt och sedan ständigt fortsatt. [...] Vad är då den gamla människan? Hon är [...] oss medfödd från Adam, hon är fallen för vrede, hat, avund, okyskhet, girighet, lättja, högfärd, otro [...] När vi kommer in i Kristi rike bör sådant dagligen avta, så att vi blir ständigt mer milda, tåliga och saktmodiga samt alltmer dämpar otro, girighet, hat, avund och högfärd.<sup>14</sup>

Det är påfallande vilken pedagogiskt öppen framställning Luther här ger, egentligen ingenting som inte skulle kunna vara direkt tillämpbart även i nutid. Framför allt fastslås här inget definitivt om arvsynd eller arvskuld, vad som sägs är helt förenligt med den tolkning jag ovan gjorde av Rom. 5:12 ff: att det enbart är en *benägenhet* att synda som går i arv. Enligt min uppfattning kontrasterar Luthers framställning här på ett mycket positivt sätt mot Melanchthons en-

---

<sup>13</sup> Luthers Stora katekes, s. 475, 478.

<sup>14</sup> Luthers Stora katekes, s. 481.

ligt Hägglund ”geniala sammanfattning i Augsburgska bekännelsens artikel 2”<sup>15</sup> om arvsynden:

Vidare lär de [de evangeliska församlingarna] att efter Adams fall alla människor som fötts på naturligt sätt föds 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 inte föds på nytt genom dopet och den helige Ande.<sup>16</sup>

Detta är enligt min mening en alldeles hårresande text. Bokstavligt tolkad fördöms här späda barn för att de saknar en rad uppfattningar och attityder som är fysiskt och psykiskt omöjliga att ha på deras utvecklingsstadium. Det är som att rikta till barnen det ovan citerade Jesus-ordet Matt. 18:3 vänt i sin motsats: ”Sannerligen: om ni inte omvänder er och blir som de vuxna kommer ni aldrig in i himmelriket.”

Till Melanchthons försvar må väl anföras att Augsburgska bekännelsen tillkom i en tillspetsad historisk situation: lutheranerna stod anklagade för kätteri och riskerade att straffas med livets förlust. Melanchthon var angelägen att framhålla de punkter i vilka de evangeliska höll fast vid den traditionella läran (dit hörde läran om arvsynden) samtidigt som den centrala nyansatsen, främst i läran om rättfärdiggörelsen, kom till klart uttryck. I fråga om arvsynden använde sig väl här snarast av i tiden gängse uttryckssätt. Jag vill uttryckligen framhålla att jag inte anser det föreligga några motsättningar i sak mellan Luther och Melanchthon i synen på arvsynden. Skillnaden mellan de här återgivna citaten beror främst på att när Luther skriver sin Stora katekes är situationen helt annorlunda; givetvis står pastorala hänsyn i förgrunden. Ett problem som rätt ofta kunde dyka upp var föräldrars oro när spädbarn avled odöpta. Blev de då förtappade på grund av arvsyndens skuld? Luther tar inte

---

<sup>15</sup> Hägglund 2010.

<sup>16</sup> Augsburgska bekännelsen, s. 57.

upp problemet i katekesen men har senare flera gånger behandlat det, och Hammar har via tysk Lutherforskning fått fram flera uttalanden av honom, bland annat följande: ”Gud kan saliggöra även utan dop, och vi tror inte att barn blir fördömda som på grund av föräldrars försumlighet eller andra olyckliga omständigheter inte blivit döpta.”<sup>17</sup>

## Dopteologi och dopliturgi

Både Billing och Hammar har enligt min mening mycket att ge för en aktuell teologi om dopet, speciellt barndopet, och för teologins avspiegling i dopliturgin. Jag har ovan också framhävt Wingrens insats, även om han bara mer kortfattat har behandlat dopet. Mer tveksam är jag till vad Grantén i ett par artiklar avslöjat om sin pågående undersökning om arvsynd och dop. Att hon vill ta hänsyn till förändrad världsbild och till modern evolutionsteori m. m. är ju positivt, men hennes sätt att föra in dem i sina resonemang om arvsynden ger i varje fall inte mig någon ökad klarhet. Framför allt har jag hittills inte sett henne göra en klar skillnad mellan ärvd synd, ärvd skuld och ärvd *benägenhet* att synda. Mitt intryck är att det enbart är det sistnämnda hon räknar med, men i så fall kan jag inte förstå varför det tycks vara så viktigt för henne att behålla benämningen arvsynd. Detta är bara ägnat att skapa oklarhet och missförstånd.<sup>18</sup>

Enligt min mening är det en tillräcklig startpunkt att konstatera att människan så långt tillbaka i historien vi kan överblicka hennes utveckling uppvisat en dubbel tendens: å ena sidan en social, uppbyggande tendens med benägenhet för vänskap, samarbete, hjälpsamhet, altruism, fred, kanske rentav äkta nästankärlek, å andra sidan en social, destruktiv tendens med benägenhet för fientlighet, isolationism, mobbning, förtryck, förstörelselusta, krig, egoism. Godhet och ondskan står här emot varandra som två renodlade möjligheter. Utifrån kristen skapelsetro får den sociala tendensen stöd av gudstron som också ger kraft att bekämpa den asociala tendensen. Det är denna ge-

<sup>17</sup> Luther, *Ein Trost den Weibern*, s. 202–208.

<sup>18</sup> Grantén 2010. Jfr Grantén 2008 och min kritik i Holte 2009, s. 203 f.

nom hela livet pågående kamp som man i klassisk teologi velat fånga i två termer som dels talar om en ursprunglig godhet eller rättfärdighet, *justitia originalis*, vilken utgör människans egentliga bestämmelse, å andra sidan en ursprunglig ondska eller ursynd, *peccatum originale*, som alltför ofta fått prägla hennes liv. Grundtanken är riktig men utförs orimligt när huvudpoängen blir den påstådda ärvda skulden. Egenskaper som ärvs kommer ju i första hand från föräldrarna. Pondera att två föräldrar är döpta och varmt troende och lever i daglig syndaförlåtelse: ändå ärver deras barn skuld som medför evig förtappelse? En skuld ärvd inte från föräldrarna utan från den mytiske urfadern Adam? – och från den lika mytiska urmodern Eva, som dock oftast glöms bort i sammanhanget?

Både *benägenheten* för godhet och *benägenheten* för ondska går i arv men är för sin utveckling också i hög grad beroende av miljö, och det är högst individuellt i vilken grad de omsätts i konkret handlande och vilkendera tendensen som blir den dominerande. Spädbarnet som bärs fram till dopet är i båda hänseendena ännu ett oskrivet blad och därmed utan skuld, men barndopet bör självfallet betraktas som ett led i strävandet att främja en positiv livsutveckling för barnet, och då är en framtidsinriktad befrielsebön med sikte på den ännu slumrande destruktiva *benägenheten* hos barnet ett välmotiverat inslag. Nu gällande handboks version av bönen bör bearbetas i denna riktning, men att helt slopa bönen så som sker i Alingsåsliturgin ger ett alltför idylliserande resultat.<sup>19</sup>

Hammar har ett intressant resonemang om att vi inte ärver skuld men ärver ansvar. ”Vi ärver en situation som ställer oss inför ansvar i förhållande till vad andra människor har handlat och verkställt före oss. [...] Därmed talar samtidsrummet om behovet av en *arvsansvarighet* snarare än om arvsynd.”<sup>20</sup> I sin recension av Hammars bok ställer sig Grenholm skeptisk till resonemanget: ”Den som förutsätts vara beredd att ta ansvar måste även räkna med att brista i detta. Innebär inte detta också i vart fall potentiell skuld? Och är det mindre tungt

---

19 Alingsåsdopordningen finns inte utgiven men återges hos Hammar 2009, s. 245 f.  
20 Hammar 2009, s. 188 ff.



att se barnets beredskap till 'ansvar för helheten' (s. 189) än dess del i mänsklighetens bortvändhet från Gud?"<sup>21</sup>

Själv måste jag här ställa frågan: vad har detta resonemang med barndopet att göra? Att spädbarnet skulle ärva ansvar när det ännu är oförmöget att ta något som helst ansvar är lika orimligt som när Melanchthon låter det ärva skuld för bristande tro etc. För en vuxen som döps eller försöker leva i det dop han/hon fick som spädbarn ställer sig saken förstås helt annorlunda. Men här är det upp till varje individ att finna en livsväg som ger honom/henne inte något abstrakt 'ansvar för helheten' men kanske en positiv uppgift inom någon liten liten del av den. Betoningen av mänsklighetens inklusive kristenhetens globala ansvar även för missförhållanden som orsakats av tidigare generationer är viktig och självklar och kan väcka individer till heroiska insatser men kan för den lilla människan få närmast förlamande effekter. Jag kommer osökt att tänka på Luthers kloka rekommendation till vanliga kristna som undrar över trons konsekvenser för livet: öppna dina ögon och öron för dina medmänniskors behov och "gör vad tillfället ger vid handen!"<sup>22</sup>

Som ovan framhållits har Einar Billings teologiska reflektioner kring barndopet haft avgörande betydelse för dopfrågans behandling teologiskt och liturgiskt inom Svenska kyrkan från 1900-talet och framåt. Med sin eminenta teologihistoriska kunskap kunde han leta fram klassiska teologiska facktermer och tänkesätt som understödde en mer öppen förståelse av relationen mellan dop och frälsning än den som kommit till uttryck i Augsburgska bekännelsens ovan kommenterade artikel 2. Hammar har letat fram en notis om dopet av Billing i ett så oväntat sammanhang som i det på sin tid mycket spridda uppslagsverket *Nordisk familjebok*.<sup>23</sup> Där framhåller han att den lutherska kyrkan håller fast vid dopet som nödvändigt för frälsningen endast i den meningen att det utgör det genom Kristi instiftelse givna medlet för det grundläggande införandet i kyrkans livsgemenskap. Men vad gäller den enskilde tillämpar den de gamla satserna *Non privatio sed*

---

21 Grenholm 2010, s.169 f.

22 Luther (1520) 1964, s.22.

23 Billing 1907; Hammar 2009, s.178 f.

*contemptus sacramenti damnat* samt *Necessitas sacramenti non est absoluta sed ordinata*. Den första säger att inte avsaknaden av, endast föraktet för sakramentet medför fördömelse – den drabbar alltså inte odöpta barn eller personer som inte upptäckt den kristna frälsningsvägen. Den andra säger att sakramentens nödvändighet inte är absolut men (av Kristus) instiftad. Båda deviserna har förekommit i reformations-tidens diskussioner och kan eventuellt vara av ännu äldre datum.

De båda deviserna kan väl historiskt sett närmast förstås som försök att undvika påtagligt brutala konsekvenser av arvsyndsläran men inte som ett uppgivande av läran som sådan. (Hammar hade ju för övrigt hittat flera Luther-citat som går i liknande riktning, se ovan.) Vad Billing gör är att använda de anförda satserna i en mer djupgående korrigerande av den traderade läran om dop och arvsynd. Det gör han genom att kombinera dem med begreppet *gratia praeveniens*, 'den förekommande nåden', en terminologi skapad av Augustinus och från såväl katolsk som evangelisk teologi väl känd som innebärande en markering av att kontakten mellan Gud och människa alltid startar med ett gudomligt initiativ. Ett nytt skickligt grepp var att låta terminologins självklara tillämpning på barndopet kombineras med ett avståndstagande från läran att barndopets främsta uppgift är att befria från arvsyndens skuld.

En huvudangelägenhet för Hammar är att å ena sidan framhäva dopets stora betydelse och den rika symbolik som är förknippad med det, å andra sidan avvisa en exkluderande tolkning genom vilken dopet och livet i kyrkans gemenskap blir den enda vägen till frälsning. Hon för där vidare uppslag från både Billing och Wingren, från den senare framför allt betoningen av att gudshandlandet i världen inte är begränsat till kristenheten utan omfattar hela skapelsen. Originellt för Hammar är härvid att framställa dopet som 'skapelsens sakrament', vilket blivit henne möjligt genom att överta Wingrens breda användning av termerna skapelse och destruktion. Fast i den mån detta grepp är ägnat att försvaga en kristocentrisk tolkning av dopet har det förvisso inget stöd från Wingren. Hammar gör ett omfattande bruk av bibelord från både Gamla och Nya testamentet och får i många fall fram intressanta aspekter, men stundtals kan resultatet bli något

bisarrt. Som när hon vill se det hon kallar det noakidiska förbundet (Guds förbund med Noa i slutet av syndafloedsmyten, 1 Mos. 9) som ett exempel på icke-exkluderande syn på frälsningen.<sup>24</sup> Poängen ligger då för henne i att inte bara människan utan även alla djurarter tas upp i arken och blir föremål för Guds fortsatta beskydd. Men om man betänker att det enligt berättelsen bara var en enda familj och ett enda par av varje djurslag som räddades medan den stora majoriteten av alla levande arter drabbades av Guds vrede och dog drunkningsdöden framstår berättelsen som allt annat än icke-exkluderande.

Arbete pågår för att ge Svenska kyrkan en ny kyrkohandbok med gudstjänstordningar, och då blir även en översyn av dopliturgierna aktuell. Jag ser inte som min uppgift att här ge några detaljförslag, men två huvudönskemål vill jag föra fram.

1. Vuxendop blir allt vanligare inom Svenska kyrkan; enligt statistik som Hammar anför är Svenska kyrkan klart ledande bland svenska kyrkosamfund inkl. baptistiska sådana i fråga om antalet vuxendop per år.<sup>25</sup> Jag anser att det borde göras större skillnad mellan barndops- och vuxendopsliturgierna än enligt nuvarande handbok, där den enda väsentliga skillnaden är att evangeliet om Jesus och barnen utesluts vid vuxendop. I Nya testamentet är vuxendop aktuellt förknippat med omvändelse och syndaförlåtelse, liturgin borde inledas med något sådant moment, medan barndopsritualen däremot inte bör innehålla någon bön om aktuell förlåtelse av 'syndens skuld'. Ändå gäller givetvis även för barndopet den nicenska trosbekännelsens ord om "ett enda dop, till syndernas förlåtelse"; dopförbundet omspanner ju nämligen hela kristenlivet. Guds förekommande nåd som ytterst motiverar barndopet innesluter självklart förlåtelsens möjlighet.

2. Alingsåsritualens bönematerial är i flera fall stilistiskt överlägset kyrkohandbokens, men som redan sagts blir totalverkan av ritualen alltför idylliserande, och i det avseendet bör gällande ordning snarare förstärkas genom konkretiseringar av de farligheter som det uppväxande släktet kan råka ut för. En befrielsebön är enligt min mening ett

---

<sup>24</sup> Hammar 2009, s. 164 ff.

<sup>25</sup> Hammar 2009, s.1 not 1.

måste, men den bör i barndopsritualen göras klart framtidsinriktad och där även åberopa löftet om framtida förlåtelse.<sup>26</sup>

## Summary

### *Christian Baptism – and is there any Original Sin?*

The traditional doctrine of original sin is currently being debated in the Church of Sweden, together with reflections of this doctrine in the baptismal liturgy. Specifically, the prayer of liberation in the rite of baptism – a modern form of the exorcism – has been called into question.

If we study baptism in the New Testament, we find that John the Baptist emphasised ethics and conversion. His baptism was a preparation for the Kingdom of God that was to come. With Jesus, the Kingdom of God arrives and baptism becomes the entrance to it. At the same time, the Kingdom remains hidden in the person of Jesus. His life forms a pattern which his disciples are called to participate in. His baptism in the Jordan inaugurates his ministry, which culminates in his death and resurrection. Similarly, his disciples are ‘born again’ in the act of baptism; live lives of participation in the Kingdom of God, which may be described as daily ‘dying and rising with Christ’; and in a final rebirth following their physical death enter fully into the Kingdom.

It is important to note that the New Testament only deals with adult baptism. The adults who are baptised have repented and confessed their sins. Their ‘rebirth’ is easily understood as a ‘death’ to a previous life and the beginning of a new one. As time passed, however, it became normal to baptise children; and even though infants have no previous life to die away from, or sins to be forgiven, the ritual with its expressions of sin and repentance remained unaltered. Instead,

---

<sup>26</sup> Per Frostenssons examensarbete från 2009, *Befrielsebönen i HB 1986*, är värdefullt både genom den historiska bakgrund han ger till bönen i fråga och den enkät han genomfört för att få veta hur präster i Svenska kyrkan idag förhåller sig till den. Av 875 tillfrågade hade 641 svarat. Resultatet uppvisar inte något utbredd missnöje med bönen. 92 % har uppgett att de använder bönen, 8 % ger den en alternativ formulering, ingen utelämnar bönen helt.

theology was adapted to fit the ritual: baptism was said to be needed in order to free the infant from the guilt of original sin.

No thought of inherited sin or guilt can be traced in the teaching of Jesus. Paul's words in Rom. 5 about how sin entered the world "through one single man", which then led to death for everyone, are hard to interpret. Nevertheless, it is clear that he does not speak of any inherited sin or guilt, but rather of an inherited propensity to commit sin as well as of a participation in sinful humanity. The Swedish theologian Gustaf Wingren translated this as "inheriting a store of destruction".

The Western doctrine of original sin was first formulated by St. Augustine. Augustine and his followers, such as Thomas Aquinas and Martin Luther, emphasised that original sin involves a deprivation of the will. When speaking of baptism, Luther stressed its connection with faith, which may be present in rudimentary form in the infant. The effect of baptism is, according to Luther, a constant 'killing of Adam' and a concomitant 'resurrection of the new man' accompanied by a growth in faith. Luther's thought contrasts favourably with Melancthon's in Article 2 of the Augsburg Confession. The idea expressed there, that infants deserve damnation for being unable to fear and trust God, is horrifying. Although Luther, too, formally subscribed to this view, he elsewhere said that he did not believe that children who died before baptism due to unfortunate accidents would be damned.

We need to distinguish between inherited sin, inherited guilt and an inherited propensity to commit sin. Throughout history, humans have shown a double tendency: a social, constructive one that at times deserves to be called love of neighbour, and an asocial, destructive one. Classical theology speaks of *iustitia originalis* and *peccatum originale*. Both propensities are inherited but they are also highly dependent on the environment in which the individual lives and develops. Infant baptism should be seen as a means of furthering the infant's positive development. This would motivate the inclusion in the ritual of a prayer not of present but of future liberation from sin and destructiveness.

Einar Billing, the Swedish theologian and bishop, saw baptism above all as an expression of prevenient grace. His reflexions tended to a more open understanding within the Lutheran tradition of the relation between baptism and salvation. He did not give up the doctrine of original sin but suggested that the purpose of infant baptism was primarily to administer grace and to provide entry into the shared life of the Church.

In a recent doctoral dissertation, Anna Karin Hammar suggests the alternative of seeing baptism as a first step in the liberation of creation: it would then be a rite of thanksgiving for the infant as a fruit of creation, an act of blessing and of prayer. Further, she wishes to replace the idea of inherited sin with the idea of an inherited responsibility for the common human situation. My question is: what does either of these have to do with infant baptism? A new-born child cannot take responsibility, any more than it can be held accountable for its lack of knowledge and of faith. When an adult is baptised responsibility may be emphasised, but it should then be formulated as something individual and manageable, not as an abstract responsibility for the total human situation. Equally unconvincing is Hammar's attempt to formulate a more inclusive view of salvation by connecting baptism to the covenant of Noah. After all, the majority of all living beings were killed in the Flood.

Work on a new Handbook for the Church of Sweden is in progress. Since it involves revision of the baptismal liturgies I wish to present two major desiderata: (1) A greater distinction between the rites for infant and adult baptism. In the New Testament, adult baptism is always connected with repentance and forgiveness. While the rite for adult baptism should begin in a way that expresses this, the rite for infant baptism should only express the future possibility of forgiveness. (2) The current prayer of liberation cannot simply be removed without a serious loss of substance. On the contrary, the rite needs to be specific about the dangers involved in human life. In the rite for infant baptism, however, this prayer should point to the future and invoke the promise of future forgiveness.

## Källor och litteratur

- Alingsåsdopordningen, en dopordning brukad inom Svenska kyrkan med auktorisation av Skara domkapitel. Ej utgiven, men återgiven i Hammar 2009, s. 245 f.
- Augsburgska bekännelsen (1530), sv. övers. i *Svenska kyrkans bekännelseskrifter*, 6:e uppl., Stockholm 2005, s. 53–90.
- Augustinus, *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*. Corpus Christianorum. Series Latina 46. Turnhout 1969. Svenska översättningar: (1) *Enchiridion. En kort handbok om tro, hopp och kärlek*. Öfv. från latinet af O. V. Lemke. Stockholm 1887. (2) *Handbok och Ensliga samtal med Gud*. Övers. från latinet. Stockholm 1705 [ny uppl. Falun 1844, Stockholm 1864, 1890 och 1978].
- Augustinus, *Sermo 153* [predikan över Rom. 7]. *Sermones in Epistolas apostolicas* 1. Corpus Christianorum. Series Latina, 41 Ba. Turnhout 2008.
- Billing, Einar, 1907, ”Dop”. *Nordisk Familjebok*, 2:a uppl., bd VI. Stockholm, sp. 725–729.
- Den svenska kyrkohandboken*, del I, antagen för Svenska kyrkan 1986. Stockholm 1987.
- Frostensson, Per, 2009, *Befrielsebönen i HB 1986*. Examensarbete i praktisk teologi vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet.
- Grantén, Eva-Lotta, 2008, ”Med synd född eller helt perfekt?” E. Gerle (red.), *Luther som utmaning*. Stockholm, s. 135 ff.
- Grantén, Eva-Lotta, 2010, ”Granska läran om arvsynden kritiskt”. *Kyrkans Tidning* nr 3.
- Grenholm, Cristina, 2010, Rec. av A. K. Hammar, Skapelsens mysterium, Skapelsens sakrament. *Svenskt Gudstjänstliv* 85, s. 165 ff.
- Hammar, Anna Karin, 2009, *Skapelsens mysterium, Skapelsens sakrament. Dopteologi i mötet mellan tradition och situation*. Diss. AUU, Uppsala Studies in Faiths and Ideologies, 22. Uppsala.
- Hammar, Anna Karin, 2010, ”Det är dags att göra upp med arvsynden”. *Kyrkans Tidning* nr 1.
- Hemberg, Jarl; Holte, Ragnar & Jeffner, Anders, 1982, *Människan och Gud. En kristen teologi*. Lund.
- Holte, Ragnar, 1958, *Beatitudo och sapientia. Augustinus och de antika filosofskolornas diskussion om människans livsmål*. Diss. Uppsala.
- Holte, Ragnar, 2008, Rec. av bl.a. E. Gerle (red.), Luther som utmaning. *Svenskt Gudstjänstliv* 84, s. 197 ff.
- Hägglund, Bengt, 2010, ”Kan man numera tala om arvsynden?” *Kyrkans Tidning* nr 5.
- Luther, Martin, 1520 (1964), *Om goda gärningar* [*Von guten Werken*], övers. Sigfrid von Engeström, bearb. Frithiof Dahlby. *Lutherskrifter i urval*, 3. Stockholm 1964.
- Luthers Stora katekes, 1529 (2005), sv. övers. i *Svenska kyrkans bekännelseskrifter*, 6:e uppl. Stockholm, s. 379–495.

Luther, Martin, *Ein Trost den Weibern, welchen es ungerade gegangen ist mit Kindergebären*, med inledning av K. Drescher. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 53. Weimar 1920, s. 202–208.

Torin, Kristina, 2010, *Nyttan med dopet. En undersökning av Svenska kyrkans motiveringar till varför en människa bör döpas*. Examensarbete i praktisk teologi vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet. (Bearbetad version i föreliggande volym: ”Dopets innebörd i Svenska kyrkan”.)

Wingren, Gustaf, 1974, *Credo. Den kristna tros- och livsåskådningen*. Lund.



# Dopets innebörd i Svenska kyrkan

## *En studie av förhållandet mellan lärodokument och aktuellt informationsmaterial<sup>1</sup>*

---

KRISTINA TORIN

### Inledning

Dopfrekvensen sjunker i Svenska kyrkan. Många församlingar känner ett behov av att marknadsföra dopet på ett annat sätt än tidigare. Det finns därmed en hel del material från kyrkan som riktar sig till nyblivna föräldrar för att understryka värdet i att döpa sina barn. Vad ger det här materialet för bild av dopet? Vilka effekter sägs dopet ha? Finns det någon eller några effekter som Svenska kyrkan betonar mer än andra?

När jag sökte svaren på dessa frågor märkte jag att Svenska kyrkan uttalar sig på olika sätt i olika sammanhang. Inte minst finns en tydlig skillnad mellan officiella texter av lärokaraktär och texter som så att säga marknadsför dopet till vanliga nutidsmäniskor. Jag blev intresserad av denna skillnad och har därför undersökt (a) vilka effekter som dopet har enligt de lärodokument som är grundläggande för Svenska kyrkan och (b) vilken nytta dopet sägs medföra i populärt hållna texter riktade främst till spädbarnsföräldrar. För att besvara (a) har jag använt mig av sådana texter som nämns som grundläggande för Svenska Kyrkans tro, bekännelse och lära i Kyrkoordningen (KO) 1 kap., 1 §. För att besvara (b) har jag undersökt domkyrkoförsamlingarnas hemsidor samt de brev dessa församlingar skickar till nyblivna föräldrar.

Det är inte alltid lätt att skilja mellan specifika effekter av dopet och övriga motiveringar för att hålla dopgudstjänst. I undersökningen

---

<sup>1</sup> Artikeln är en bearbetning av mitt examensarbete vid Centrum för teologi och religionsvetenskap i Lund, vårterminen 2010: "Nytta med dopet – En undersökning av Svenska kyrkans motiveringar till varför en människa bör döpas".

tas även sådant upp som i traditionell mening inte kan anses tillhöra dopets verkningar. Därför låter jag effekterna och motiveringarna representeras av nyckelbegrepp som jag sedan lyfter fram till diskussion.

## Svenska kyrkans lära om dopet

Vi börjar med att göra nedslag i de texter som varit viktiga för utvecklingen av den dopsyn och den dopritual som är aktuella i Svenska kyrkan idag. Redovisningen följer i stort den ordning i vilken KO 1 kap., 1 § och Svenska kyrkans bekännelsekrifter tar upp de olika texterna. KO tar upp ett flertal dokument på vilka Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära vilar. Dock har inte alla samma vikt för den här artikelns syfte och en del blir därför utelämnade.<sup>2</sup> Bibeln, de tre gammalkyrkliga bekännelserna och den augsburgska bekännelsen är basala texter i sammanhanget. Jag valde också att studera augsburgska bekännelsens apologi på grund av dess nära anslutning till augsburgska bekännelsen. Även Luthers båda katekeser har betytt mycket för Svenska kyrkans dopsyn. Den sista satsen i KO:s första paragraf talar om ”bejakade dokument”. Dessa är inte specificerade men det förutsätts i KO:s kapitel 18 att Svenska kyrkans gudstjänstböcker uttrycker kyrkans tro, bekännelse och lära. Därför är det viktigt för artikelns syfte att även studera dessa.

### *Bibeln*

I Nya testamentet finns det framför allt två centrala texter om dopet. Den ena texten handlar om Jesu dop i Jordan (Mark 1:9–11 m. par.) och den andra är den så kallade dop- och missionsbefallningen i Matt 28. Jesu eget dop tillsammans med uppmaningen om att döpa bildar bakgrunden till det dop som sedan dess har utförts i kristenheten.

---

<sup>2</sup> Jag valde bort några dokument som jag inte ansåg tillförde något till undersökningen: Schmalkaldiska artiklarna behandlar inte specifikt dopets effekter utan talar till största del om dopets icke-magiska verkan. Artikelnen om påvens makt och överhöghet faller även den på att dess innehåll inte behandlar dopet eller dopets effekter.

Naturligtvis har det kristna dopet fått näring från andra religiösa bad, framför allt judiska reningsbad och från Johannesdopet, men det är en fråga för en annan undersökning. Aidan Kavanagh menar att det talas om tre olika sorters dop i NT<sup>3</sup>. För det första är det Jesu eget dop i Jordan av Johannes, ett dop som är unikt på det sättet att ingen av de andra människor som kom till Johannes för att döpas med omvändelsesdopet blev gudomligt erkända som Messias och Guds tjänare. Jesu dop är heller inte helt likt det kristna dopet vilket i sin tur är ett svar på det ”totalt frälsande händelseförlopp som sätts i rörelse i och med Jesu dop”<sup>4</sup>. Den andra sortens dop är de som utförs av Jesus<sup>5</sup> och hans lärjungar *före* påskhändelserna. Dessa dop var varken judiska bad, Johannesdop eller kristna dop utan dop ”i lydnad mot den messianska förkunnelsen, med det messianska handlandet som fälttecken och i förväntan inför den messianska befrielsen”<sup>6</sup>. Den tredje sortens dop är de som utförs *efter* påskhändelserna. Dessa dop består av flera handlingar som hänger samman med varandra: evangeliet om Jesus Kristus predikas, evangeliet blir trott, dop i vatten och/eller Helig Ande sker och slutligen blir den döpte del i en gemenskap som ”deltog troget i apostlarnas undervisning och den inbördes hjälpen, i brödbrytandet och bönerna”<sup>7</sup>.

Det finns ett antal passager i NT som alluderar till själva dop-handlingen. Dessa pekar framför allt på hur de tidigaste dopen dels utfördes i Jesu namn (se t.ex. Apg 8:16, Apg 19:5) och dels framför allt var dop av vuxna. Det senare är inte särskilt märkligt med tanke på att kristendomen ännu befann sig i en missionssituation. Först när många vuxna var döpta fanns det familjer som ville att deras barn också skulle döpas.<sup>8</sup> Därför är också dopritualet i mångt och mycket

---

3 Kavanagh 1978, s. 12–23.

4 Beasley-Murray 1972, s. 64.

5 De synoptiska evangelierna säger inget om att Jesus ska ha utfört dop. Joh 3:22 säger att Jesus döpte i Judeen medan Joh 4:2 hävdar att det bara var lärjungarna som döpte, förvisso auktoriserade av Jesus.

6 Beasley-Murray 1972, s. 72.

7 Apg 2:42.

8 Det finns fyra berättelser om hur hela hushåll blir döpta: 1 Kor 1:16, Apg 16:15, Apg 16: 33 och Apg 18:8. *Oikos* är grekiska för ”hus” eller ”hushåll” och innefattar alla som bor i huset: fria män, kvinnor, barn och slavar.

präglat av vuxendopet. De tidigaste dopen utfördes också i direkt anslutning till bekännelsen av Kristus istället för, som senare kom att bli tradition, att dopet föregicks av en kortare eller längre förberedelsestid, ett katekumenat.

De symboler och bilder som i Bibeln förknippas med dopet är närmast oändliga i antal. Det är många gånger svårt att skilja ut en bild från en annan eftersom de ofta går in i varandra. Till att börja med är vatten en mycket rik symbol i sig själv. Vatten är livsnödvändigt men det är också livsfarligt. Bibeln berättar om kaosvattnen i skapelsens början som Gud bemästrar (1 Mos 1, Ps 136:6), om vattnen som dränker jorden men samtidigt bär upp Noas ark (1 Mos 6–8, 1 Petr 3:20–21), om Sävhavet som delar sig för israeliterna men dränker egyptierna (2 Mos 14, jfr 1 Kor 10) och om hur judarna ska rena sig med bad i vatten för att kunna träda fram inför Herren (t.ex. 3 Mos 14:8–9, 3 Mos 15–16). Även Jesus bemästrar vattenmassorna (Mark 6:48–51), han talar om sig själv som givare av levande vatten (Joh 4:10) och enligt Johannesevangeliet strömmar vatten (och blod) från Jesu sida när soldaterna sticker honom i sidan med en lans (Joh 19:34). Det sista exemplet brukar ses som en bild för hur sakramenten flyter fram ur Jesu kropp: ”hädanefter är det möjligt ‘att bli född av vatten och ande’ (Joh 3:5) för att komma in i Guds rike”<sup>9</sup>.

Symbolerna och bilderna uttrycker olika effekter som dopet har. Den ursprungliga ritens att helt nedsänka dopkandidaten i vattnet symboliserar hur hon/han dör och begravs med Kristus för att sedan uppstå (Rom 6:4) ur vattnet igen som en ny skapelse (2 Kor 5:17, Gal 6:15). Dopfunten är alltså både grav och livmoder<sup>10</sup> där dopkandidaten dör och föds på nytt genom ”vatten och ande” och på så vis kan få del i Guds rike (Joh 3:5). Dopfunten är också en bild för Jordanfloden där Jesus döptes och över vilken israeliterna tågade för att få komma in i det utlovade landet vilket i sin tur symboliserar Guds rike för den döpte. ”Dopet innebär initiation in i Guds nya rike av vilket kyrkan är en koloni på jorden.”<sup>11</sup> Alla döpta döps in i samma kropp och får

---

<sup>9</sup> *Katolska Kyrkans Katekes*, s. 349.

<sup>10</sup> White 1993, s. 22.

<sup>11</sup> White 1993, s. 17.

dricka av samma Ande (1 Kor 12:13) och hör därför samman med varandra i en och samma kyrka, som delarna i en människokropp (1 Kor 12:12–31). Genom att dela Kristi död och uppståndelse, genom att ikläda sig Kristus (Gal 3:27), delar den döpte också hans liv och gärning. Den döpte blir liksom Kristus en helig präst, Guds barn och arvinge (Gal 3:26–4:7). Döpet kan också kallas upplysning eftersom den döpte tagit emot Ordet, det vill säga ”det sanna ljuset, som ger alla människor ljus” (Joh 1:9). Den döpte blir själv världens ljus (Matt 5:14) och ljusets barn (1 Thess 5:5, Ef 5:8). Enligt flera passager i NT ger döpet dessutom syndernas förlåtelse. I Apg 2:38 utlovar Petrus syndernas förlåtelse om människorna låter döpa sig. I Ef 1:7 talar Paulus om hur Jesu blod har gett människorna förlåtelse. I Romarbrevet och 1 Korinthierbrevet talar Paulus om hur synden och döden kommit in i världen genom en enda människa (Adam) och hur dessa nu har besegrats genom en enda människas rättfärdighet (Jesus Kristus).<sup>12</sup>

Fem effekter framträder tydligt i de nytestamentliga texterna: döpet ger gemenskap med Kristus (Rom 6:3), döpet ger gemenskap med Kristi kropp (dvs. kyrkan, 1 Kor 12, Gal 3:28), den döpte får del av Helig Ande (Apg 2:38, Mark 1:10 m. par.), döpet förmedlar syndernas förlåtelse (Apg 2:38, Apg 22:16, Heb 10:22) och den döpte föds på nytt (Tit 3:5, Joh 3:5).<sup>13</sup>

Flera av de ovan angivna bibelställena finns med som förslag på läsningar, både vid barndop och dop av unga och vuxna, i den nuvarande svenska kyrkohandboken (HB 1986). Dessutom läses vid barndop alltid texten om ”Jesus och barnen”, det vill säga Mark 10:13–16. Denna text kan vara ett sätt att motivera dop av barn som ännu är för små för att kunna leva upp till Mark 16:16, som Luther hänvisar till som en anledning att döpa människor: ”Den som tror och blir döpt skall räddas, men den som inte tror skall bli dömd.” Luther själv hävdade bestämt att barn blev döpta på riktigt och hänvisade till alla de människor som blivit döpta som barn och som uppenbarligen fått Andens gåva.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Rom 5:15–21, 1 Kor 15:22.

<sup>13</sup> White 1993, s. 21f.

<sup>14</sup> Luther 1999, s. 144.

### *De tre huvudsymbola*

De tre gammalkyrkliga bekännelserna ska enligt KO sammanfatta de bibliska texterna. De apostoliska och athanasianska trosbekännelserna nämner inte dopet specifikt vilket däremot den nicenska bekännelsen gör: ”Jag bekänner ett enda dop, till syndernas förlåtelse.” Dess syftning är tydlig: dopets effekt är att synder blir förlåtna.

#### *Augsburgska bekännelsen (CA) och dess apologi*

Enligt CA är dopet nödvändigt för saligheten, det ger syndernas förlåtelse och Guds nåd även till små barn. Apologin vill säga samma sak men använder fler ord och ägnar många av dessa till att argumentera för barn dopet: ”Därför är det nödvändigt att döpa de små barnen för att löftet om frälsningen må komma dem till del, i enlighet med Kristi befallning: döpen alla folk. Liksom frälsningen i detta ord tillbjudes alla, så tillbjudes också dopet åt alla, män, kvinnor, barn och spädbarn. Härav följer tydligt, att barnen böra döpas, ty frälsningen tillbjudes tillsammans med dopet.”<sup>15</sup> Dopets effekter är tydliga även här: syndernas förlåtelse och Guds nåd som gåva, i apologin sammanfattade med ordet frälsning.

#### *Martin Luthers lilla och stora katekes*

I Lilla katekesen skriver Martin Luther så här om dopets nytta: ”Dopet verkar syndernas förlåtelse, frälser ifrån döden och djävulen och giver evig salighet åt alla dem som sätter tro till Guds ord och löften.”<sup>16</sup> Guds ord fyller vattnet med mening och ger det verkan tillsammans med den tro som förtröstar på Guds ord. Dopet är en ny födelse i den Helige Ande, fortsätter Luther och förklarar: ”... den gamla människan i oss skall genom daglig ånger och bättring förkvävas och dödas med alla synder och onda lustar och en ny människa dagligen framkomma och uppstå, vilken i rättfärdighet och helighet skall leva inför Gud evinnerligen.”<sup>17</sup> Det finns alltså en förväntning på att den

---

15 Augsburgska bekännelsens apologi, avsnitt IX, 52 § (*Svenska kyrkans bekännelseskristen*, s. 185).

16 Luther 1983, s. 19–20.

17 Luther 1983, s. 21.

döpte dagligen ska minnas sitt dop, omvända sig och arbeta på att bli en bättre människa. Denna process kallas ibland helgelse.

I Stora katekesen understryker Luther flera gånger att Gud är den som gör dopet till vad det är. Det är instiftat och befallt av Gud och utan Guds ord och Guds namn skulle vattnet bara vara vatten. Luther menar att det är detta som gör dopet till ett sakrament: det är ett yttre skal, ett yttre tecken, som innesluter Guds ord, rikedom och kraft. Vi behöver det yttre tecknet för att kunna ta in dess mening i vårt hjärta menar Luther, men, fortsätter han, ”det är alltså uppenbart att dopet inte handlar om något som vi människor gör, utan om en skatt som Gud skänker och som vi tar emot genom att tro.”<sup>18</sup> När det gäller dopets nytta och effekter står det i Stora katekesen som följer: ”Dopets kraft, uppgift, nytta och ändamål är att saliggöra. Vi döper ingen för att han skall bli till exempel en furste, utan – som orden säger – för att han ska räddas. Att bli räddad innebär som vi vet inget annat än att vi befrias från synden, döden och djävulen och får komma in i Kristi rike och leva med honom för evigt.”<sup>19</sup> Härefter poängterar också Luther att även dop av barn är ett rätt och giltigt dop även om ett litet barn inte kan sägas ha en uttalad tro på Gud. Dopet är fortfarande vad det är genom att Guds ord innesluts i vattnet, hur det än tas emot för stunden. Ytterligare en nytta med dopet, som hänger samman med syndernas förlåtelse, är att den döpte dör bort från ”den gamle Adam” och föds som en ny människa med Kristus, med andra ord ”den nye Adam”. Den gamle Adam, den gamla människan är den läggning vi föds med, en läggning som Augustinus kallade en ”benägenhet att synda”<sup>20</sup>. Som döpt kristen lever man i sitt dop genom att dagligen kämpa emot den gamla människan och försöka bli mer tålmodig, mild och fridsam och dämpa den syndiga benägenheten.

Nyckelbegreppen framträder tydligt i katekeserna: syndernas förlåtelse, gemenskap med Kristus, ny födelse, evigt liv i Kristi rike, del i Guds nåd samt helgelse.

---

18 Luther 1999, s. 142.

19 Luther 1999, s. 140.

20 *Non posse non peccare* – oförmåga att icke synda. Häglund 2003, s. 116.

### *Konkordieformeln och Uppsala mötes beslut 1593*

Konkordieformeln tar upp en rad läror och artiklar som tillskrivs vederdöparna och förkastar dessa läror. Den stora frågan här är hurvida barn behöver döpas eller inte. Artiklarna som förkastas hävdar att arvsyndsläran inte är aktuell och att barn därmed är oskyldiga, syndfria och utan behov av dop. Vad Konkordieformeln alltså gör är att förkasta dem som i sin tur förkastar arvsyndens realitet, dess verkningar även hos små barn och dess medicin: syndernas förlåtelse i dopet.<sup>21</sup>

Uppsala mötes beslut 1593 är i princip en äldre version av KO 1 kap, 1 §. Här slås fast att Sverige ska vara ett protestantiskt land där tro, bekännelse och lära grundas i de bibliska texterna (utan att behöva förklaras av fäderna eller andra). De tre huvudsymbola bejakas och erkänns tillsammans med den augsburgska bekännelsen av år 1530.<sup>22</sup> Inga av dopets effekter tas upp explicit men däremot implicit genom att till exempel den nicenska trosbekännelsen bejakas (se ovan).

### *Kyrkohandböckerna före 1986*

Dopritualets historia i Svenska kyrkan har beskrivits av Carl-Henrik Martling.<sup>23</sup> Efter reformationen i Sverige blev det inte några större förändringar i dopritualet jämfört med den medeltida ordningen. Den stora skillnaden i ritualet var att dopet förrättades på svenska så att församlingen skulle förstå vad som sades. I övrigt följdes i stort sett den ordning som Luther förordat i *Taufbüchlein* 1523. Under 1600- och 1700-talen genomgick dopritualet desto större förändringar. Flera moment togs bort eller ändrades. Med de pietistiska strömningarna kom tankar på att ställa krav på ett kristet liv och samtidigt kritiserades dopritualet från rationalistiskt håll för att det inte lade tillräckligt stor vikt vid den kristna moralen. Dessutom önskades en mer optimistisk syn på det odöpta barnet och röster höjdes för att ta bort varje antydning om att något i dopritualet skulle ha någon slags magisk verkan.

---

21 Konkordieformeln, avsnitt XII, 4–6 § (*Svenska kyrkans bekännelseskrifter*, s. 536).

22 Uppsala mötes beslut (*Svenska kyrkans bekännelseskrifter*, s. 707).

23 Martling 1992, s. 94f, 278, 284, 291, 294.



De ändringar som verkligen infördes till handboken 1811 gav upphov till mycket diskussion under 1800-talet. Som exempel kan nämnas att exorcismen togs bort liksom momentet där dopkandidaten, eller dess faddrar, avsvärjer sig djävulen (abrenuntiation). Martling menar att dopritualet därmed förlorade sin karaktär av realistisk dualism och ”i viss mån även dopets sakramental grundkaraktär [...] Dopet tolkades mera som ett förbund än som en Guds kraftgärning i kampen mot ondskan.”<sup>24</sup>

1800-talet såg en liturgisk förnyelse födas och med det ökade intresset för liturgi kom också ökad kunskap. Även internationellt fick liturgin större plats i diskussionerna och det samtida intresset för eku-  
menik öppnade för mer influenser utifrån in i det svenskkyrkliga sammanhanget. De olika handboksförslag som lades fram under 1800-talet och början av 1900-talet innehöll både en viss tillbakagång till 1693 års handbok och en del nyare inslag. Abrenuntiationen kom och gick i förslagen, olika böner för att ersätta abrenuntiation och exorcism skrevs och formulerades om. Den anda av individuell förpliktelse som 1811 års dopritual genomsyrades av mildrades och tanken på dopet som en ny födelse fick större plats. Under 1900-talets första decennier blev dopet som ett tecken på Guds förekommande nåd, barnskapet hos Gud samt tanken på ”dopet som ett upptagande i församlingen”<sup>25</sup> de mer dominerande dragen i revideringsförslagen. Dessa fick också genomslag i den kyrkohandbok som stadfästes 1942.

Till 1986 års kyrkohandbok hann förutsättningarna återigen förändras. Den liturgiska rörelsen fick än mer allmänt genomslag samtidigt som dopfrekvensen sjönk. Diskussionerna om dopsyn och doppraxis handlande om allt från dopets relation till medlemskapet i kyrkan och vad en del kallade ”urskiljningslöst döpande” till praktiska frågor om tillvägagångssätt och formuleringar. De som närvarade vid doggudstjänsten började få en mer aktiv roll och förutsattes i 1986 års kyrkohandbok medverka aktivt till exempel genom textläsning och medverkande vid handpåläggning. Korstecknandet och bruket av

---

<sup>24</sup> Martling 1992, s. 94f.

<sup>25</sup> Martling 1992, s. 291.

dopljus togs upp och spred sig snabbt. Enligt Martling står den dopgudstjänst som påbjuds i nuvarande kyrkohandbok på flera punkter ”fri från den tidigare traditionen” och innebär i och med aktiveringen av föräldrar och andra närvarande ”en klar nyskapelse”.<sup>26</sup> Mer om nuvarande kyrkohandbok nedan.

### *Kyrkoordningen 1999 (KO)*

I inledningen till KO kap. 19 om dopet tas flera av dopets effekter fram: den döpte får syndernas förlåtelse, tas upp i en gemenskap (både en himmelsk och en jordisk), föds på nytt, får dela Jesu liv och får Guds nåd. Dopet har en inverkan på hela människans liv, varje dag får hon leva i dopet, gå från död till liv, från ofrihet till frihet.

### *Svenska kyrkans nu gällande gudstjänstböcker*

”I gudstjänstböckerna uttrycks vad kyrkan tror, bekänner och lär. Gudstjänsten återspeglar såväl kyrkans tradition som förnyade former för gemensam tillbedjan.”<sup>27</sup> Det här avsnittet kommer därför att behandla nu gällande gudstjänstböcker, det vill säga: 1986 års kyrkohandbok, 1986 års svenska psalmbok, 2002 års evangeliebok samt En liten bönbok (reviderad 1986). För att inte artikelns ramar skall sprängas behandlas endast ett mindre urval av den textmängd som dessa böcker innefattar.

### KYRKOHANDBOKEN (HB 1986)

Det finns tre olika ordningar för dop i kyrkohandboken: den första används när barn döps, den andra när unga eller vuxna döps och den tredje används vid dop i krissituation.<sup>28</sup> Nedan tas de texter upp som är gemensamma för både barn- och vuxendop, det vill säga det som står under rubrikerna Inledningsord, Befrielsebön och Dopbön, samt även orden under dophandlingens handpåläggning. Dop i krissituation tas upp för sig och där behandlas endast den inledande bönen och orden under dophandlingens handpåläggning.

---

<sup>26</sup> Martling 1992, s. 294.

<sup>27</sup> KO 18 kap., inl. (s. 78).

<sup>28</sup> HB 1986, s. 175–199.

De allmänna anvisningar som inleder avsnittet om dopet i kyrkohandboken konstaterar att: ”I dopet förenas människor med Jesus Kristus för att med honom och hans folk dela korsets och uppståndelsens liv.”<sup>29</sup> De ord som inleder dogmstämman är formulerade på samma tema men inkluderar även en passus om hur Kristus räddar människan från det onda: ”Gud vill att vi skall 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.”<sup>30</sup> Gemenskapstanken är tydlig, en gemenskap som sträcker sig över tidens och rummets gränser. Den döpte delar Kristi liv och gärning med allt vad det innebär av nyskapelse, helighet och barnskap.

Det som i tidigare kyrkohandböcker har varit en exorcism motsvaras i HB 1986 av en befrielsebön som följs av korstecknande. Bönen pekar på att Gud, den mäktige, övervinner alla onda makter och kan dra in dopkandidaten i gemenskap med sig men också att Kristus som segrat över döden gör denna gemenskap möjlig. Texten anspelar samtidigt på dop- och missionsbefallningen i Matt 28.

De efterföljande bibelläsningarna följs av dopbönen som har vattnet i dopfunten som fokus. Det finns två alternativa böner med lite olika utformning.<sup>31</sup> Den första bönen talar om livets vatten och borttagen skuld, om ”nytt liv i Kristus” och en gemenskap med Guds folk. Den andra bönen talar om det folk Gud skapar i dopet, om nådens källa och delaktighet i Jesu död och uppståndelse. Båda bönerna uttrycker egentligen samma sak men nummer två uttrycker sig lite mer operatör. Begreppet ”nådens källa” är inget annat än förlåtelsens källa, det vill säga ett vatten som tvättar bort skulden från arvsyndet.

Efter dophandlingen ber prästen under handpåläggning: ”Livets Gud, uppfyll NN med din helige Ande, och hjälp honom att dag för dag leva i sitt dop.”<sup>32</sup> Den döpte ska ”dag för dag leva i sitt dop” vilket med Luthers ord handlar om att varje dag kämpa emot den gamla

---

29 HB 1986, s. 176.

30 HB 1986, s. 179.

31 HB 1986, s. 183f.

32 HB 1986, s. 185.

människan och försöka bli mer fridsam och tålmodig och dämpa den syndiga benägenheten som vi inte blir av med i dopet.

Ordningen för dop i krissituation är kortare än de andra två och innehåller endast det mest grundläggande.<sup>33</sup> Den inledande bönen koncentreras, på grund av stundens allvar, till att handla om Guds kärlek och löfte att vara närvarande. Det genomsyrar också orden som åtföljer handpåläggningen: ”Livets Gud, uppfyll NN med din Ande. Bevara honom nu och alltid hos dig.”<sup>34</sup>

Kyrkohandboken tar upp flera av de effekter som kommit fram ovan. De som får mest utrymme i texterna är gemenskapen med Kristus och Kristi kropp men även nyfödelsen och syndernas förlåtelse tas upp.

PSALMBOKEN (PsB 1986/2002)

I *Den svenska psalmboken med tillägg* finns det 13 psalmer under rubriken ”Dop” varav två i tillägget.<sup>35</sup> Alla dessa psalmer talar klart och tydligt om dopets olika effekter. Barnskap (nr 68:2), förlåtelse och att tvätas ren (nr 69:2, 3), nytt liv (nr 378:4), överlämnande (nr 379:3) och löfte om närvaro (nr 386:5) är några exempel. Men enligt min erfarenhet är det oftast inte dessa psalmer som sjungs på dop. Den allra vanligaste psalmen vid dop är snarare ”Tryggare kan ingen vara” (nr 248). Handlar den om dopet på något sätt, finns det några av dopets effekter representerade? Svaret är ja, även här finns det effekter. Vi behöver inte gå längre än till första raden: ”Tryggare kan ingen vara än Guds lilla barnskara”. Den tredje versen börjar ”Ingen nöd och ingen lycka skall utur hans hand dem rycka”. Guds barn kan vandra trygga på livets väg, Gud lovar att vara med hela tiden, alltså nyckelbegreppen gemenskap (del av Guds familj) och löfte om närvaro. Det bör påpekas att tre av ovan nämnda psalmer (68, 69 och 248) finns i den ekumeniska delen av psalmboken vilket kan ha betydelse för deras teologiska innehåll.

---

33 Det finns också en ordning ”för yttersta brådska” som innefattar endast själva dophandlingen: ”Jag döper dig i Faderns, Sonens och den helige Andes namn” samt begjutande med eller nedsänkande i vatten.

34 HB 1986, s. 198.

35 PsB 1986/2002.

Vi ser alltså att psalmboken tar upp flera effekter av dopet, främst gemenskap, löfte om närvaro, nyfödelse och förlåtelse.<sup>36</sup>

#### EVANGELIEBOKEN (EB 2002)

Flera av evangeliebokens rubriker anknyter till dopets effekter, exempelvis ”Guds barn”, ”Enheten i Kristus” och ”Förlåtelse utan gräns”.<sup>37</sup> Två av dem har dessutom en direkt koppling till dopet: Första söndagen efter trettondagen har rubriken ”Jesu dop” och Första söndagen efter trefaldighet har rubriken ”Vårt dop”. Båda dessa söndagar har texter som anknyter till det vi tidigare sett.

Evangeliebokens formuleringar av dopets effekter är många och sammanfaller av naturliga skäl med Bibelns: nytt liv i Kristus, syndernas förlåtelse, ett nytt förbund och del i Helig Ande, för att nämna några.

#### EN LITEN BÖNBOK

I *En liten bönbok* finns bland annat böner för ”den dagliga andakten”, ”böner vid kyrkogång” och ”böner för särskilda tider och förhållanden”.<sup>38</sup> Under den sistnämnda rubriken finner man en bön med titeln ”På årsdagen av dop”. Den talar om gemenskap med Gud och ber om hjälp i den fortsatta vandringen på vägen genom livet:

Jag tackar dig, Herre, för att jag är döpt. Du kallade mig och utvalde mig, innan jag själv ens kunde tänka på din kärlek. Nu är jag ditt barn. Jag hör dig till. Hjälp mig att leva som du vill. Gör mig uthållig i bönen och trogen vid ditt ord, så att jag allt bättre lär känna dig. I livets alla skiften vill jag hålla fast vid det säkra: Jag är döpt i Jesu namn.

---

<sup>36</sup> Uppsala stift hade under åren 2007–2010 ett dopprojekt där bl.a. innehållet i doppsalmerna undersöktes. Projektets hemsida heter *Dopet i vår tid*; dokumentet om psalmerna heter ”12 – Vad säger våra doppsalmer om dopet”.

<sup>37</sup> EB 2002. Evangelieboken finns också tryckt längst bak i de flesta psalmböcker.

<sup>38</sup> *En liten bönbok*; finns också tryckt längst bak i de flesta psalmböcker.

Rubriken ”böner vid kyrkogång” rymmer bland annat en bön att använda ”När barndop förrättas”:

Herre Kristus, du som här och nu gör detta barn till en lem i din kropp, bevara det för allt ont och låt det växa upp till en kristen människa. Du är närvarande i våra minsta bröder och systrar. Du har själv sagt att det är dig vi tar emot när vi tar emot dem. Hjälp nu alla som har hand om detta barn, så att de mitt i vardagen minns att det är dig de har att göra med och omger barnet med all kärlek, sanning och aktsamhet. Du som av barns och spenabarns mun har upprättat dig en makt mot dina fiender, hjälp oss att se hur varje nytt barn är en ny möjlighet för oss att lära oss kärlek, och hjälp oss att ta vara på den möjligheten.

Den här bönen lägger mer vikt vid gemenskapen med Kristi kropp, alltså kyrkan, än den förra, men dess fokus är hur Kristus är närvarande i varje döpt och att man därför ska behandla dessa med tanke på det: med ”kärlek, sanning och aktsamhet”.

Sammanfattningsvis talar *En liten bönbok* om gemenskapen med och barnskapet hos Gud, gemenskapen med Kristi kropp samt om Jesu löfte om närvaro.

### *Sammanfattning*

I det här kapitlet har vi sett hur Svenska kyrkans centrala texter tar upp en mångfald effekter av dopet. Fem framhävs särskilt: dopet ger gemenskap med Kristus, dopet ger gemenskap med Kristi kropp, den döpte får del av Helig Ande, dopet förmedlar syndernas förlåtelse och den döpte föds på nytt. Dessutom talas det om hur Gud upprättar ett nytt förbund med den döpte och att Jesus ger ett löfte om närvaro i den döptes dagliga kamp mot ”den gamla människan”. Den döpte får också del av Guds nåd och delar Kristi liv, död och uppståndelse.

Dock är det så att en effekt lyfts fram fler gånger än de andra och det är syndernas förlåtelse, antingen implicit eller explicit.

## Domkyrkoförsamlingarnas broschyrer och hemsidor

Jag förmodar att många människor idag bildar sig en uppfattning om Svenska kyrkans dopsyn utifrån det som står att läsa på hemsidor och i de broschyrer och informationsbrev som församlingarna skickar ut. Rimligen sätter detta material också sin prägel på deras egen dopsyn. Det är ett brokigt material som skulle vara svårt att samla in i dess helhet. För att få en bild av det har jag koncentrerat mig på domkyrkoförsamlingarna, vars material bör kunna betraktas som representativt och förmodligen även utövar ett inflytande på andra församlingars material. Jag kontaktade alla 13 domkyrkoförsamlingar i Svenska kyrkan och fick tryckt material från elva av dem; Luleå och Karlstad domkyrkoförsamlingar hade vid tillfället inget tryckt material som skickas ut. Jag har också granskat den information om dopet som finns på samtliga domkyrkoförsamlingars hemsidor (och kompletterat detta med främst material från några hemsidor som specifikt handlar om dop; se vidare nedan). I materialet har jag sökt efter de olika effekter av dopet som jag har funnit genom ovanstående genomgång av de för Svenska kyrkans dopsyn centrala texterna. Dessutom har jag identifierat formuleringar som inte beskriver specifika effekter av dopet utan snarare uttrycker allmänna motiveringar till att människor bör döpas. De skiftande formuleringar som finns i materialet har jag sorterat in under ett antal nyckelbegrepp. På så vis har jag kunnat studera och sammanfatta vilka effekter av dopet och motiveringar till att människor bör döpas som nämns i texterna från respektive domkyrkoförsamling.

Eftersom jag från församlingarna bett att få de brev som skickas till nyblivna föräldrar är det naturligt att det mesta textmaterialet riktar sig specifikt till föräldrar som vill döpa sitt/sina barn. Dock finns ibland också material som riktar sig även till unga och vuxna. Oavsett ålder på dopkandidaten har effekterna/motiveringarna visat sig vara desamma.

Tabell 1																			
Nyckelbegrepp\domkyrkoförs.	Lund	Växjö	Gbg	Skara	Lkpg	Visby	Strängnäs	Västerås	Sthlm	Uppsala	Härnösand	Karlstad	Luleå	Summa					
Gemenskap/samhörighet	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	13					
Välkomande	x	x		x					x	x	x	x	x	8					
Löfte om närvaro		x		x	x					x	x	x		8					
Tacksamhet	x	x										x	x	4					
(Glädje/fest								x			x	x		3					
Tradition	x											x		2					
Överlämmande			x						x					2					
Föråtelse					x						x			2					
Ny födelse					x						x			2					
Död och uppståndelse						x							x	2					
Vilja det bästa								x	x					2					
Kamp och seger						x								1					
Evigt liv med Gud						x								1					
Kravlöshet							x							1					
Välsignelseakt									x					1					
Helig Ande som gåva											x			1					
Ikäädande av Kristus											x			1					
Summa	4	4	2	3	2	7	2	4	4	4	8	6	4						



Resultatet av min genomgång redovisas i tabellen här intill. Det nyckelbegrepp som leder med förkrossande majoritet är gemenskap/samhörighet. Denna effekt av dopet finns nämnd hos alla 13 domkyrkoförsamlingarna. Effekter som också förekommer med hög frekvens är dopet som välkomnande och att Gud lovar dopkandidaten sin närvaro. Dessa nyckelbegrepp förekommer hos åtta församlingar vardera. Fyra församlingar nämner tacksamhet som ett motiv till dogudstjänst och tre av församlingarna ser dopet som en glädjefest. Dessutom förekommer relativt sporadiskt tradition, överlämnande, förlåtelse, ny födelse, död och uppståndelse samt att vilja det bästa för barnet. Ovanliga var begreppen kamp och seger, dopets kravlöshet, dopet som ett tillfälle att välsigna barnet liksom att dopet ger Helig Ande och innebär ett iklädande av Kristus. Dessa nyckelbegrepp förekom endast hos en församling vardera.

Man bör observera att begreppet gemenskap/samhörighet har en stor bredd. Det innefattar allt från den ofta förekommande kommentaren att dopet ger medlemskap i Svenska kyrkan till en gemenskap med hela den världsvida kyrkan i alla tider och även en gemenskap med Kristus/Gud.

### *Övrigt material*

Det övriga material jag har sett på i min undersökning – främst hemsidor om dop som inte ges ut av någon specifik församling – pekar i stort sett i samma riktning som domkyrkornas eget material.<sup>39</sup> En skillnad är att det verkar finnas en tendens hos de ”utomkyrkliga” utgivarna att vara tydligare med de effekter av dopet som kanske ses som lite obekväma: syndernas förlåtelse, död och uppståndelse.

På Svenska kyrkans centrala hemsida fann jag en intressant passus om att dopet genom alla tider har ”varit den synliga bekräftelsen på varje människas självklara samhörighet med Gud.”<sup>40</sup> Det verkar alltså som att oavsett om dogudstjänst ägt rum eller inte så hör människan

---

39 Det övriga materialet består av boken *Livets skeden: Dopet*, broschyren Mannberg 2007 och hemsidorna *Bardop.nu*, *Dop i Lunds stift*, *Dopguiden* och *Dopet* (sistnämnda ingår i Svenska kyrkans hemsida).

40 *Dopet* [Hemsida].

ihop med och älskas av Gud. Begjutande med vatten blir därmed en symbol för något som redan finns, en frivillig rit som inte förändrar relationen mellan Gud och människa. Det uttrycks ett ”redan nu” men talas mycket tyst om ”ännu icke”, vilket av teologer brukar beskrivas som ”realiserad eskatologi”.

### Slutsatser och diskussion

Vi har sett att det finns fem effekter av dopet som verkar vara de mest centrala i Svenska kyrkans grunddokument. Dessa effekter sammanfaller med de effekter som är mest centrala i NT: dopet ger gemenskap med Kristus, dopet ger gemenskap med Kristi kropp, den döpte får del av Helig Ande, dopet förmedlar syndernas förlåtelse och den döpte föds på nytt. Det finns en liten övervikt för några av effekterna: syndernas förlåtelse förekommer väldigt ofta liksom dopkandidatens nya födelse och gemenskapen med Kristus, hans liv, död och uppståndelse. Dessa tre effekter, som alltså verka vara essensen av dopets verkningar, förekommer mer sparsamt i domkyrkoförsamlingarnas marknadsföring av dopet. I synnerhet lyser syndernas förlåtelse med sin frånvaro från de brev, broschyrer och hemsidor som ingår i artikelns textmaterial. Endast två domkyrkoförsamlingar tar upp denna effekt. Påpekas bör även att denna effekt, som är central i den nicenska trosbekännelsen och hos Luther, inte heller nämns på Svenska kyrkans huvudhemsida, [www.svenskakyrkan.se](http://www.svenskakyrkan.se). Denna hemsida har i och för sig formuleringen att Gud vill ”befria oss från allt som förlamar och på så sätt förnya våra livsmöjligheter.”<sup>41</sup> I sak kan detta betyda detsamma som att förlåta våra synder men är det den enda tolkningen? Endast en av församlingarna nämner ordet ”arvsynd”.<sup>42</sup>

Det allra vanligaste nyckelbegreppet i min undersökning av domkyrkoförsamlingarna är gemenskap/samhörighet. Alla 13 församlingarna tar upp detta. Ordet representerar en väldigt bred kategori där allt från medlemskapet i Svenska kyrkan till den mest intima samhörighet med Gud får plats. En övervägande del av församlingarna tar

<sup>41</sup> *Dopet* [Hemsida].

<sup>42</sup> Härnösands domkyrkoförsamling.

upp både den jordiska och den himmelska gemenskapen, dock med tonvikt på medlemskapet i Svenska kyrkan. Kanske är det detta som är det viktigaste för församlingarna? Eller är det mest ett uttryck för Svenska kyrkans inneboende dragning åt det byråkratiska och juridiska? Det kan naturligtvis vara en kombination av båda sakerna. Sedan 1996 är det dopet som ger medlemskap i Svenska kyrkan och inte bara det faktum att man föds av föräldrar som är medlemmar vilket var fallet tidigare. Detta poängteras på flera ställen, så det är uppenbarligen viktigt för församlingarna att vara tydlig på denna punkt. Många församlingar pekar också på den större gemenskapen som den döpte blir del i: Kristi kyrka på jorden, en gemenskap med alla döpta genom alla tider och på alla platser. När det gäller den himmelska gemenskapen formuleras den på lite olika sätt. En del framhåller den självklara samhörigheten mellan Gud och människa medan andra väljer att tala om den döptes delaktighet i Kristus. En viktig fråga i sammanhanget är dock: vad betyder det att ha gemenskap med Gud? Går det att ha en sådan om man inte blivit av med arvsynden? Kan den skadade, mänskliga naturen umgås med Gud? Innebär ”gemenskap med Gud” implicit att synderna är förlåtna och människan är helad? Alltså att ”jag har gemenskap med Gud” är samma sak som att ”mina synder är förlåtna”? Med tanke på den passus som står på [www.svenskakyrkan.se](http://www.svenskakyrkan.se) och på ett par av församlingarnas hemsidor blir jag lite fundersam: ”Genom hela kyrkans historia har dopet varit den synliga bekräftelsen på varje människas självklara samhörighet med Gud.”<sup>43</sup> Om människan är skapad till gemenskap med Gud och dopet är den synliga bekräftelsen, instiftad av Gud, på något som alltså alltid har funnits där, vad spelar då arvsyndsläran för roll? Vad spelar dopet för roll om relationen med Gud finns där oavsett dop eller inte? Behöver synderna bli förlåtna i dopet när Kristus dessutom dog på korset för våra synders skull? Behöver vi döpas över huvud taget? Luther pekar på att Gud har gett mänskligheten den yttre dophandlingen så att vi ska kunna nå fram till handlingens inre mening: att vi är förlåtna och befriade av Guds nåd och förtjänst.

---

<sup>43</sup> *Dopet* [Hemsida].

Ungefär två tredjedelar av församlingarna har beskrivit dopet som en välkomstakt. Dogudstjänsten är ett tillfälle för släkt, vänner och församling att hälsa barnet välkommet till livet och till kyrkans gemenskap. I samband med detta motiv brukar också dopet som en första fest för barnet tas upp. Detta är naturligtvis ett, mänskligt sett, både vackert och hedervärt motiv – det är klart att barnet ska hälsas välkommet till livet och den döpte till kyrkan. Livets mirakel är värt att firas. Frågan är dock om det finns något stöd i Bibeln för att främst framhålla dopet som ett välkomnande? Finns det i *något* av Svenska kyrkans lärodokument något stöd för att över huvud taget tala om dopet som en välkomstakt?

Samma statistiska förhållande som för välkomstakten föreligger med nyckelbegreppet ”löfte om närvaro”. Två tredjedelar av församlingarna tar fasta på Jesu ord i Matt 28: ”... jag är med er alla dagar till tidens slut.” Tanken att Gud går sida vid sida med varje människa är trösterik i vår kaotiska nutid.

Utöver dessa tre välrepresenterade nyckelbegrepp – gemenskap/samhörighet, välkomnande och löfte om närvaro – förekommer tacksamhets- och festmotiven hos ungefär en tredjedel av församlingarna i materialet. Övriga nyckelbegrepp förekommer endast en eller två gånger i materialet.

Anmärkningsvärt är att Jesus nämns förhållandevis lite i församlingsmaterialet: Den döpte blir en del av *Guds* familj, *Gud* ska vara med alla dagar, den döpte blir del i en gemenskap med *Gud*. Förvisso tror Svenska kyrkan att Gud är treenig och att Jesus är en del av denna treenighet, men Jesu person är tillräckligt central för dopet och dess frälsande verkan för att beredas rätt mycket mer plats i texterna. Vad är denna tystnad ett uttryck för? Har ”frikyrkorna” lagt beslag på Jesus så att Svenska kyrkan inte vågar använda honom i sin förkunnelse? Eller finns här en rädsla för att bli för specifik, en rädsla för att stöta bort de människor som ”tror på någonting”, ”tror på en högre makt”, ”tror på Gud men på mitt eget sätt”? När Jesus Kristus blandas in i bilden blir kristendomen plötsligt något mycket mera konkret och påtagligt

än det obestämbara rosa skimmer som omger ”den högre makten”. Det blir svårare att tala om Gud i allmänna termer av ”Kärlek” och ”Liv” om man lägger till en historisk person som väldigt mycket av denna nämnda kärlek hänger på: utan Kristi korsdöd ingen räddande och befriande kärlek.

Jag hade hoppats på att finna mer information på församlingarnas hemsidor än vad jag har gjort under min undersökning. På väldigt många sidor finns endast några få rader om dopets betydelse. Detta förvånar mig eftersom dopet har en så central betydelse inom de allra flesta kristna kyrkor. Som jämförelse kan vi ta ett politiskt parti. När det är valår gör partiet sitt yttersta för att nå ut med sitt budskap. Debatter i tv och radio, torgmöten och de sociala medierna på internet används för att budskapet ska nå ut. Partiets hemsida innehåller så klart parti-programmet och deras agenda för valet: ”Om vi vinner valet lovar vi att ...” Motsvarande information verkar inte finnas hos Svenska kyrkans domkyrkoförsamlingar, med två undantag.<sup>44</sup> De allra flesta hemsidor jag har studerat präglas faktiskt av snuttifiering. Även på [www.svenska-kyrkan.se](http://www.svenska-kyrkan.se), som är en ganska väl genomarbetad sajt, märker man att samma rader upprepas på olika sidor, ibland omformulerade och ibland inte. Antingen ligger Svenska kyrkan efter i utvecklingen eller så har församlingarnas IT-ansvariga för mycket att göra.

I värsta fall är församlingarna inte intresserade av att föra ut sitt budskap. Detta vore ju ett fatalt misstag med tanke på Jesu ord i Matt 28 om att gå ut och göra alla folk till lärjungar, med andra ord föra ut budskapet och låta döpa människor. Om nu det centrala i budskapet är att synden blir förlåtna, att gemenskapen med Gud återigen kan bli naturlig och självklar, varför är det så få som uttrycker detta? Inte heller församlingarnas brev och broschyrer är särskilt utförliga, med undantag av Härnösands domkyrkoförsamling som tar upp de flesta av dopets grundläggande effekter, om än ganska kortfattat och med många bilder som ackompanjemang. Finns det en rädsla i Svenska kyrkan att gå på djupet i de frågor som handlar om kyrkans innersta väsen? Tror man att nutidssvensken är ointresserad av andliga frågor?

---

44 Visby och Härnösands domkyrkoförsamlingar.

Naturligtvis kan det vara så enkelt att man från församlingarnas sida inte vill kasta en massa dogmatiska formler i knäet på nyblivna föräldrar. Trots allt är de flesta människor inte teologiskt skolade. När församlingen talar om välkomnande, tacksamhet och ”nådens källa” kan det vara ett sätt att mötas på halva vägen, att bjuda in till samtal istället för att kanske skrämman bort någon med en teologisk formulering. För risken är att den som blivit bortskrämd inte kommer tillbaka och då får församlingen heller ingen chans att förklara vad som finns bakom de teologiska orden.

Där bakom de stora orden tror jag att nutidssvensken absolut är intresserad av andliga frågor. Globaliseringen och miljö rörelsen ökar medvetenheten om att allt och alla hänger samman i ett enda stort ekosystem. Etik, religion och livets stora frågor får ny belysning i ljuset av finanskriser, askmoln och global uppvärmning. Svenska kyrkan har verkligen ett bra utgångsläge. Men om Svenska kyrkan ska tala om synd och arvsynd, nåd och förlåtelse kan det kanske behövas ett nytt språk. KO manar, i inledningen till dess första paragraf, varje enskild kristen och kyrkan i stort att ”i varje tid på nytt leva sig in i trons djup och klargöra dess innebörd”.<sup>45</sup> Frågan är om det är detta vi har sett ta sig uttryck i församlingsmaterialet. Bygger formuleringarna om välkomnande, gemenskap och närvaro på en inlevelse i den kristna trons djup? Klargör de dess innebörd?

## Summary

*The Meaning of Baptism in the Church of Sweden.  
A study of the relation between doctrinal documents  
and current popular information*

This study investigates how the Church of Sweden justifies that people should be baptised. How does the Church express the difference between “before and after”? Are some effects of baptism mentioned more frequently than others? Which effects dominate in different types of texts?

---

<sup>45</sup> KO 1 kap, inl. (s. 13).

The survey begins with the texts that constitute the foundation of the faith, confession and doctrine of the Church of Sweden, to see what the effects of baptism traditionally are understood to be. The survey then continues with an analysis of popular texts on baptism used in the thirteen cathedral parishes of the Church of Sweden. The analysis generates a set of key concepts which I use to compare the effects of baptism in the popular texts with the effects that the official documents describe.

The most important official documents for this study are the Bible, some of the documents from the Book of Concord, the official decree from the Synod of Uppsala in 1593, the Church Ordinance and the books of worship currently in use in the Church of Sweden. Within these documents I find five frequently mentioned effects: baptism mediates the forgiveness of sins, gives fellowship with Christ and with the body of Christ (*viz.* the Church), results in a new birth and bestows upon the baptised the Holy Spirit.

From the thirteen cathedral parishes I have used the letters of invitation to baptism that they send to parents who have new-born children. I have also analysed the texts concerning baptism on the same parishes' web pages. It turns out that this popular material seldom mentions the five effects of the official documents but introduces "new" key concepts instead. These concepts are better characterised as "reasons for baptism" than "effects of baptism" – for example, that baptism is an occasion for giving thanks or for welcoming the child. Something that is also highlighted in the parish texts is God's promise to be present in the baptised person's life. Though this promise is closely connected to Jesus' words in Matthew ch. 28, the parish texts seldom bring out the central role of Jesus in baptism; they prefer to speak about "God".

A question one may ask is whether this silence about Jesus and about the traditional effects of baptism depends on a fear, or cautiousness, within the Church of Sweden when talking about essential aspects of Christianity. Another question for further discussion is whether the "new" key concepts may be seen as a means for the parishes to communicate the depth of faith in a new era, as they are

obliged to do according to the Church Ordinance. Have they found the right way to go?

## Källor och litteratur

- Barndop.nu* [Hemsida]. Tillgänglig: <http://www.barndop.nu/> [2011-05-10]
- Beasley-Murray, G. R., 1972, *Baptism in the New Testament*. Exeter.
- Dop i Lunds stift* [Hemsida]. Tillgänglig: <http://www.dopsajten.se/> [2011-05-10]
- Dopet* [Hemsida]. Tillgänglig: <http://www.svenskakyrkan.se/> Tro och andlighet / Dop [2011-05-10]
- Dopet i vår tid – Uppsala stifts dopprojekt 2007–2010* [Hemsida]. Tillgänglig: <http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=649739> [2011-05-10]
- Dopguiden* [Hemsida]. Tillgänglig: <http://www.dopguiden.se/index.html> [2011-05-10]
- EB 2002: *Den svenska evangelieboken*. Stockholm 2003.
- En liten bönbok*. Stockholm 2005.
- HB 1986: *Den svenska kyrkohandboken*, del 1. 2:a rev. utg. Stockholm 2003.
- Hägglund, Bengt, 2003, *Teologins historia*. 5:e uppl. Göteborg.
- Katolska Kyrkans Katekes*. Vejbystrand 1996.
- Kavanagh, Aidan, 1978, *The Shape of Baptism: The Rite of Christian Initiation*. New York.
- KO: *Kyrkoordning 2010 med angränsande lagstiftning för Svenska kyrkan*. Stockholm 2010.
- Livets skeden: Dopet*, red. Lasse Hedman. Stockholm 2008.
- Luther, Martin, 1983, *D:r Martin Luthers lilla katekes med kort utveckling*. Älvsjö.
- Luther, Martin, 1999, *Martin Luthers stora katekes*. Täby.
- Mannberg, Maria, 2007, *Inbjudan till dop*. Stockholm (Verbum, art. nr 526028).
- Martling, Carl Henrik, 1992, *Svensk liturgihistoria*. Stockholm.
- PsB 1986/2002: *Den svenska psalmboken med tillägg*. Stockholm 2002.
- Svenska kyrkan [Hemsida]. Tillgänglig: [www.svenskakyrkan.se](http://www.svenskakyrkan.se) [2011-05-10]
- Svenska kyrkans bekännelseskrifter*. 6:e uppl. Stockholm 2005.
- White, James F., 1993, *A brief history of Christian Worship*. Nashville.



# Doppraxis i samtida svensk baptism

---

ULRIK JOSEFSSON

## Inledning

Svensk baptism har under sin 160-åriga historia hela tiden brottats med flera parallella utmaningar. Det har gällt frågor om dopets teologiska innebörd och praxis, och frågor kring hur baptismen ska förhålla sig till andra konfessioner. Det har även handlat om hur baptistiska grupper ska organiseras och förhålla sig till varandra.

Svensk baptism står inför utmaningar och har under de senaste decennierna genomgått en rad förändringar som är värda att notera och diskutera. I denna artikel vill jag främst diskutera två frågor inom samtida svensk baptism. Den första är liturgisk och gäller hur dop-handlingen går till i praktiken. Den andra är mer ecklesiologisk och gäller förhållandet mellan dop om församlingsmedlemskap. Dessa två frågor diskuteras i varsin avdelning i artikeln som inleds här närmast med en övergripande introduktion.

Begreppet baptism är mångtydigt och måste definieras. En enkel definition kan vara kristna grupper som har troendedop som enda doppraxis. I Sverige finns idag tre tydligt baptistiska samfund: Pingströrelsen, Evangeliska frikyrkan och Svenska baptistsamfundet. Utöver dessa finns baptistiska grenar inom både Missionskyrkan och Svenska Alliansmissionen. Till detta kommer att Trosrörelsen med huvudförsamlingen Livets Ord i huvudsak har baptistisk doppraxis. För att ytterligare komplicera bilden håller den svenska frikyrkogeografen på att ritas om vilket får betydelse för baptismen i Sverige. Svenska baptistsamfundet står i en samgåendeprocess med Missionskyrkan och Metodistkyrkan. Evangeliska frikyrkan är i sig en sammanslagning mellan tre baptistiska samfund med vissa historiska skillnader

när det gäller tillämpningen av baptistisk teologi. I denna situation av föränderlighet väljer jag att koncentrera studiet till Pingströrelsen och Evangeliska frikyrkan.

Inom baptismen har det ända sedan mitten av 1800-talet funnits en spänning mellan symbolisk och sakramental dopsyn. I de tidigaste, främst tyska, baptistiska influenserna i Sverige fanns sakramentala drag. I takt med ökande amerikanskt inflytande kom istället en symbolisk dopuppfattning att bli den rådande.<sup>1</sup> Under senare delen av 1900-talet har svensk baptism allt mer kommit att uppfatta sakramentala dimensioner i dopet. En orsak till detta är den ökade ekumeniska rörligheten och ett ökande antal ekumeniska församlingar. En annan är att inflytelserika baptistiska teologer som George Raymond Beasley-Murray diskuterat baptism och sakramentalitet. 1967 kom hans bok *Dopet idag och imorgon* på svenska. Han vill hålla samman symbol och sakrament i förståelsen av dopet och menar att dopet är nådesförmedlande men att sakramentaliteten är beroende av den döptes tro.<sup>2</sup> Under de senaste decennierna har en sakramental förståelse av dopet vunnit insteg i svensk baptism.<sup>3</sup>

En annan fråga som är ytterst aktuell gäller vad som händer med den baptistiska identiteten i ett allt mer ekumeniskt präglat klimat. I flera ekumeniska dokument som *Baptism, Eucharist and Ministry* från 1982 och *Confessing One Faith* från 1991 betonas vikten att hålla samma tro och dop.<sup>4</sup> I takt med fördjupad ekumenisk dialog och att allt fler baptistiska församlingar erkänner dop av annan ordning ökar behovet av reflektion kring baptistisk identitet idag.<sup>5</sup> Det är rimligt att då utgå från dopet, däremot är det inte självklart att dopet ensamt konstituerar grunddragen i baptismen. Sune Fahlgren har visat att andra element som församlingssyn, ledarsyn och de kognitiva dragen i tron är väl så viktiga.<sup>6</sup>

---

1 Fahlgren 1994, s. 259ff.

2 Beasley-Murray 1967, s. 19–43.

3 Bardh 2008, s. 208.

4 *Tro – dop – medlemskap*, s. 79ff.

5 Bäckryd 2007, s. 80.

6 Fahlgren 1997.

## Dop och doppraxis: en liturgisk analys

När utvecklingen av konkret doppraxis studeras väljer jag att använda Pingströrelsen som exempel. Först ges här en kort bakgrund till hur dopet inom Pingströrelsen har genomförts. Därefter analyseras ett material insamlat från de pingstförsamlingar som döpt flest personer det senaste året. Då inget annat anges bygger den följande bearbetningen på svaren i denna enkät.<sup>7</sup> Dopstatistiken gäller år 2009 och av totalt 218 döpande pingstförsamlingar utgör dopen i de 37 mest döpande församlingarna drygt 50 % av pingstförsamlingarnas dop.<sup>8</sup>

### *Pingströrelsens historiska doppraxis*

Dop, tillsammans med nattvard, har haft en särställning som liturgiskt bruk inom Pingströrelsen utan att någon ingående diskussion kring sakramentsuppfattning har förts. För de tidiga pingstledarna utgjorde Anders Wibergs bok *Det kristliga dopet* en viktig auktoritet.<sup>9</sup> Baptistiska rötter och vad som uppfattats som biblisk praktik har varit avgörande för Pingströrelsens dopsyn. Dopet har varit betydelsefullt både som teologisk fråga, identitetsmarkör och mätinstrument för församlingens framgång.<sup>10</sup>

Pingströrelsens doppraxis var baptistisk och dopet uppfattades primärt som en lydnds- och bekännelsehandling, visserligen nära sammankopplad med frälsningen men som en bekräftelse på vad som redan skett. Den vanligaste dopformeln inom Pingströrelsen talade om ”Mästarens befallning” och ”din egen bekännelse” och den visar just lydnds- och bekännelsemotivet.<sup>11</sup> I rapporter från dogudstjänster uttrycks dopets karaktär av bekräftelse, bekännelse och efterföljelse men inte att Gud handlar specifikt i dopet. Så dopet uppfattades som

---

7 Mail skickades till pastorerna i 37 församlingar, jag valde att undanta 5 församlingar i listan på grund av att de var s.k. samarbetsförsamlingar som representerade fler samfund än Pingströrelsen. Svar inkom från 33 församlingar, alltså ca 90 % svarsfrekvens. Enkäterna, svaren och sammanställningen finns i författarens arkiv.

8 *Pingströrelsens Årsbok* 2010, s. 67.

9 Se t.ex. Söderholm 1920; Ramselius 1934; Thulin 1941.

10 Josefsson 2005, s. 227ff.

11 Bloch-Hoell 1956, s. 398ff.

en symbolisk handling när det gällde lydnad och efterföljelse, en bekräftande handling när det gällde personens ställning inför Gud, en reell handling när det gällde bekännelse och vittnesbörd samt en nödvändig och förberedande handling när det gällde församlingsmedlemskap.<sup>12</sup>

Dopet var alltså, inom både baptismen och Pingströrelsen, en viktig del av initiationen som även markerade gränsen mot det omkringliggande samhällets barndopspraxis.<sup>13</sup> Dopet var en del av vägen in i församlingen och den nödvändiga riten för att församlingen skulle kunna vidta en medlemsintagning. Dopet var alltså, med Lars Eckerdals terminologi, en initiationsrit insatt i initiationsprocessen.<sup>14</sup>

Det är sällan som hela initiationsprocessen beskrivs. Genom att lägga samman de olika bilderna framträder dock en ordning där den personliga tron, omvändelsen och pånyttfödelsen ingår som förutsättningar. Första steget i den egentliga initiationen var den offentliga bekännelsen av tro inför församlingen. Andra steget var den egentliga initiationsriten, nämligen dopet genom nedsänkning. Efter dopet (och efter omklädningen, vilken verkar vara självskriven) följde handpåläggning och förbön. Förbörens syfte var att nedkalla den helige Ande över den nydöpte. Nästa steg var den egentliga medlemsintagningen i församlingen. Åtskilliga rapporter talar om att dopet följdes av välkomnande in i församlingen. Därefter följde i många fall nattvardsfirande, inte som en del i initiationsordningen utan som en bekräftelse på att initiationen fullbordats. Ordningen var i regel densamma men det kunde förekomma att själva medlemsintagningen flyttades till ett församlingsmöte.<sup>15</sup>

Med tiden kom församlingens roll i att godkänna dopkandidaten att utvecklas. Vanligt var då att församlingen fattade beslut före dopakten om dopkandidaten kunde accepteras för dop och därmed församlingstillhörighet. Detta historiska bruk finns beskrivet i en aktuell debattartikel i tidningen *Dagen*: ”Inför församlingen skulle jag avlägga min dopbekännelse, och församlingen skulle besluta om jag skulle få bli döpt

---

12 Josefsson 2005, s. 228.

13 Eckerdal 1981, s. 37of.

14 Eckerdal 1981, s. 9f.

15 Josefsson 2005, s. 228.

eller om det fanns något som hindrade. Församlingen skulle avgöra om jag 'gjort sinnesändring' och om jag var värdig att bli medlem."<sup>16</sup>

Under senare år har förändringar skett när det gäller doppraxis inom Pingströrelsen. Utifrån det insamlade materialet diskuteras här några aspekter av dessa förändringar.

### *Dopbekännelse och vittnesbörd*

Först gäller det frågan om dopkandidaten avlägger någon form av vittnesbörd eller bekännelse före eller i samband med dopet. Ungefär hälften av de tillfrågade svarade ja, hälften svarade ibland och tre svarade att någon offentlig bekännelse inte avläggs av dopkandidaten. I kommentarerna kring denna fråga blir några perspektiv tydliga.

För det första betonas att denna typ av bekännelse är och måste vara frivillig. Svaren visar att man inte vill lägga press på dopkandidaten och att bekännelsen måste vara enkel i sin form. Enkelheten i form kan yttra sig i att frågor ställs till dopkandidaten som denna svarar på, i regel bara med ett ja. En annan form är att dopförrättaren intervjuar och i några fall har sådana intervjuer filmats i förväg och visas vid doptillfället på storbildsskärm för församlingen. Ingen hänvisar till frågor eller formuleringar i den frikyrkliga *Gudstjänstboken* och flera av kommentarerna visar att man inte vill ritualisera ett bekännelseförfarande. Några av informanterna ställer sig dessutom undrande inför frågan som sådan utifrån att dopet i sig uppfattas som den stora bekännelsehandlingen.

För det andra diskuteras platsen för denna typ av bekännelse. Om det förr skedde i ett församlingsmöte som föregick dopakten så betonas i kommentarerna vikten av dopsamtal. Många av informanterna talar om en serie av samtal som en strukturerad katekumenatsprocess. Utifrån det personliga dopsamtalet kan dopförrättaren antingen berätta om dopkandidatens tro eller intervjua denne. Frågorna om tro och bekännelse behandlas alltså snarare i ett personligt samtal än som en offentlig fråga i ett församlingsmöte eller obligatorisk bekännelse vid doptillfället.

---

16 Ericson 2011.

### *Församlingens handlande vid dopakten*

Hur agerar då församlingen i samband med dopakten? Jag valde att inte fokusera på dopförrättarens handlande eller formuleringar i samband med dopet. I den ekumeniska handboken som är gemensam för Pingströrelsen, Evangeliska frikyrkan, Svenska Alliansmissionen och Svenska Baptistsamfundet finns en rekommenderad dopritual med form och formuleringar.<sup>17</sup> Dessa används i mycket liten utsträckning inom Pingströrelsen och i kommentarerna är det uppenbart att dopritualen har en friare form varför en handboks formuleringar uppfattas som för ritualiserat.

Inom Pingströrelsen har det utvecklats en form där församlingen deltar i dopakten genom att sjunga en sångvers eller kör i samband med själva nedsänkningen i vattnet. Ofta är det flera personer som döps vid samma tillfälle och sångversen blir då dels en form för församlingen att vara delaktiga i församlingens dophandlande, dels ett sätt att fylla tiden då nästa dopkandidat går ner i vattnet med bekännelsemättat innehåll.

Den övervägande majoriteten av tillfrågade svarar att församlingen sjunger i samband med eller i direkt anslutning till att dopkandidaten sänks ned i vattnet. Av dem som svarat på vad man sjunger är det en betydande majoritet som anger en sång från Pingströrelsens sångbok *Segertoner* med titeln ”Jag har beslutat att följa Jesus”.<sup>18</sup> Detta bruk är vedertagen praxis sedan många år och är alltså fortfarande gällande.

Lika uppenbart är det att sjungandet i samband med dopet under senare år har kompletterats med ett närmast ritualiserat bruk av applåder och i viss mån jubel. Även på denna punkt är det en övervägande majoritet som svarar att församlingen applåderar i anslutning till nedsänkningen i vattnet. I de flesta församlingar verkar bruken komplettera varandra och användas parallellt och ibland samtidigt. Det verkar vara lite av en generationsfråga där de äldre föredrar sjungandet medan de yngre snarare applåderar.

När nya bruk införs i ickeformaliserade ritualer är det inte lätt att

---

<sup>17</sup> *Gudstjänstboken* 2005, s. 46ff.

<sup>18</sup> *Segertoner* 1986, ps. 513.

fastslå exakt när införandet skett. Min uppfattning är att detta kan förstås på tre sätt. För det första har applåden som liturgiskt fenomen införts stegvis och denna process har kommit olika långt i olika församlingar. I kommentarerna från informanterna är detta uppenbart. För det andra är detta en fråga om acceptans för nya uttryck där unga människor i regel är mer öppna för nyheter än äldre. Det kan även nämnas att flera ungdomligt orienterade frikyrkliga sammanhang i hög grad lånat uttryck och form från populärkulturens konserter och festivaler där applåder, jubel och visslingar är vanliga uttryck för gillande och deltagande.

För det tredje kan detta troligen tolkas som ett uttryck för internationell påverkan. Under andra hälften av 1990-talet var jag själv deltagare på en av de första Willow Creek-konferenserna i Sverige. Under denna konferens visades ett filmklipp från en dopförrättning i den amerikanska baptistförsamlingen där applåder och jubel var naturliga inslag under hela dopakten. Min uppfattning är att händelser som denna kan ha mönsterbildande effekt.

På denna punkt visar sig både kontinuitet och förnyelse i Pingströrelsens dopritual. Bruket med sång insprängt i dopakten är väl befast och fortsatt i bruk samtidigt som den nya formen med applåder verkar ha vunnit betydande insteg. Även på ett djupare plan kan både kontinuitet och förnyelse konstateras. Både sången och applåderna är liturgiska former för att uttrycka församlingens deltagande. Även om dopet betonas som en personlig handling är det insatt i en ram av liturgisk gemenskap. De flesta informanter betonar att dopet oftast är en del av huvudgudstjänsten. Denna typ av liturgiskt sammanhang är en viktig del i pentekostalismens betoning av den personliga erfarenheten.<sup>19</sup> I gudstjänsten, så även i dopet, sker ett samspel mellan den enskilde och gemenskapen, mellan den personliga erfarenheten och handlandet å ena sidan och den liturgiska ramen å den andra.<sup>20</sup> Så även om formen växlar från sång till applåd är det kontinuitet i fråga om församlingens liturgiska deltagande i dophandling. Däremot är

---

19 Albrecht 1999, s. 21–26.

20 Josefsson 2005, s. 223. Se även Albrecht 1999, s. 149; Ranaghan 1974, s. 72; Kärkkäinen 1998, s. 416ff.

dessa två former uttryck för olika stämninglägen. I sångtexten talas om att man beslutat att följa Jesus och hans kors oberoende av världen eller andras tvekan.<sup>21</sup> I detta ligger beslutsamhet, överlåtelse och allvar. Melodin går visserligen i dur men innehåller flera mollklanger som förstärker allvarskänslan. I applåden och det sammankopplade jublet är det snarare glädje, tacksamhet och seger som uttrycks. Både applådens glädje och sångens allvar är uttryck för den tidiga Pingströrelsen spiritualitet med både allvarsam överlåtelse<sup>22</sup> och tacksamt jubel<sup>23</sup>. I informanternas kommentarer finns tecken som tyder på att i vissa församlingar uppfattas sången och applåderna som konkurrerande och motstridiga uttryck medan de i andra verkar uppfattas som komplement. I några församlingar är det antingen sången eller applåden som är det vanliga uttrycket. Hur detta ska förstås påverkas av vad framtida doppraxis kommer att uppvisa. Detta dubbla bruk kan vara ett återtagande av Pingströrelsens spänning mellan allvar och jubel men det kan komma att visa sig vara en övergång från den ena betoningen till den andra.

#### *Förbön i samband med dopet*

I Pingströrelsens traditionella dopliturgi sker en särskild förbön för den nydöpte som visats ovan. Detta bruk verkar vara väl befast och praktiseras i nästan alla de tillfrågade församlingarna. Den vanliga ordningen är att dopet sker inom ramen för huvudgudstjänsten och att det i slutet av gudstjänsten sker en särskild förbönsakt för den nydöpte/a. Flera informanter talar om förbön även i samband med dopakten men den verkar inte ersätta förbönen i slutet av gudstjänsten efter att den nydöpte bytt till torra och vanliga kläder. Här kan vi alltså konstatera ett välbefäst liturgiskt bruk när det gäller förbön för den nydöpte i slutet av gudstjänsten. Några saker ska noteras i detta sammanhang.

I en betydande majoritet av församlingarna är det relativt fritt vilka som deltar i den konkreta förbönen med handpåläggning. De flesta

---

<sup>21</sup> *Segertoner* 1986, ps. 513.

<sup>22</sup> Josefsson 2005, s. 201ff och 240ff.

<sup>23</sup> Josefsson 2005, s. 228ff.



listar olika grupper som församlingsledare, bönegrupsledare, familj och vänner. Några informanter talar uttryckligen om att alla som vill deltar i förbönen. I många fall när den döpte är ung och uppvuxen i församlingen är det rimligt att se detta avslutande förbönstillfälle som en familjebaserad passagerit men även där det inte handlar om biologiskt släktskap blir detta förbönstillfälle en passagerit med kollektiva dimensioner i den utvidgade andliga familjen. Därför blir det viktigt att alla som vill, alla som är direkt involverade i familjerelationen, biologiskt eller andligt, deltar eller åtminstone tillåts delta. Detta innebär samtidigt att förbönstillfället gestaltar det allmänna prästerskapet snarare än de formella ämbetsbärarna som pastorer och församlingsledning. Här finns det dock vissa skillnader mellan församlingarna där en mindre grupp betonar ämbetsbärarnas och det formella ledarskapets roll i förbönen.

Förbönen kan sägas fullborda dophandlingen och är på samma gång en del av dopet och en särskild händelse. Flera av informanterna talar om tillfällena då det inte varit möjligt att genomföra förbönen som man velat. Då betonas att man hittat andra tillfällena för den doprelaterade förbönen, ofta då i ett efterföljande gudstjänstsammanhang. Majoriteten av svaren talar om att målet för förbönen är att den nydöpte ska fyllas av Anden. Några av informanterna hänvisar till Apostlagärningarna 2:38 som talar om omvändelse och dop som leder till Andens gåva. Detta är intressant på flera sätt. När Pingströrelsen bröt fram var en av konfliktpunkterna just i vilken grad Anden redan givits i frälsningen eller dopet och därmed behovet av att tala om ett andedop.<sup>24</sup> Pingströrelsens praxis kring andedopet innefattar dimensioner av direkt och tydlig personlig erfarenhet, ofta i termer av tungotal. Andens plats i dopförbönen är utifrån denna spänning tve tydlig. Å ena sidan uppfattas vanligen Pingströrelsens "via salutis" så att dopet senare följs av andedopet. Å andra sidan talar bibeltexten om att Anden är en gåva som ges till dem som omvänder sig och blir döpta. Flera informanter problematiserar förhållandet mellan förväntan på att den nydöpte ska erfara andedopet och vad som sker i praktiken.

---

24 Bloch-Hoell 1956, s. 334ff; Josefsson 2005, s. 117ff.

De flesta har i linje med detta svarat att målet med förbönen är både andeuppfyllelse och mer allmän välsignelse och kraft för ett liv i lärjungaskap. I en mer sakramental tradition skulle förbönstillfället och handpåläggningen kunna sägas vara tillfället för andeuppfyllelse, men för Pingströrelsen verkar det vara viktigt att andedöpet innebär både tydlig personlig erfarenhet och någon form av yttre manifestation.

Flera av informanterna talar med otillfredsställelse om att man inte uppfattar detta förbönstillfälle som tillräckligt. Det handlar om att placeringen av momentet i slutet av gudstjänsten skapar viss tidsbrist som kan verka hämmande på både förbönens form och den nydöptes mottaglighet, men även om att förbönen så sällan leder till det önskade resultatet, att den nydöpte blir andedöpt med någon form av yttre manifestation som tecken. Några svar diskuterar här behovet av att hitta andra kompletterande förbönstillfällen för detta. Ytterligare ett problem som märks i svaren, även om bara någon enstaka nämner det, gäller risken för ritualisering av förbönen. Det verkar vara viktigt att förbönen är personlig i fråga om välsignelse och kraft.

#### *När välkomnas den nydöpte som medlem i församlingen?*

Denna fråga visar på en större olikhet i svaren och synliggör problemet kring förhållandet mellan dop och medlemskap. Tre lösningar är tydliga i svaren gällande när den nydöpte välkomnas in i församlingen: i samband med doptillfället, vid nästföljande församlingsmöte eller i samband med en särskild medlemsintagning. Svaren från församlingarna fördelar sig nästan jämt mellan dessa tre med någon övervikt för alternativet nästa församlingsmöte. Till bilden hör att mer än hälften av de svarande kombinerar svaren. Många talar om att ett personligt och informellt välkomnande sker vid doptillfället medan det är vid församlingsmötet som det formella medlemsinträdet sker. De som har en särskild medlemsintagning verkar snarare använda detta som en mer formaliserad välkomstakt än som det formella inträdet i församlingen. Det är uppenbart att det på denna punkt både råder olika praxis och i viss mån otydlighet om när inträdet i församlingen egentligen sker.

Utifrån historisk praxis som beskrivits tidigare kan två riktningar

skönjas. Den ena där medlemsintagningen sker efter dopet antingen i en särskild handling efter dopakten eller vid ett efterföljande församlingsmöte. I detta fall är dopet förutsättning för medlemskap men dessa två är separerade i olika handlingar. Den andra där församlingens beslut och godkännande av dopkandidaten sker vid ett församlingsmöte innan dopet för att ha kontroll på det som är en direkt konsekvens av dopet. I detta fall blir dopet i sig det egentliga inträdet i församlingen och det efterföljande välkommandet bekräftar då vad som skedde i dopet.

Denna historiska dubbelhet verkar finnas kvar i pingstförsamlingarnas praxis och bidrar till oklarheten i diskussionen om förhållandet mellan dop och medlemskap. Denna fråga ska diskuteras nedan. Här ska endast några markeringar göras utifrån de inkomna svaren. För det första verkar det råda viss otydlighet mellan vad som är välkomnande och vad som är det egentliga inträdet i församlingen. Några av kommentarerna visar tydligt att inträdet i församlingen sker i dopet. I vissa fall synliggörs detta med att den nydöpte välkomnas i samband med förbönen och att medlemskort lämnas där. Andra kommentarer visar att dopet är en sak och medlemskapet en annan. Medlemsintagningen eller församlingsmötet blir i dessa fall det egentliga tillfället för medlemskap i församlingen. Ytterligare andra kommentarer visar att både medlemsintagningen och församlingsmötet kan betraktas som synliggörande och bekräftelse av att den nydöpte blivit del av församlingen och därför nu är medlem. En del av denna problematik ligger i dubbel historisk praxis och i viss mån otydlig teologi kring dop och medlemskap, en annan del ligger i att församlingen både är en andlig storhet och en juridisk person inom den svenska föreningslagstiftningen.

## Dopet och medlemskapet

Den andra frågan som ska behandlas gäller förhållandet mellan dop och församlingsmedlemskap. Denna fråga är ytterst aktuell för både Pingströrelsen och Evangeliska frikyrkan (EFK) men på lite olika sätt. Frågan diskuteras både internt inom samfunden och publikt

i tidningsartiklar och på ledares bloggar. EFK har under längre tid diskuterat frågan om förhållandet mellan dop och medlemskap, därför förs det aktuella medlemsmötet med en bredare utgångspunkt. Pingströrelsen behandlar frågan ingående både utifrån en allmän diskussion om medlemsbegreppet och utifrån den specifika frågan om dop och medlemskap.<sup>25</sup>

Frågan om dop och medlemskap inom svensk baptism under de senaste decennierna kan delas in i tre faser. Den första tar sin början redan under 1950-talet då de första ekumeniska församlingarna började växa fram. Här var man tvungen att hitta en hållbar lösning på en konkret församlingssituation. Den andra fasen aktualiseras genom LIMA dokumentet från Kyrkornas Världsråd där dop och medlemskap diskuterades. Här var fokus ekumeniskt bredare och den teologiska diskussionen ingången till mötet. Den tredje fasen har vuxit fram som en fråga utifrån att församlingarnas medlemsmatriklar i så låg grad speglar den gudstjänstfirande församlingen. Här har fokus varit frågan om lärjungaskap och det kristna livets utveckling.

Några olika teologiska dimensioner har påverkat frågan. Den första är den dubbla ecklesiologi som kom till uttryck hos Anders Wiberg på 1800-talet. Han använde ett vidare kyrkoberäpp som byggde på allianstanken där alla som var "födda av Gud" kunde ingå i gemenskapen, och ett snävare som betonade vikten av samstämmighet i läror om dop, nattvard och församling.<sup>26</sup> En annan fråga gäller hur strikt olika baptistiska grupper kopplat dopet som definitiv grund för medlemskap i den lokala församlingen. Här hade den tidiga Pingströrelsen en något friare syn än övriga grenar av svensk baptism. Inom Pingströrelsen förekom både konferensdop och dop av individer som inte sedan ingått i församlingen. Dopet av T.B. Barratt 1913 i Filadelfia Stockholm är ett exempel på detta.<sup>27</sup> En tredje fråga gäller hur den

---

25 Hörnmark 2011; "Medlemskapsfrågan inom EFK", internt dokument från 2010-03-04 som sammanfattar EFK:s samtal om medlemsbegreppet.

26 Bergsten 1997, s. 56f.

27 När Barratt döptes i Stockholm blev han inte medlem i Filadelfiaförsamlingen. Detta var en problematisk sak för den tidens baptister. Ongman hade av den anledningen vägrat att döpa Barratt eftersom han inte skulle komma att bli medlem i Ongmans församling i Örebro. Ett annat exempel är när Sven Lidman

förändrade synen på öppet nattvardsbord och församlingstukt påverkar synen på medlemskapet i allmänhet och på förhållandet mellan dop och medlemskap i synnerhet.<sup>28</sup>

Här kommer dessa frågor bara behandlas marginellt. Huvuduppgiften är att visa på hur svensk baptism löst förhållandet mellan dop och medlemskap på några olika sätt och utifrån detta lyfta fram några konkreta församlingar som exempel.

Evangeliska frikyrkan är som framgått ett ungt samfund som bildades genom en sammanslagning 1996 av Örebromissionen, Fri baptisterna och Helgelseförbundet. Även om den historiska bakgrunden varierar något mellan dessa tre är EFK ett tydligt baptistiskt samfund.<sup>29</sup> Frågan om förhållandet mellan dop och medlemskap har dock varit aktuell i flera decennier. I boken *Enade och åtskilda* från 1989 diskuteras både teologin kring dopet och konsekvenserna för förhållandet mellan dop och medlemskap inom Örebromissionen.<sup>30</sup> Bland EFK:s församlingar välkomnar en majoritet även medlemmar som inte är troende-döpta i det som kommit att kallas öppet medlemskap.<sup>31</sup>

Inom den tidiga svenska pentekostalismen, innan Pingströrelsen strukturellt var formerad, fanns ett överkonfessionellt drag som innebar viss öppenhet för olika doppraxis. Troendedop kom däremot snart att bli den enda erkända praktiken och dopsynen delades med hela den svenska baptismen. På en viktig punkt fanns däremot en friare hållning inom Pingströrelsen och det gällde förhållandet mellan dop och medlemskap i den lokala församlingen. Man drev kongregationalism med den fria lokala bibliska församlingen långt. Samtidigt ville man inte låsa den universella församlingen till den lokala. I fråga om nattvarden var detta en av konflikterna med baptistsamfundet. Dopet betraktades på samma sätt även om denna fråga inte drevs lika långt och inte blev en tydlig konflikt punkt. Detta kan illustreras med händelserna kring T.B. Barratts dop. Han var pingstledare och metodist.

---

döps under Kölingaredsveckan. Han blev inte medlem i församlingen på orten utan gick med i den församling som fanns på hans hemort, Stockholm.

28 För en analys av frikyrkans församlingstukt se Kennerberg 1996.

29 Ström 2004, s. 21f.

30 Cedersjö & Thörn 1989.

31 Ström 2004, s. 22.

När han 1913 ”kommit till insikt om dopsanningen” ville inte den rättrogne baptisten John Ongman i Filadelfia Örebro döpa honom eftersom Barrat inte skulle bli medlem i den lokala församlingen. Lewi Pethrus i Stockholm hade däremot inga problem med detta dop som alltså frikopplades från medlemskapet. Denna händelse är viktig och visar på skillnaden mellan Pingströrelsen och övrig baptism. Samtidigt ska sägas att det vanliga även inom Pingströrelsen var att sammanlänka dop och medlemskap.<sup>32</sup>

När det gäller den nutida diskussionen kring medlemskapet inom Pingströrelsen och Evangeliska frikyrkan finns en viktig skillnad mellan de båda samfundet. Inom EFK ligger frågan om dop och medlemskap några år tillbaka i tiden. Den aktuella medlemsdiskussionen inom EFK gäller snarare förhållandet mellan medlemskap och lärjungaskap. Inom Pingströrelsen är samma fråga en viktig drivkraft till diskussionen men med utgångspunkten att inte ändra uppfattning i fråga om dop och medlemskap. Här är frågan om dopet ingången till diskussionen kring medlemskap och lärjungadimensionerna blir därför sekundära. Göran Janzon talar i en historisk analys av olika baptistiska sätt att förhålla sig till sambandet mellan dop och medlemskap om tre hållningar: konsekvent, principiell och modifierad baptism.<sup>33</sup>

### *Konsekvent baptism*

Den konsekventa baptismen strävar efter att hålla samman tro, dop och medlemskap så att det medvetna troendedopet är nödvändigt kriterium för medlemskap i den lokala församlingen. Dopet betraktas som en omvändelse-, lydnads- och bekännelsehandling och dopet är i sig medlemsgrundande.<sup>34</sup> Detta har varit den gängse baptistiska uppfattningen fram till de sista decennierna av 1900- talet. Idag är detta en relativt ovanlig hållning bland EFK:s större församlingar.<sup>35</sup> De församlingar som håller fast vid denna form av baptism har inte

---

<sup>32</sup> Josefsson 2005, s. 227–233.

<sup>33</sup> Janzon.

<sup>34</sup> Janzon.

<sup>35</sup> Enligt uppgift från Öyvind Tholvsen, EFK:s församlingsprogram, mailsvar till författaren 2011-01-12.

behövt göra några förändringar i stadgar eller församlingsordning utan för vidare den ursprungliga formen av svensk baptism.

Inom Pingströrelsen är detta den helt dominerande hållningen även om hela frågan om dop, medlemskap och lärjungaskap diskuteras både ingående och livligt. Den konsekventa baptismen kan sägas vara underförstådd inom Pingströrelsen. I stadgarna för Trossamfundet Pingst fria församlingar i samverkan sägs i § 3 att värdegrunden är att ”En gemensam teologisk hållning är utgångspunkten för församlingarnas gemenskap [...] med mönster från Apg. 2:41–42”.<sup>36</sup> I bibelhänvisningen ligger underförstått en hänvisning till troendedopet som ingång till församlingsgemenskapen. Många pingstförsamlingar uttrycker detta i sina stadgar som t.ex. Pingstförsamlingen i Jönköping. Stadgetexten talar om att den kan bli medlem som ”kommit till personlig tro på Jesus Kristus och sedan låtit döpa sig”.<sup>37</sup> Den konsekventa baptismen är här uppenbar även om stadgetexten inte utvecklar hållningen vare sig teologiskt eller praxismässigt. Det är min uppfattning att den konsekventa baptismen inom Pingströrelsen är väl förankrad men i många fall underförstådd. Det är möjligt att en ingående analys av pingstförsamlingars stadgar skulle kunna ge utrymme både för en omtolkning av vad man historiskt lagt i stadgetexterna och ge möjlighet till nytolkning av praxis. Ett sådant studium skulle vara viktigt för en ökad förståelse av pingstförsamlingarnas syn på dop och medlemskap.

### *Principiell baptism*

Den principiella baptismen är ett sätt att hålla fast vid troendedopet som enda erkända dopform men samtidigt öppna möjligheten till medlemskap för personer utan troendedop. I princip håller man fast vid baptismen genom att troendedopet är det enda praktiserade och erkända dopet. Medlemskapet i församlingen blir på detta sätt principiellt frikopplat från dopet och vägarna till medlemskap i huvudsak tre: Den vanligaste och i regel förordade vägen är genom ett medvetet

---

<sup>36</sup> Stadgar för Pingst – fria församlingar i samverkan, 2005. Kopia hos författaren.

<sup>37</sup> Stadgar för Pingstförsamlingen i Jönköping, 1998. Kopia hos författaren.

troendedop. Den andra vägen är genom överfört medlemskap där en person kommer från en församlingsgemenskap med annan dopsyn. Erkännande i detta fall gäller varken barndopet som sådant eller den inflyttande personens uppfattning om giltigheten i sitt dop, istället är det ett erkännande av den andra församlingsmiljön och att den inflyttande personen levtt det kristna livet i denna församlingsmiljö. Den tredje vägen är att en persons bekännelse av tro på Kristus skulle kunna vara grund för medlemskap.<sup>38</sup>

Den principiella baptistiska hållningen kan här exemplifieras med baptistförsamlingen Immanuel i Örebro. Immanuelskyrkan är en av EFK:s större församlingar och den grundades 1907 som Örebro tredje baptistförsamling. De gällande stadgarna antogs 2003 och den församlingsordning som idag används men som är under revidering<sup>39</sup> antogs 2005. I stadgarna, § 3:1, sägs att ”Församlingen tar emot som medlem den som personligen tror på och bekänner Jesus Kristus som frälsare och herre i överensstämmelse med Bibeln”.<sup>40</sup> Stadgarna gör alltså ingen koppling mellan dop och medlemskap annat än i indirekt mening genom formuleringen om överensstämmelse med Bibeln som i en baptistisk kontext skulle kunna tolkas som att troendedopet ingår i tron och bekännelsen.

I församlingsordningens inledande texter sägs att det är genom tron på Jesus som en person inlemmas i Kristi kropp och att ”församlingen är en grupp människor som vill leva i Kristusgemenskap”.<sup>41</sup> När det gäller dopet gör texten klart att församlingen praktiserar dop genom nedsänkning efter bekännelse om tro på Jesus Kristus. Dopet beskrivs som en bekräftelse av tron och som en viktig del av omvändelsen. Samtidigt utgör det en gåva från Gud och är ett ”erbjudande om att bli delaktig i försoningens nåd och uppståndelsens kraft till ett nytt liv”.<sup>42</sup> I beskrivningen av nattvarden sägs att alla som söker

---

38 Janzon.

39 Enligt uppgift från pastor Niclas Öjebrant, mail till författaren 2011-01-18.

40 Stadgar för Baptistförsamlingen Immanuel i Örebro, 2003. Kopia hos författaren.

41 Församlingsordning för Baptistförsamlingen Immanuel i Örebro, 2005, s. 2. Kopia hos författaren.

42 Församlingsordning för Baptistförsamlingen Immanuel i Örebro, 2005, s. 4.



Jesus Kristus och vill möta honom är välkomna till bordet.<sup>43</sup> I en särskild avdelning om medlemskap presenteras stadgarnas hållning att alla som ”personligt tror på och bekänner Jesus Kristus som frälsare och Herre i överensstämmelse med Guds ord” kan bli medlem i församlingen.<sup>44</sup> Sammantaget visar stadgar och församlingsordning att Immanuelskyrkan dels har en baptistisk identitet och praxis, dels att man konsekvent skiljer mellan dop och medlemskap genom att dopet inte beskrivs som medlemsgrundande.

Inom Pingströrelsen är denna hållning ovanlig men den har aktualiserats i en speciell form av nivåindelad medlemskap i till exempel Öresundskyrkan United. Där har man tre nivåer av medlemskap: friends, partners och leaders. Personer i alla nivåer är medlemmar men för den första krävs inget annat än att man är intresserad och vill finnas på en kontaktlista. På den andra nivån förutsätts dopet även om det inte är medlemsgrundande utan en av flera förutsättningar för medlemskap på ”partnernivån”.<sup>45</sup> Detta är även en av flera möjliga medlemsmodeller inom Pingströrelsen som presenteras i ett beredningsmaterial där frågor kring medlemskap diskuteras.<sup>46</sup>

### *Modifierad baptism*

Den modifierade baptismen innebär att församlingen har en baptistisk övertygelse och att troendedopet i regel är den enda praktiserade dopformen. Däremot håller man fast vid att dopet är medlemsgrundande och att dop enligt annan ordning visserligen betraktas som ett oklart dop men ändå tillräckligt. Detta synsätt innebär ett erkännande både av individens uppfattning om giltigheten i det egna dopet och av andra traditioners dopsyn och praxis. Samtidigt betonas den egna grundläggande baptistiska uppfattningen.<sup>47</sup>

---

Kopia hos författaren.

43 Församlingsordning för Baptistförsamlingen Immanuel i Örebro, 2005, s. 5.

Kopia hos författaren.

44 Församlingsordning för Baptistförsamlingen Immanuel i Örebro, 2005, s. 9.

Kopia hos författaren.

45 *United* [Hemsida], under fliken Medlemskap.

46 Tangen 2010, s. 70f; Alvarsson 2010, s. 14.

47 Janzon.

Flera församlingar inom EFK ger uttryck för denna hållning och här tas Saronförsamlingen i Göteborg som exempel. I de reviderade stadgarna från 2008 talas i § 4 om medlemskap och dop. För att bli medlem krävs att man personligen bekänner Jesus Kristus som Herre, är döpt i Faderns, Sonens och den heliga Andens namn samt att man bejakar tro och liv så som det beskrivs i församlingsordningen.<sup>48</sup> Församlingsordningen lyfter fram den baptistiska identiteten med betoning på ”personlig övertygelse om tro och eget beslut om dop”.<sup>49</sup> I texten uttrycks en tydligt sakramental syn där dopet beskrivs som en gåva där Gud förmedlar nåd, ger frälsning och helig Ande och som en förening med Kristus. Det dop som församlingen praktiserar är ”genom nedsänkning efter personlig bekännelse om tro på Jesus Kristus”.<sup>50</sup> Också nattvardstexten andas sakramentalitet och ”till Herrens måltid inbjuds alla som söker Jesus Kristus”.<sup>51</sup> I fråga om medlemskapet uttrycker församlingsordningen nästan ordagrant stadgarnas tre kriterier för medlemskap: personlig bekännelse, dop i den treenige gudens namn samt bejakande av församlingens trosuppfattning.<sup>52</sup> Utifrån detta är Saronförsamlingen i Göteborg ett exempel på den modifierade baptismen som bara praktiserar troendedop men bejakar giltigheten i dop av annan ordning och bibehåller dopet som ett kriterium för medlemskap.

Inom Pingströrelsen är denna hållning vanlig i de samarbetsförsamlingar som är anslutna till fler samfund än Pingströrelsen. Däremot är detta mycket ovanligt bland de klassiska pingstförsamlingarna. Ett undantag är Pingstförsamlingen i Habo som under de senaste åren omvärderat sin förståelse av hur tro och dop ska förstås som medlemsgrundande. I församlingens stadgar från 1997 sägs att ”var och en som kommit till en personlig tro på Jesus Kristus och blivit döpt samt delar församlingens målsättning kan bli medlem”.<sup>53</sup> Det kan inte råda någon tvekan om att den ursprungliga intentionen i denna

---

48 Stadgar för Saronförsamlingen i Göteborg 2008. Kopia hos författaren.

49 *Ett folk på väg*, s. 4. Kopia hos författaren.

50 *Ett folk på väg*, s. 14. Kopia hos författaren.

51 *Ett folk på väg*, s. 15. Kopia hos författaren.

52 *Ett folk på väg*, s. 17. Kopia hos författaren.

53 Stadgar för Pingstförsamlingen i Habo, 1997. Kopia hos författaren.

formulering syftade på troendedop som följde på personlig tro och bekännelse. Däremot är inte detta tydligt uttryckt och formuleringen ger betydande tolkningsutrymme. Förmodligen ser vi här samma, utifrån det förment självklara, underförstådda konsekventa baptism som Pingstsamfundets stadgar ger uttryck för genom hänvisningen till Apg 2:41-42.

Pingstförsamlingen i Habo arbetade med frågan om dop och medlemskap under hösten 2007 utifrån en konkret personfråga. Församlingsledningens resonemang presenterades i december 2007 för församlingen i ett brev där det föreslogs att barndop under vissa omständigheter ska kunna vara medlemsgrundande i församlingen. Efter en presentation av den konkreta situationen slås tre saker fast. För det första ska församlingen fortsätta att vara baptistisk med troendedopet som enda dopförkunnelse och praktik. För det andra ska inte detta uppfattas som ett generellt erkännande av dop enligt annan ordning. Här betonas att det antingen bygger på den enskildes tro på giltigheten i sitt barndop eller på erkännandet av dop som förrättats i annan kristen församling som man känner stor samhörighet med. För det tredje sägs att de personer som blir medlemmar blir fullvärdiga sådana med full både rättighet och skyldighet.<sup>54</sup> Vid årsmötet 2008 röstades i frågan, 80 % röstade för styrelsens förslag, 10 % mot och 10 % blankt.<sup>55</sup> Habo pingstförsamling ger alltså uttryck för en modifierad baptism. Det är även värt att notera att denna förändring kommit tillstånd utan att stadgar eller församlingsordning omformulerats. Det är istället fråga om en omtolkning av befintliga och gällande stadgar.

## Summering

Vi kan i avslutningen av denna artikel konstatera att svensk baptism genomgått betydande förändringar under senare decennier. Dessa förändringar ser olika ut mellan samfunden men även mellan församlingar inom samma samfund. Den teologiska utvecklingen visar att baptismen i hög grad är kongregationalistisk där den lokala försam-

---

<sup>54</sup> Brev från pastor Roland Eckerby till Pingstförsamlingen i Habo 2007-12-11.

<sup>55</sup> Brev från pastor Roland Eckerby till författaren 2011-01-20.

lingen tillåts hitta sin teologi och praxis. Diskussionen, särskilt inom Pingströrelsen, visar att även kongregationalistiska samfund har en gräns för den lokala församlingens tolkningsmöjligheter.

När det gäller förändringar i synen på dopet är det främst tre kompletterande fält som påverkar utvecklingen. Det första är frågan om sakramentalitet, i vilken grad och på vilket sätt Gud handlar i dopet. Utvecklingen talar för att svensk baptism lägger större vikt vid dopets sakramentala dimensioner. Detta får givetvis konsekvenser för både hur dopet betraktas och genomförs. Det andra gäller synen på individens roll i hur dopet betraktas. Den samtida individualismen påverkar förhållandet mellan församlingen och individen. Det leder till att församlingar i högre grad tar hänsyn till individers uppfattningar både i fråga om dopsätt och i viss mån dopteologins innehåll. Det tredje handlar om ekumenisk respekt och förhållandet till andra teologiska traditioner. Alla de här undersökta sammanhangen betonar sin baptistiska identitet i fråga om dopet. Samtidigt växer gruppen församlingar som med bibehållen baptistisk uppfattning erkänner dop av annan ordning.

Den svenska kongregationalistiska baptismen håller alltså fast vid stora delar av kärnan i både teologi och praxis kring dopet. Samtidigt påverkas den lokala församlingens utrymme att forma sin praxis av de tre fälten: dopets sakramentalitet, individens tolkningsföreträdare och respekten för andra teologiska traditioner. Dessa tre fält verkar tillmätas ökande betydelse. Om detta leder till urholkning eller fördjupning av svensk baptism får framtida studier visa.

## Summary

### *Baptismal Praxis in Contemporary Swedish Baptism*

This article deals with the praxis of baptism among Swedish Baptists and Pentecostals. Two issues are dealt with in separate sections. The first concerns how baptism is performed liturgically. The second concerns the connection between baptism and membership in the congregation. The main material for the first section is a survey of the thirty-seven Pentecostal congregations in Sweden with the highest

rate of baptisms. The material for the second section is a collection of by-laws and instructions from different types of Baptist congregations.

The liturgical praxis of baptism is viewed from four perspectives: How and when does the candidate confess the Christian faith? What responsive action does the congregation take? How, when and by whom is the prayer of intercession conducted? When and how is membership in the congregation attained?

In the following section, different views on the relation between baptism and membership are studied. Three groups are discerned that differ in how they understand infant baptism and the extent to which infant baptism can be a basis for membership in the local congregation. 'Consistent baptism' does not see infant baptism as a valid baptism and only welcomes members who have been baptized as believers. 'Baptism in principle' does not see infant baptism as a valid baptism but welcomes members from other traditions; it does not accept their baptism but accepts them as Christians and a part of the church. 'Modified baptism' accepts infant baptism – not as a complete but as a valid baptism – and therefore welcomes as members those who have been baptized as infants. Some examples from each group are discussed.

The article shows that the Baptist tradition in Sweden is in transition. Three main conclusions can be drawn. First, sacramental dimensions are playing an increasing role within the Baptist tradition. Secondly, individual considerations are becoming more and more important to the way baptism is viewed and handled. Thirdly, respect for other traditions is deepening in the context of ecumenical relations. Whether these developments will confirm or erode Baptist identity in Sweden remains to be seen.

## Opublicerade källor

### *Hos författaren*

- Brev från pastor Roland Eckerby till författaren 2011-01-20.  
Brev från pastor Roland Eckerby till Pingstförsamlingen i Habo 2007-12-11 [fotokopia].  
*Ett folk på väg*. Församlingsordning för Saronkyrkan, 2009 [fotokopia].  
Församlingsordning för Baptistförsamlingen Immanuel i Örebro, 2005 [fotokopia].  
Mail från Niclas Öjebrant till författaren 2011-01-18.  
Mail från Öyvind Tholvsen till författaren 2011-01-12.  
*Medlemsfrågan inom EFK*, internt dokument, 2010-03-04 [fotokopia].  
Stadgar för Baptistförsamlingen Immanuel i Örebro, 2003 [fotokopia].  
Stadgar för Pingst – fria församlingar i samverkan, 2005 [fotokopia].  
Stadgar för Pingstförsamlingen i Habo, 1997 [fotokopia].  
Stadgar för Pingstförsamlingen i Jönköping, 1998 [fotokopia].  
Stadgar för Saronförsamlingen i Göteborg, 2008 [fotokopia].

## Publicerade källor och litteratur

- Albrecht, David., 1999, *Rites in the Spirit. A Ritual Approach to Pentecostal/Charismatic Spirituality*. Journal of Pentecostal Theology. Supplement Series, 17. Sheffield.
- Alvarsson, Jan-Åke, 2010, ”Redaktörens introduktion, sammanfattning och slutsatser”. *Medlemskap. En tvärvetenskaplig studie av medlemskap i Pingströrelsen*. Uppsala.
- Bardh, Ulla, 2008, *Församlingen som sakrament. Dop, medlemskap och ekumenik bland frikyrkokristna vid 1900-talets slut*. Uppsala.
- Beasley-Murray, G. R., 1967, *Dopet idag och imorgon*. Stockholm.
- Bergsten, Torsten, 1997, ”Förändring genom konfrontation och dialog. Svenskt perspektiv”. *Samfund i förändring. Baptistisk identitet i Norden under ett och ett halvt sekel*. Tro & liv. Skriftserie, 2. Stockholm, s. 30–65.
- Bloch-Hoell, Nils, 1956, *Pinsebevegelsen. En undersökelse av pinsebevegelsens tillblivelse, utveckling og särpreg med særlig henblikk på bevegelsens utformning i Norge*. Oslo.
- Bäckryd, Emanuel, 2007, *Tillsammans. Nitton livsviktiga saker kristna gör när de möts*. Örebro.
- Cedersjö, Björn & Thörn, Lennart, 1989, *Enade och åtskilda*. Örebro.
- Eckerdal, Lars, 1981, *Svenska kyrkans gudstjänst. Kyrkliga handlingar. Bilaga 3: Vägen in i kyrkan. Dop, konfirmation, communion – aktuella liturgiska utvecklingslinjer*. SOU 1981:66. Stockholm.
- Ericson, Rolf, 2011, ”Nytt förslag från Pingst kan bidra till enande”. *Dagen* 2011-01-12.
- Fahlgren, Sune, 1994, ”Baptismen och baptisternas gudstjänstliv”. Fahlgren & Klingert, *I enhetens tecken*. Örebro, s. 249–287.

- Fahlgren, Sune, 1997, "Baptismens spiritualitet – speglad i gudstjänstlivet. Svenskt perspektiv". *Samfund i förändring. Baptistisk identitet i nordn under ett och ett halvt sekel*. Tro & liv. Skriftserie, 2. Stockholm, s. 104–114.
- Gudstjänstboken*, 2005. Örebro.
- Hörnmark, Pelle, 2011, "Pingst och medlemsfrågorna, I–II". *pingst* [Hemsida]. Tillgänglig: <http://www.pingst.se> / Föreståndarens blogg 2011-01-10 och 2011-01-18 [2011-05-26].
- Janzon, Göran, "Medlemskapsfrågan i baptisthistoriskt perspektiv". *Evangeliska frikyrkan* [Hemsida]. Tillgänglig: <http://www.efk.se/viewText.do?textID=1220> [2011-05-24].
- Josefsson, Ulrik, 2005, *Liv och över nog. Den tidiga pingströrelsens spiritualitet*. Bibliotheca theologiae practicae, 77. Skellefteå.
- Kennerberg, Owe, 1996, *Innanför eller utanför: En studie av församlingstukten i nio svenska frikyrkoförsamlingar*. Örebro.
- Kärkkäinen, Veli-Matti, 1998, *Spiritus ubi vult spirat. Pneumatology in Roman Catholic – Pentecostal Dialogue (1972–1989)*. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 42. Helsinki.
- Pingströrelsens Årsbok*, 2010. Örebro.
- Ranaghan, Kevin, 1974, "Conversion and Baptism: Personal Experience and Ritual Celebration in Pentekostal Churches". *Studia Liturgica* 10:1. Rotterdam, s. 65–76.
- Ramselius, Nils, 1934, *Som präst och pingstvän*. Stockholm.
- Segertoner*, 1986. Stockholm.
- Ström, T., 2004 "Evangeliska frikyrkan", *Tro – dop – medlemskap ur ett ekumeniskt perspektiv*. Sveriges kristna råds skriftserie, 6. Sundbyberg.
- Söderholm, G. E., 1920, *Hur jag kom till klarhet i dopfrågan*. Sollefteå.
- Tangen, K-I., 2011, "Dåp og medlemskap i Pinsebevegelsen – et forsøk på klargjøre praktisk teologiske posisjoner". *Medlemskap. En tvärvetenskaplig studie av medlemskap i Pingströrelsen*. Uppsala.
- Thulin, Henning, 1941, *Det heliga dopets innehåll och form*. Stockholm.
- Tro – dop – medlemskap ur ett ekumeniskt perspektiv*, 2004. Red. Kjell-Ove Nilsson. Sveriges kristna råds skriftserie, 6. Sundbyberg.
- United* [Hemsida]. Tillgänglig: [www.united.nu](http://www.united.nu) [2011-05-26].





# Doppsalmer i Svenska kyrkan

## *Om tro, dopbarn och föräldrar*

---

SVEN-ÅKE SELANDER

### Inledning

Dopet<sup>1</sup> är alltså en av de mest använda kyrkliga handlingarna i Svenska kyrkan. 2009 döptes 56 % av antalet i Sverige födda i Svenska kyrkans ordning. Döpta i % av födda där en eller båda föräldrar var medlemmar i Svenska kyrkan var 76 %.<sup>2</sup> I dessa gudstjänster spelar psalmer och sånger en viktig roll. Inslagen väljs gärna utifrån vad man känner till eller söker sig fram till kunskap om. Man vill gärna känna igen sig.

I *Den svenska psalmboken 1986* (cit. 1986) finns en särskild avdelning doppsalmer. Eftersom den ekumeniska delen är gemensam för trossamfund som praktiserade barndop eller troendedop/vuxendop eller båda alternativen, finns i denna del endast två psalmer särskilt tänkta för dop: ”Jag tror på Gud som med sitt ord allt liv på jorden tändes” (1986:68) och ”Glad jag städse vill bekänna: Jag är döpt i Jesu namn” (1986:69), texter som kan användas både vid barndop och vid troendedop/vuxendop. I Svenska kyrkans samfundsdelen finns nio psalmer under rubriken dop, bl.a. ”Med vår glädje över livets under” (1986:383) och ”Gud har en famn” (1986:381).

När Svenska kyrkans kyrkomöte behandlade frågan om ny psalmbok 1986 väcktes förslag om en särskild avdelning för ”Barn och

---

1 Till årsbokstemat dopet hör doppsalmer. Förslaget att införa en uppsats om doppsalmer är TD Anna J. Evertssons. Uppsatsen har utarbetats i samarbete med henne.

2 Data från *Svenska kyrkans statistikdatabas* enligt mail 2011-02-11. Om dopet i Svenska kyrkan se Byström 2007a (intervju med Lennart Koskinen), vidare *Livets skeden: Dopet*. Om dopet i ett ekumeniskt perspektiv se Olsson 2009.

familj”.<sup>3</sup> Denna avdelning kom att omfatta tio psalmer av vilka särskilt ”Det gungar så fint” (1986:606) och ”Vi sätter oss i ringen” (1986:608) används vid barndop.<sup>4</sup>

Dopet engagerar många föräldrar. Man är angelägen om att dopet skall bli en högtidsstund som talar till många.<sup>5</sup> Doppsalmer väljs inte bara för att de kommit att rubriceras så i psalmboken. Psalmer kan väljas av traditionella skäl, t.ex. ”Tryggare kan ingen vara” (1986:248) som återfinns under rubriken ”Att leva av tro: Förtröstan – trygghet”, eller för att man har viktiga upplevelser förenade med psalmen, t.ex. ”Du vet väl om att du är värdefull”, som inte finns i *Den svenska psalmboken 1986* men i *Den svenska psalmboken med tillägg* (2002:791) under rubriken ”Tillsammans i världen”.

Svenska kyrkans församlingar hjälper föräldrarna på sina hemsidor genom att anvisa lämpliga doppsalmer. På ”nätet” finns diskussioner kring vilka psalmer och sånger man kan välja. Publikationer som särskilt riktar sig till föräldrar har information om mycket som rör sig kring dopet, bl.a. förslag till psalmer och visor.

---

3 Psalmskommittén menade att en sådan avdelning skulle bryta mot strukturen i den föreslagna psalmboken och hade därför ingen sådan avdelning i sitt förslag till kyrkomötet, SOU 1985:17, s. 203. Till detta se också Nisser 2005, s. 248.

4 Om barnpsalmer se Selander 1998; Evertsson 2009; Storm 2006; Mörck 2009, s. 146–157.

5 Valet av psalmer kan bli ett problem. På sajten *FamiljeLiv.se* skrev signaturen april79 2008-02-01: ”Jag skulle bli jättetacksam om ni har möjlighet att ge tips på fina psalmer till vår sons dop som äger rum snart, men gärna där texterna [inte] är för ’religiösa’ utan mer handlar om barnet eller liknande. Det beror på att min sambo ej är medlem i kyrkan men jag är det och vill döpa vår son, så jag försöker ’kompromissa’ lite”. Det kom flera svar: ”Du vet väl om att du är värdefull” röstade 8 för, ”Tryggare kan ingen vara” fick 5 röster, ”Det gungar så fint” två röster och ”Den blomstertid”, ”Jag lyfter ögat mot himmelen”, ”Upp ur vilda djupa vatten”, ”En vänlig grönskas rika dräkt”, ”Gud som haver”, ”Dansa med änglarna” och ”Med vår glädje” vardera en röst; se diskussionstråden ”Tips på fina psalmer till dop efterlyses”. På bibelsajten skrev Matilda 2003-04-08: ”När man väljer psalmer till dop bör man välja någon som visar att man känner för barnet. Välj inte en psalm som är inne just då, utan välj en som talar till dig som förälder”; se diskussionstråden ”Vilka är de vanligaste psalmerna vid dop?”

## Syfte

Syftet med denna uppsats är att

- 1 göra ett urval av psalmer som lämpar sig för dop
- 2 undersöka vilka tolkningsperspektiv som dessa psalmer lyfter fram
- 3 bedöma om något eller några av dessa tolkningsperspektiv har varit mera framträdande i senare utgåvor än i tidigare.

## Materialinventering

Det finns inget material som gör det möjligt att fastställa vilka psalmer som faktiskt används vid dop. Doppsalmer gemensamma för olika källor kan dock ge en anvisning om vilka psalmer som kan anses vara särskilt meningsfulla.

Urvalet av psalmer i denna uppsats grundar sig på vilka psalmer avsedda för dop som är gemensamma för minst tre av följande källor:

- en lista med doppsalmer i *Dopguiden*<sup>6</sup>. Förslagen där har hämtats bl.a. från *Den svenska psalmboken 1986*, från *Den svenska psalmboken med tillägg* och från *Psalmer i 2000-talet*
- en privat hemsida, *Vendela*
- förslag till psalmer vid dop på hemsidor från följande församlingar inom Svenska kyrkan: Borås, Botkyrka och Höllviken, samt från ett projekt om doppsalmer inom Gamla Uppsala församling<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> *Dopguiden* är en sekulär elektronisk tidskrift med artiklar av olika slag i anslutning till dop och namngivning.

<sup>7</sup> Borås församlings hemsida: [www.svenskakyrkanboras.com](http://www.svenskakyrkanboras.com); gå till Lyssna på psalmer / Doppsalmer (sidan heter ”I livets gryning – Dopet”). Botkyrka församlings hemsida: [www.botkyrkaforsamling.se](http://www.botkyrkaforsamling.se); gå till Livets skeden / Dop / Psalmförslag. Höllvikens församling hänvisar till den av Lunds stift producerade hemsidan *Dop i Lunds stift*, [www.dopsajten.se](http://www.dopsajten.se); gå till Dopgudstjänsten / Tips på psalmer. Projektet i Gamla Uppsala församling leddes av församlingens ordinarie kyrkomusiker Anders Dillmar och redovisades på hans egen hemsida; vid tiden för denna artikels färdigställande (maj 2011) kan man inte längre nå psalmförslagen via den förutvarande webbadressen [http://web.comhem.se/~u18344626/doped\\_1.htm](http://web.comhem.se/~u18344626/doped_1.htm) [2011-01-16].

- *Kyrksång*<sup>8</sup>
- *Nya Barnpsalmboken*

Urvalet har resulterat i följande 24 psalmer; de redovisas gruppvis efter i hur många källor de förekommer samt efter källa och tillkomstår inom varje grupp:

Gemensamma för *åtta* (samtliga) källor:

”Tryggare kan ingen vara”, Lina Sandell (1986:248) från ca 1850/55

Gemensamma för *sju* källor:

”Med vår glädje över livets under”, Svein Ellingsen och Britt G. Hallqvist (1986:383) från 1971/1977

”Måne och sol”, Britt G. Hallqvist (1986:21) från 1974

”Det gungar så fint”, Eva Norberg (1986:606) från 1982/84

”Barn och stjärnor”, Ylva Eggehorn (2002:744) från 1991

Gemensamma för *sex* källor:

”Gud som haver” (1986:193), gammal bön tryckt 1780

”Gud har en famn”, Sam Perman (1986:381) senast 1959

”Jag är hos dig, min Gud”, Margareta Melin (1986:607) från 1969

”Sov du lilla, sov nu gott”, Hans Anker Jörgensen och Lars Åke Lundberg (*Psalmer i 2000-talet* 928) från 1981/82 och 1987/93

Gemensamma för *fem* källor:

”Jag lyfter ögat mot himmelen”, Johan Ludvig Runeberg (1986:210) från 1855

”Upp ur vilda, djupa vatten”, Fred Kaan och Britt G. Hallqvist (1986:386) från 1965 och 1977

”Ett liv ur dina händer”, Tore Littmarck (1986:384) från 1978.

---

8 ”Kyrksång är en psalm- och sångbok för barn och vuxna, en efterföljare till Kyrkovisor för barn och Sånger för små och stora” (förordet).

Gemensamma för *fyra* källor:

”Härlig är jorden”, Bernhard Severin Ingemann och Cecilia Bååth-Holmberg (1986:297) från 1850

”Vem är det som kommer på vägen?”, Britt G. Hallqvist (1986:41) från 1955

”I Jesu Kristi namn vi ber”, Fred Kaan och Britt G. Hallqvist (1986:385) från 1964 och 1977/82

”Du vet väl om att du är värdefull”, Ingemar Olsson (2002:791) från 1978

”Jag tänder ett ljus för barnet i min famn”, Kerstin Andeby (*Nya Barnpsalmboken* 212) från 1997.

Gemensamma för *tre* källor:

”I en värld full av kosmiska under”, Per Harling (2002:745) från 1977

”När du ser en droppe glittra”, Holger Lissner och Per Harling (2002:723) från 1978/1996

”När du går från dopets källa”, Jonas Jonson (*Psalmer i 2000-talet* 929) från 1991

”Gud Fader har skapat mig”, Eva Norberg (2002:724) före 1996

”Lilla liv nu är du här”, Py Bäckman (*Psalmer i 2000-talet* 901) från 2005

”Det sker ett under i världen”, Grönvold Saue och Py Bäckman (*Psalmer i 2000-talet* 897) u.å.

”Barnet döps i nådens hav”, Christina Lövestam (*Psalmer i 2000-talet* 900) u.å.

Endast texterna är föremål för analys. Självklart har melodierna sin del i att människor tar till sig en psalm. I den kommande analysen står dock de innehållsliga perspektiv som texterna aktualiserar i centrum.

Som framgått finns det ett allmänt intresse för att informera sig om vilka psalmer som kan användas vid dop. Föräldrar kan hjälpa varandra med förslag och goda råd. För att belysa hur psalmerna uppfattas av allmänheten har förslag till och diskussioner om dop-

psalmer hämtats från nätet. Sådant material ger en fördjupad kunskap om motiven för föräldrars förslag till psalmer vid dopet och vilken funktion de förutsätts ha.<sup>9</sup>

### En tematisk analys

I ett dop aktualiseras olika innehållsliga perspektiv. Det som gör att en doppsalm fungerar, att den upplevs som angelägen, förkunnande, berörande och gemenskapsskapande, är om psalmförfattaren kunnat fläta samman olika perspektiv.

År 1919 skrev Natanael Beskow psalmen ”Fader, du som livet tänder” (1986:380):

Fader, du som livet tänder,  
Tag i dina goda händer  
Detta späda mänskoliv.  
Kristen tro, som allting vinner  
Och det ljusa målet hinner,  
Åt ditt barn till gåva giv.

Föräldrarna är de som agerar, de bär fram sitt barn. Föräldrarna, barnet och den kristna tron fångar författaren i några få rader i första versen för att i andra versen utveckla ett barnperspektiv: ”Detta barnet skall som andra genom sorg och glädje vandra; ingen vet sin morgondag [...]”. Han fortsätter barnperspektivet i vers tre med en existentiell analys: ”Ut det måste i den vida värld där starka makter strida.” Föräldrarnas bön till Gud är: ”Strid dess strid och var dess ro”. Denna trostolkning förstärks med hänvisning till barnets namn som föräldrarna ber Gud skriva i sin ”livsbok”. De ber också Gud försvara barnet ”mot allt ont som vill förstöra, fläcka, skada och förgöra”, ett

---

<sup>9</sup> Om funktion se Selander 1996, särskilt s. 130: ”att man inte bara söker se de olika fenomen man forskar kring som isolerade storheter, utan undersöker vilken roll de spelar tillsammans med andra företeelser i kyrkolivet, i samhället i stort eller för enskilda människor utan naturlig anknytning till kyrka eller samfund” samt Evertsson 2002, s. 10 m.fl. ställen.

själavårdande sätt att aktualisera frågan om barnets förhållande till 'det onda sammanhanget' i världen. Slutligen innefattar föräldrarna sig och barnet i det släkte som "följer släktes spår" och ber: "samla i din famn oss, Fader vår". Beskow använder sig av bilder, symboler och metaforer som livsbok, famn etc. för att tydliggöra trosinnehållet och hjälpa dopföljet att identifiera sig med psalmtexten.

Beskows psalm rymmer många möjligheter för dem som deltar i doggudstjänsten att identifiera sig med psalmtextens olika perspektiv. Ju rikare associationsmöjligheter det finns i en psalm till gudstjänstdeltagarnas upplevelser, tankar och reflektioner, desto bättre fungerar den som identifikationspsalm.<sup>10</sup> Det är anmärkningsvärt att en psalm med denna sammanflätning av tros-, barn- och föräldraperspektiv skrevs i en tid då trospektivet var en dominerande utgångspunkt i svenskkyrklig pastoral strategi. Psalmen ingår oförändrad i *Den svenska psalmboken 1986*. Man kan kanske betrakta den som före sin tid. Den har dock vunnit mer acceptans som läsepsalm än som sjungen psalm, troligen beroende på en inte särskilt lättillgänglig melodi.<sup>11</sup>

Beskows psalm illustrerar alltså tre tolkningsperspektiv som kan anläggas på texterna i urvalet:

1 ett *trosperspektiv*. I trostolkningsperspektivet står det kristna trosinnehållet i dopet i centrum. Gud säger till dopkandidaten: "Du är min".

2 ett *barnsperspektiv*. I barnperspektivet är barnet det centrala i psalmen. "Barnet döps i nådens hav".

3 ett *föräldraperspektiv*. I föräldraperspektivet står föräldrars och övrig familjs tankar och frågor inför dopbarnet och deras roll som föräldrar, faddrar och övrigt dopfölje i centrum: "Med vår glädje över livets under och ett nyfött barn i våra händer".

I regel utgår psalmerna från ett av dessa perspektiv som huvudper-

---

10 Om identifikationspsalmer se särskilt Evertsson 2001; Nisser 2005. I Elgvin 2010 betonas identifikationens betydelse för att predikan togs emot.

11 Som läst psalm kan den fungera som en form av doptal. Sven Selander, som var präst i Lunds stift från 1929 fram till pensioneringen, läste ofta den psalmen som inledning till dopakten/doggudstjänsten. Erfarenheter från att ha deltagit i många dop där detta förekom och iakttagelser av dopföljets reaktioner har bidragit till utvecklingen av den analys som här genomförs.

spektiv medan de övriga fungerar som breddning och fördjupning av hur man kan tolka dopsituationen. Som framgått är det ett viktigt kännetecken på en funktionell doppsalm att den inte bara har ett huvudperspektiv utan också anknuter till övriga perspektiv. Det underlättar för dem som deltar i dopakten att kunna identifiera sig med vad de sjunger. I anslutning till analyserna av de olika huvudperspektiven kommer därför också hur psalmerna beaktar övriga perspektiv att belysas som ”biperspektiv”.

Man kan beskriva dessa sammanhang på följande sätt:

	TRO	BARN	FÖRÄLDRAR
TRO	<i>Huvudperspektiv</i>	Biperspektiv	Biperspektiv
BARN	Biperspektiv	<i>Huvudperspektiv</i>	Biperspektiv
FÖRÄLDRAR	Biperspektiv	Biperspektiv	<i>Huvudperspektiv</i>

Figur 1 Analysmodell

De olika psalmerna har kategoriserats utifrån vilket huvudperspektiv de utgår från. Det är inte alltid självklart vilket motiv som skall anses vara huvudperspektiv.<sup>12</sup> Här har huvudperspektivet bestämts av själva dopsituationen. Tro har bedömts vara huvudperspektiv i åtta psalmer, barn (individ) i sju psalmer och föräldrar i nio psalmer.<sup>13</sup>

### Huvudperspektivet *tro*

I det följande behandlas huvudperspektivet *tro*. Biperspektiv är *barn* och *föräldrar*.

Huvudperspektivet *tro* i doppsalmerna kan kategoriseras under olika teman:

12 Om ”Å sette tanke og følelse opp mot hverandre og holde dem adskilt er imidlertid lettere i teori enn i praksis”, Elgvin 2010, s. 123. Författaren arbetar därför med ett begrepp ”samspillskonstellasjoner” där olika begrepp bildar ett sammanhängande funktionell helhet. I detta ’samspill’ kan ett begrepp utgöra en ”primær samspillskonstellasjon” och få en särskilt viktig funktion, s. 265. Detta synsätt liknar analysen i denna uppsats, där tro, barn och föräldrar utgör huvudperspektiv men där biperspektiven bidrar till att förklara psalmens funktion.

13 Tabell 1 nedan.



– treenigheten

”Barnet [som] döps i nådens hav” (Christina Lövestam, *Psalmer i 2000-talet* 900) har treenigheten som huvudperspektiv i trostolkningen: ”Skaparen som livet ger, Kristuslöftet är från år, Helig ande barnet rör.” Treenigheten och ”människans identitet” hör samman i dopet. Dopet sker ”i vatten med Guds ord” och dopbarnet får del av ”nådens hav” ”utan önskan, utan krav”. Det handlar inte om att barnet befrias från ett ont sammanhang utan om att ”Gud får plats i hjärtats rum”. Dopet är bärare av Guds kärlek: ”du är älskad som du är”.

Treenigheten knyts i psalmen samman med barn- och föräldraperpektiven. Barnet får i dopet en identitet och ett löfte, Kristuslöftet: ”Jag är med dig varje dag, där du vandrar, vandrar jag”. Föräldraperpektivet framträder indirekt i sista versen som ett löfte till hela dopföljet: för alla döpta gäller att ”ingenting i världen kan skilja ifrån människan kärleken som dopet bär: du är älskad som du är”.

”Gud Fader har skapat mig” (Eva Norberg, 2002:724) har en liknande struktur med tron på treenigheten som huvudperspektiv. Gud Fader, Guds Son och Guds Heliga Ande inleder var sin vers. Huvudperspektivet tro är alltså tydligt. Grundtemat är den trygghet som tron ger: Gud har i dopet ”gett mig ett tecken att vi hör ihop [...] faller jag lyfter han mig ur min grop [...] Anden [är] mig nära var dag”. Eva Norberg betonar vikten av att människan lever i sitt dop: ”Ja, det får jag minnas alltsedan mitt dop” avslutar samtliga versar som en refräng, ett sätt att inpränta i minnet vilka trons gåvor som dopet ger.

Erbjudandet om den trygghet som tron ger skall barnet minnas från sitt dop. Psalmen har alltså ett barnperspektiv: barnet skall minnas dopet.

Samtidigt är det en påminnelse till föräldrar och dopfölje om att jag som döpt har en gåva som består i att få leva ”i Guds famn”, att Kristus ”går bredvid mig” och att ”Anden är mig nära”.

”Måne och sol” (Britt G. Hallqvist, 1986:21) utgör ytterligare en variant av trosbekännelsepsalm med utgångspunkt i treenigheten. Den är en av de mest använda psalmerna inte bara vid dop utan vid

gudstjänster och andakter av olika slag. Även i denna psalm är det Gud som skapar, Guds Son som levde och dog för alla och Anden som är ”vår tröst, levande, varm och helig och stark”. Huvudperspektivet tro är alltså tydligt.

Britt G. Hallqvists psalm skiljer sig från Christina Lövestams och Eva Norbergs genom att den betonar vikten av att tacka:

Herren vår Gud vill vi tacka.  
Herre, vi tackar dig.  
Herre, vi prisar dig.  
Herre, vi sjunger ditt heliga namn.

Barn, föräldrar och den gudstjänstfirande församlingen gör detta tillsammans.<sup>14</sup> Därför kan man inte urskilja ett särskilt barn- och föräldraperspektiv. Psalmen fungerar inkluderande: vi prisar, vi sjunger, vi tackar. Barn och vuxna tillsammans. Så fungerar psalmen oftast i gudstjänst och kyrklig barnverksamhet. Det medverkar till att deltagarna i dopgudstjänsten kan identifiera sig med psalmen. Tacksamhets- och lovsångsmotivet kan lyfta dopakten, engagera och aktivera deltagarna.

– *vatten*

”Upp ur vilda, djupa vatten lyfte Skaparn liv och land” diktar Fred Kaan och Britt G. Hallqvist i 1986:386. Vattnet är en central metafor för kristen skapelsetro, för dopets vatten som uttryck för Kristi kärlek: ”före oss har Kristus gått” och för att ”alla våra källor har vi i vår Herre, i hans ord”. Urtidsflodens vatten blir i psalmtexten ”livets vatten” som ständigt strömmar genom skapelsen och manifesteras i dopfunten som ett tecken på ”en kärlek utan mått”:

Flodens vatten strömmar ständigt,  
liv åt träd och ört det bär.  
Livets vatten i en dopfunt  
vittnar om att Gud är här.

---

<sup>14</sup> Se Evertsson 2009, s. 15, 26.

Människors existentiella situation: ”födas, leva, dö och uppstå” sätts in i ett Kristusperspektiv: ”före oss har Kristus gått”. Man ”tackar Frälsaren som lyfter nya slakten i sin famn”. Guds ord (Anden) är den källa ur vilken människor kan hämta kraft och mod. Dopets vatten som livets källa utgör trons centrum i denna text.

Föräldrarna påminns om sitt eget dop: ”Liksom barn vi står här alla som har döpts i Jesu namn”. Alla lever under samma villkor: ”födas, leva, dö och uppstå” i tro på Kristus. Paradiset före syndafallet präglar texten. På så sätt relateras tron både till barn- och föräldraperspektivet.

”När du ser en droppe glittra” (Holger Lissner och Per Harling, 2002:723) är ett försök av psalmförfattarna att skapa förståelse för vad som sker i dopet genom att använda bilden av vattendroppen som glittrar på ett spindelnät. Spindelnätet är tunt och svagt men i vattendroppen kan man se ”hela solen, hela himlen” avspegla sig. I dopfunten faller en droppe ner. Den droppen ”bär på löften om en framtid nära Gud”. Dropparna förenar sig, ”floden strömmar”. Det talas inte något om dopbarnets befrielse från det onda. Det goda står i centrum. ”Också vi skall finna vägen mot Guds rikes vackra kust”. Kusten liksom morgonrodnaden fungerar som metaforer för ”ett liv i tro och glädje in i evighetens djup”.

Texten utgör ett försök till konkretion av ett för många svårfångat trostolkningsspektiv. Huvudperspektiv i psalmen är alltså tron. Barnperspektivet finns inte med utom möjligen indirekt, eftersom psalmen relaterar till dopsituationen. Det du som inleder psalmen: ”När du ser en droppe glittra” riktar sig inte till barnet utan till föräldrarna och dopföljet. Lärointentionen i psalmen är tydlig: en undervisning om det löfte som tron ger. ”Också vi skall finna vägen mot Guds rikes vackra kust” antyder en didaktisk ambition riktad till föräldrar, faddrar och dopfölje.

”Tryggare kan ingen vara” (Lina Sandell, 1986:248) fokuserar teologiskt på den Herre som ”sina trogna vårdar uti Sions helga gårdar”.<sup>15</sup> ”Ingen nöd och ingen lycka skall utur hans hand dem rycka”.<sup>16</sup> I Lina Sandells trostolkning var ”Guds lilla barnskara” de troende som i förlitan på den Gud som ”vad han tar och vad han giver, samme Fader han dock bliver”.<sup>17</sup> Till den skaran hör också ett nydöpt barn. Barnskapet gäller emellertid oavsett ålder. Det är tryggt att vara barn hos Gud. Mörka trosoperspektiv i psalmen får i dopsituationen vika för ljusa och existentiella, traditionella och folkkyrkliga tolkningar, öppna för alla.

När denna psalm har blivit vanligast i urvalet så är det sannolikt inte i första hand det centrala trosoperspektivet utan barnperspektivet som medverkat till detta: barnet, Guds lilla barnskara, står i dopaktens centrum. I ett nordiskt perspektiv har den psalmen enligt en undersökning 1994–95 visat sig vara en av de mest kända.<sup>18</sup> I Sverige var psalmen den tredje mest omtyckta psalmen.<sup>19</sup>

Föräldrar, faddrar och övriga önskar dopbarnet allt gott, nämligen den trygghet som man hoppas Gud kan ge barnet. Även om man inte uppfattar det centrala i trostolkningen så vill man ändå hålla fast vid traditionen.<sup>20</sup>

”Gud har en famn, en stor, stor famn” skrev Sam Perman i sin psalm

---

15 Evertsson 2002, s. 120–130.

16 Omdöme 2005-12-06: ”Tryggare kan ingen vara tycker jag personligen är en begravningspsalm, men det är väl vad man är ’van’ vid”. Se diskussionstråden ”\_0507 Julibarn”.

17 Selander 1998. Till Lina Sandells psalmdiktning och översättarverksamhet se t.ex. Selander 1973.

18 Till detta se *Deilig er jorden* 2001; Jönsson [Evertsson] 1998.

19 Evertsson 2001, s. 276.

20 Omdöme 2010-01-25: ”Våran lilla flicka döptes förra lördagen och vi hade då psalmerna ’Tryggare kan ingen vara’ som är en klassisk doppsalm men sedan så hade vi psalm 21 ’Måne och sol’ och psalm 289 ’Guds kärlek är’ dem 2 sista valde jag som doppsalmer för att jag tycker dem är så fina och kan man dem inte så är dem väldigt lätta att sjunga med i ändå. Sen så sjöng en utav mina vänner den otroligt vackra sången ’Du är allt’ tror att den är av Sonja Aldén. Lycka till med dopet det är en så fin ceremoni.” Se diskussionstråden ”Tips om dopsånger, salmer m.m?”

(1986:381). I psalmens huvudperspektiv står Gudsbilden centralt: Gud har en famn, en bok, en himmel, en kärlek ”stor, ja stor”. En positiv och varm gudsbild manas fram. Barnet är Guds: ”Du är min” när du döpts i Jesu namn. Att vara i Guds famn betyder inte att man undgår att prövas av sådant som drar bort från Gud. Barnet ”ber i Jesu namn: Låt inget dra mig bort ifrån din himmel och din famn”.

Barnet i psalmen upprepar för sig det som Gud erbjuder människan att förlita sig på. På så sätt framstår psalmen mindre som en läropsalm än som ett uttryck för ett barns uppbyggelse. I psalmens sista vers framställs barnet inte bara som någon som repeterar trosinnehåll utan som en aktiv bedjare: ”Jag ber i Jesu namn”.

I dopsituationen är det föräldrar, faddrar, släkt och vänner som frambär barnets bön. I ett föräldraperspektiv innebär det att de som omger dopbarnet tar sitt ansvar som föräldrar, faddrar och familj.

– *ljuset*

”Barn och stjärnor” (Ylva Eggehorn, 2002:744) har i *Den svenska psalmboken med tillägg 2002* placerats som en psalm på Kyndelsmäsodagen. Psalmen nämns som en av de oftast påtänkta psalmerna till dop. Den har ett kristologiskt huvudperspektiv: ”Gud är nära i ett litet barn som ser oss”, dvs. Jesusbarnet står i centrum. Det barnet kan hjälpa människor att bli ”bot för världens plåga” om vi ”bär [...] barnet i vårt hjärta”.

När psalmen blivit uppskattad som en barn- och doppsalm så kan det hänga samman med att den har ett allvarligt existentiellt tema, som engagerar människor kring trosfrågorna, inte minst i en dop-situation. Det värnlösa dopbarnet ”utan skydd av våld och vapen” överlämnas nu åt ”ljuset [som] bär oss. Gud är nära”.

Trostolkningen, fokuserad på Jesusbarnet, aktualiserar samtidigt gudstjänstdeltagarnas föräldra- och barnperspektiv. Identifikationen blir naturlig för dopföljet:

Psalm 744 upplevde jag häromdagen på ett dop. Alla vi som upplevt närheten till barn och älskar att möta barns blick kan säkerligen känna den innerliga kärlek som Ylva Eggehorn förmedlar i

alla sina texter och speciellt i denna psalm, till en säreget ömsint och vacker melodi i g-moll.<sup>21</sup>

Det är en övervägande ljus bild av den kristna tron som dominerar i doppsalmernas trospektiv. Gud är kärleken, en öppen famn, en del av Guds skapelse. Om det onda antyds så sker det i försiktiga termer.

### Huvudperspektivet *barn*

I det följande beaktas huvudperspektivet *barn*. Biperspektiv är *tro* och *föräldrar*.

– *barnets vän*

Gammal tradition inte minst från tidigare generationers söndagsskolor och svensk folktradition lever kvar i ett par psalmer som nämns i dopsammanhang.

”Gud som haver barnen kär” (1986:193) är barnbönen med osedvanligt lång och fast tradition i svensk folkkyrklighet.<sup>22</sup> Huvudperspektivet barn dominerar. Barnet är det aktivt och ber: ”se till mig som liten är [...] vart jag mig i världen vänder”. Relationen mellan barnet och Gud står i centrum. Barnet är litet och hos Gud finner det sin trygghet.<sup>23</sup>

I psalmen relateras också till ett trospektiv: Gud har ”barnen

---

21 Omdöme av signaturen walborg 2009-09-22. På samma sida finns många positiva instämmanden, bl.a. följande från signaturen Jaseph 2009-09-22: ”En gång när jag var på tillfälligt besök i Lund, slåntrade jag in i domkyrkan och kom att hamna mitt i ett barndop. Då sjöngs just den psalmen som du citerar. Och den blev märkligt stark för mig just den dagen. Att Gud verkligen möter oss i ett barn som ser oss. Jag älskar den här psalmen. Tack för att du lyfter fram den!” Se diskussionstråden ”Barn och stjärnor’ Psalm 744”.

22 Om psalmen i Evertsson 2002, s. 97–102. I vissa församlingar har man upptäckt att genom att sjunga bönen till melodin ”Blinka lilla stjärna” så blir det möjligt för dopföljet att sjunga med även om man inte är bekant med melodin från söndagsskolan och i 1986 års psalmbok. Se inlägg av signaturen mamelle 2008-02-01 i diskussionstråden ”Tips på fina psalmer till dop efterlyses!”

23 Omdöme 2005-12-06: ”den tycker jag verkligen hör till”. Se diskussionstråden ”\_0507 Julibarn”.

kär”, barnets lycka ”står [...] i Guds händer”, Gud ”du förbliver” även om lyckan kommer och går”.

Ett uttalat föräldraperspektiv saknas. Py Bäckman har i sin psalm ”Lilla liv” (*Psalmer i 2000-talet* 901) hänvisat till bönen ”Gud som haver” i sin psalmtext. Det kan vara ett uttryck för att bönen ”Gud som haver” i hennes morföräldraperspektiv<sup>24</sup> uttrycker hur hon själv som barn fick trygghet i aftonbönen genom den bönen och att hon nu vill lämna detta vidare. Så kan även personer i dopföljet med liknande erfarenheter uppfatta psalmen.

”Jag lyfter ögat mot himmelen och knäpper hop mina händer” (1986:210) är bekant bl.a. från söndagsskolan. J. L. Runebergs psalm är också en bönepsalm. Det är tydligt att huvudperspektivet är barnets: ”Jag lyfter ögat [...] jag är så glad att få tacka dig [...] tack för allt gott [...] skydda mig med din starka hand”. Gud är ”barnens vän”.

Liksom i ”Gud som haver” relateras vad barnet gör och vill till ett trosoperspektiv. ”Du käre Gud som är barnens vän [...] jag vet det visst att du ser på mig [...] så skydda mig med din starka hand”. Jämfört med ”Gud som haver” framställs barnet i Runebergs psalm som mer aktivt och kunnigt även om det finns ”mycket mer än jag kan tänka och säga” som kunde nämnas.

Även i denna psalm saknas föräldraperspektivet. Det är dock inte orimligt att tänka sig att det är föräldrar eller föräldrars föräldrar som mött denna psalm i söndagsskolan eller möjligen i skolans morgonböner och önskar den därför att de vill och kan identifiera sig med det budskap om trygghet och framtidstro som psalmen rymmer: ”låt mig växa för livets land, som är ditt himmelska rike”.

#### *– trygg och älskad*

”Jag är hos dig, min Gud, som barnet hos sin mamma” av Margareta Melin (1986:607) har ett centralt barnperspektiv: ”Jag är hos dig [...] bli kvar hos mig”. Situationen i texten är mer aftonbönens: ”när natten börjar komma” än dopets. Det är då tron kan skapa trygghet,

---

<sup>24</sup> I en intervju har författaren redogjort för bakgrunden till psalmen, Byström 2007b. Om psalmen se vidare nedan.

”lugn och ro”. Upprepningarna ”jag är hos dig” skapar en meditativ atmosfär kring psalmen.

Trospektivet uttrycks genom upprepningarna ”min Gud”. Upprepningarna gör att det inte råder något tvivel om var centrum i trostolkningen ligger. Det hot som natt och mörker kan framkalla möter barnet med trosvisshet.

Metaforen ”barnet hos sin mamma” kan både tolkas i ett barnperspektiv som ett uttryck för den trygghet barnet känner hos Gud och i ett föräldraperspektiv. Det senare blir tydligt om man sjunger psalmen två gånger och byter mamma mot pappa.<sup>25</sup> Det kan ge anledning till reflektion hos föräldrar och övriga anhöriga över om och hur man ger dopbarnet trygghet. Föräldrar och barn kan identifiera sig med textens existentiella framtoning.

Tryggheten hos Gud som ”barnet hos sin mamma” eller som barn i Jesu famn visar hur viktigt barnperspektivet är: ”Om ni inte blir som barn [...]” Det handlar om möten:

Vem är det som kommer på vägen?

Det lyser så grant om hans hår.

Jo, det är ju Mästaren Jesus.

Till honom till honom vi går.

I Britt G. Hallqvists psalm (1986:41) är barnen huvudperspektiv. Bibeltextern aktualiseras på ett konkret och nytt sätt. Det är i första hand barnen som agerar. De sprang ”från sitt hopprep, från fästning av lera och strå”. De är sökarna. Barnens positiva nyfikenhet och handlingskraft kontrasteras mot Jakobs och Petrus negativa: ”ni stör”.<sup>26</sup>

Trospektivet ligger i den glädje med vilken Jesu tar emot barnen och den tillit som Jesus visar mot dem. Jesus slutade predika och tog ”[...] barnen i famnen log och välsignade dem”.

Psalmen har ett föräldra-/ mammaperspektiv: ”glada gick mammorna hem”. För att någon tagit barnen på allvar?

---

<sup>25</sup> Texten förekommer i olika utgåvor, ibland ”barnet”, ibland ”baby”.

<sup>26</sup> Om psalmen se Evertsson 2009, s. 15.



Även denna psalm har varit använd i svenskkyrklig barn- och ungdomsverksamhet och lever kvar i föräldrars och övriga anhörigas minne och upplevelser. Fokuseringen på mammorna är inte vanlig och det kan vara en ytterligare förklaring till att psalmen aktualiseras när det gäller att välja doppsalmer. Möjligheten till identifikation är stor.

”Du vet väl om att du är värdefull” (2002:791) har Ingemar Olsson till upphovsman. Barn-/ individperspektivet är psalmens huvudperspektiv: ”du är värdefull [...] viktig här och nu [...] älskad för din egen skull [...] ingen annan är som du”. Det går ihop med dopsituationen.<sup>27</sup>

I ett trosoperspektiv är individen en del av skapelsen: ”Du passar in i själva skapelsen”. Individen knyts till den grundläggande makten i tillvaron. Samtidigt görs det tydligt att individen har tolkningsföreträde: ”du är fri att göra vad du vill” med din uppgift och ditt ansvar för skapelsen. Av detta följer naturligt att man inte kan finna något uttalat föräldraperspektiv i psalmen.

Psalmen användes ofta i ungdomsvärlden från 1978 och framåt. När den nu väljs som doppsalm kan förklaringen vara att ungdomar från den tiden nu blivit föräldrar. De identifierar sig utifrån egna upplevelser med text och melodi: ”Psalmen har betytt mycket för mig i tonåren”.<sup>28</sup>

---

27 Omdöme 2005-12-06: ”Hade vi, den tycker jag är fin”; se diskussionstråden ”\_0507 Julibarn”.

28 Prästen Lisa Linderoth skrev på sin blogg (Linderoth 2007) att hon hade väsentliga invändningar mot psalmen. ”Vad finns det i [psalmen] som talar in i människor eller är det bara en trendig psalm helt enkelt?! [...] [K]anske man i texten kan se ett uttryck för ett okränkbart människovärde, som inte främst beror på vad du gör utan vem du är i dig själv och på Guds ovillkorliga kärlek till människan [...] Å andra sidan kan man i texten se en alltför stark fokusering av människan. Gud blir någon slags serviceinstitution [...] Kanske är det så att det här är en psalm som inte kräver några tankekrumbukter alls för att den inte innehåller några egentliga teologiska begrepp och därför blir den tillgänglig för alla” (2007-10-01). Lisa Linderoth fick instämmanden men också mothugg, t.ex. följande: Psalmen har ”betytt mycket för mig i tonåren. Jag har lipat floder när jag sjungit den. Det handlade om att känna sig oförbehållslöst älskad av någon, av just Gud, den allsmäktige! Jag kände mig alltid som ett ytterst värdelöst oönskat inslag i världen och den självbilden underhölls ständigt av taskiga skol ”kamrater” och av knäppa föräldrar. Texten här berättade för mig att de som sa

”I en värld full av kosmiska under” (Per Harling, 2002:745) har i *Psalmboken med tillägg* 2002 placerats som en psalm på Den helige Mikael's dag, med temat ”änglarna”, tidigare ”barnen och änglarna”.<sup>29</sup> Harling anlägger ett tydligt huvudperspektiv på barnet. Jämfört med tidigare psalmer där mammor nämns är det i denna psalm pappan som är ute i parken med sitt barn: ”Ser du änglarna, pappa, som dansar?”. Bakom texten kan ligga en konkret upplevelse av hur barnets fantasi kan leda till upptäcker av nya sammanhang: ”barnet [ser] det vi inte ser”. Lövet blir ”en ängel som dansar och ler”. Barnet har förmåga att i leken få en harpa ”med strängar av garn” att bli ”vacker musik”. ”Lekarnas mönster”, ”låtsasmusik” och ”löv, som en vindpust gjort sönder” är uttryck för spontan glädje. Barnet blir till en förebild.

I ett trosperspektiv kan alla i ett eskatologiskt perspektiv se fram mot ”en större men klarare lek [där] alla är barn [...] där ingen har tid med nåt svek”. ”Sveket” relaterar sig inte till barnet i första hand utan alla innefattas i det.

Något av det bästa man som förälder kan önska sitt barn att kunna leka ”medan lekarna finns”. För vuxna kan det vara annorlunda: ”vi ser inte lekarnas mönster, vi hör inte låtsasmusik, vi har bommat till våra fönster”. Det finns risk för ”svek”. Vuxna tappar glädjen. De behöver lära av barn.

I de psalmer som valts med barnet som huvudperspektiv finns perspektiven tro och föräldrar normalt med som biperspektiv. Ett par traditionella psalmer har hållit sig kvar, men texter som tillkommit senare uppmärksammas.<sup>30</sup> Barnperspektivet har blivit mer framträdande under senare delen av 1900- och första årtiondet av 2000-talet. Bilden av barnet är mestadels ljus. Det kan hänga samman med

---

att jag inte dög hade fel, och de sas emot av ingen mindre än Gud, och han kan faktiskt inte ha fel! Dessutom tycker jag inte att sången är så easy-going heller. Den andra versen handlar för mig om Guds krav på att vara goda förvaltare. Först säger han till oss att han älskar oss. Sen säger han till oss att ta vara på den vetskapen och använda den i våra liv! Så tänker jag. Hoppas det tillför nåt till din förståelse av vad man som kristen kan se i denna sång!” (2007-10-19). Se även analysen av ”Det gungar så fint” i denna uppsats.

29 I 1942 års evangeliebok hade söndagen temat: ”Barnen och änglarna”, i 1983 års evangeliebok ”Änglarna” och i nuvarande ”Änglarna”.

30 Tabell 1.

att barnperspektivet aktualiserats i ett brett samhälleligt perspektiv. Medvetenheten om barnet som skapande och om barnets rättigheter har tagits på allvar på ett konstruktivt sätt. FN:s barnkonvention har satt frågor om barnperspektivet på agendan.<sup>31</sup> Föräldrars engagemang för dopgudstjänsten som en föräldra- och familjhögtid har ökat. Då blir också doppsalmer med föräldraperspektiv intressanta.

### Huvudperspektivet *föräldrar*

I det följande beaktas huvudperspektivet *föräldrar*. Föräldrar är i regel angelägna om att bjuda in vänner och bekanta till dopet. Det är också viktigt att faddrar utses. I det följande används därför begreppet föräldrar i ett vitt perspektiv: i föräldraperspektivet innesluts släkt, vänner, faddrar. Biperspektiv är *tro* och *barn*.

#### – *vårt barn*

”Med vår glädje över livets under” (Svein Ellingsen och Britt G. Hallqvist, 1986:383) är en av de mest gemensamma doppsalmerna i urvalet. Huvudperspektivet är föräldrarna:

Med vår glädje över livets under  
och ett nyfött barn i våra händer  
kommer vi till dig som gav oss livet,  
kommer vi till dig som gav oss livet.

Huvudperspektivet dominerar även i de följande tre versarna: ”Med vår bävan inför okänd framtid [...] Med vår undran står vi i din närhet [...] vi har fötts på nytt till liv i Kristus”. Föräldrarna har fått en gåva: ”livets under”, ”ett nyfött barn i våra händer”, som Gud nu väntar på, men inte bara på dopbarnet, utan också på ”oss” som bär fram barnet, i glädje men också i ”bävan inför okänd framtid” men som kan finna trygghet i Guds löftesord.

Trospektivet handlar om glädje och tacksamhet som innesluter

---

<sup>31</sup> Se till detta *Barnkonventionen 20 år*, 2010.

både barn och föräldrar: ”Herre, låt vår tro bli fylld av glädje”. Skapelsetron är grundläggande: Gud ”bär och fyller universum”. Det har ingen gräns i tiden men: ”över tidens gränser lever alltjämt dina löftesord vid dopets vatten”. ”Dopets ljus förblir när livet slocknar”. Gåvan i dopet är därför ”mycket större än vad ord kan rymma”.

Ellingsens och Hallqvists text är exempel på en psalm som liksom Beskows ”Fader, du som livet tänder” lyckas knyta samman både föräldra-, tros- och barnperspektivet i texten på ett berörande och existentiellt sätt. I Ellingsens och Hallqvists psalm är föräldraperspektivet tydligare än hos Beskow. Psalmerna förenar i sig både föräldrarnas existentiella situation, deras upplevelse av ansvar för barnet och trons bidrag till ett meningsfullt barndop och liv. Det kan förklara varför psalmen är ofta förekommande i urvalet.

”Det sker ett under i världen var gång ett barn blir till” formulerar Gerd Grönvold Saue och Py Bäckman som huvudperspektiv i sin text (*Psalmer i 2000-talet* 897). Föräldrarna upplever existentiellt att: ”Det sker ett under [...] när barnet möter oss hud mot hud”. Skaparundret, trospektivet, utgör förutsättning för mötet ”hud mot hud”:

Ingen på jorden är himlen så när  
som barnet Gud tar i sin famn.

Bilden av barnet är ljus: ”Ögonen speglar Guds himmel”. Barnet, ”det växande livet”, blir i ett trostolkningsspektiv en bild av Skaparen och barnet får i dopet ”del i Guds rike, kärlek i evighet”.

”Sov du lilla, sov nu gott. Du är döpt, ditt hår är vått” (Hans Anker Jörgensen och Lars Åke Lundberg, *Psalmer i 2000-talet* 928) manar inledningsvis fram huvudperspektivet föräldrar. Det handlar om upplevelser och ansvar. Dopet är genomfört: Föräldrarna har lagt sitt barn, ”Guds egendom [...] i Guds händer”. Författarna beskriver med hjälp av metaforer hur föräldrarna ser på förhållandet mellan dopbarnet och Gud: ”Du är på den gröna gren liten knopp, Guds ögonsten”. Knoppen är för sitt liv beroende av grenen, tryggheten är en konsekvens av att barnet är Guds ögonsten.

Psalmen för föräldrarnas tankar vidare mot framtiden, inte därbortom som i andra doppsalmer, utan mot vad livet i denna världen kan komma att föra med sig i barnets framtid:

Fråga sen allt vad du kan,  
vem är Gud och var bor han?  
Vem har skapat jord och allt;  
lejon, fåglar, varm och kallt?  
Fråga oss om tro och hopp,  
dop och nattvard, lilla knopp.

Frågor om tron är oundvikliga. Dopsituationen utgör inget undantag. Trons innehåll kan problematiseras och kräver svar. I ett föräldra- och församlingsperspektiv kan psalmversen fungera identitetsskapande: det är samma frågor som föräldrar och dopfölje ställt sig eller kan ställa sig. I ett längre perspektiv erbjuder sig föräldrar och faddrar i psalmen att svara: ”fråga oss.” Det kan aktualisera vilket ansvar de tagit på sig för barnets kommande brottning med sin trostolkning.

Bilden av barnet i psalmen är rofylld. Det är en ”knopp som går i blom”. Det är ”vårt barn” men samtidigt ”Guds egendom”. Barnet tillmäts rätt att tvivla och fråga. Vilka livets hemligheter det kommer att möta vet ingen. Att vara ”liten knopp på Livets träd”, förenat med trädet mitt i Guds skapelse i lustgården och samtidigt vara ”litet barn på vuxet knä” är att uppleva trygghet så långt möjligt.

Även i denna psalm flätas föräldra-, tros- och barnperspektiv samman på ett existentiellt och teologiskt meningsfullt sätt. Föräldrar kan känna igen sig både i bilden av det sovande dopbarnet, i att kristen tro inte alltid är så självklar men att barnet vilar tryggt både i Guds händer och ”på vuxet knä”. Det kan förklara att psalmen är en av de oftast förekommande i urvalet. Föräldraperspektivet är oftast ljust och oproblematiserat i doppsalmerna.

”Det gungar så fint när jag bär dig, mitt barn” (1986:606) antyder en annan dimension. Huvudperspektivet är föräldrar. Eva Norberg frågar: hur reagerar föräldrar om barnet är ensamt och oönskat (v. 2)?

Och vad händer med barnet självt om det upplever sig vara ensamt och oönskat. Var finns tryggheten?

Mitt barn, du är buren i Skaparens famn.  
Han andas intill dig så nära.  
Han håller omkring dig.  
Han känner ditt namn.  
Han gråter med dig, han ler när du ler.  
Du är aldrig ensam och oönskad mer,  
för du hör honom till,  
Herren Jesus, som vill till himmelens glädje dig bära.

I denna vers knyts föräldra-, barn- och trosoperspektiven nära till varandra: *mitt* barn, aldrig ensamt och oönskat mer, buren i Skaparens famn. Psalmversen behöver inte vara något hinder. Vem som helst, barn eller vuxen, kan ha upplevt både att vara ensam och att vara oönskad.<sup>32</sup> Flera, rentav många i dopföljet, kan identifiera sig med detta. Psalmen ”Det gungar så fint” blir då meningsfull för många.<sup>33</sup>

Denna psalm hör till en av de allra mest efterfrågade i urvalet. Första versen är mera känd: ”Det gungar så fint när han bär dig, mitt barn”. Också här framträder föräldraperspektivet. Det handlar om ”mitt barn” som står under Guds beskydd, en Gud som ”känner var rot och var grop och var sten” som barnet kan göra sig illa på. Trygghet och tillit präglar Norbergs text.

Som framgått rymmer många psalmer med föräldraperspektiv som huvudperspektiv också fördjupande tros- och barnperspektiv som biperspektiv. Många som inte alltid kan tolka dessa sammanhang vill gärna välja en enklare text utan att den behöver vara mindre meningsfull för föräldrarna.

”Lilla liv nu är du här” (Py Bäckman *Psalmer i 2000-talet* 901) kan vara en sådan text. Föräldra- och familjeperspektivet är huvudper-

---

32 Till detta se reaktioner på ”Kom ihåg att du är värdefull” ovan.

33 Omdöme: ”Det gungar så fint” är ”en fin psalm [...] men den går att tolka väldigt religiöst om man vill”. Se inlägg 2008-02-01 av signaturen cicciz i diskussionstråden ”Tips på fina psalmer till dop efterlyses”.

spektiv: ”nu är du här [...] lilla liv unika vad du gör oss rika”. Barnet är unikt. Det skall växa och lära av livet: ”’Gud som haver barnen kär’ blir din hjälp på färden”.<sup>34</sup> Gud har i dopet kallat barnet vid namn. Det hör nu hemma i två världar: ”Jorden är din boning nu [...] ’himlen allt förklarar’”. Barn och tro hör ihop.

Py Bäckmans psalm hör till de psalmer i urvalet som tillkommit senast. Psalmerna har haft framgång, troligen för att den rymmer ett föräldra- och barnperspektiv som framstår som konkret och enkelt och att psalmen har ett trostolkningsspektiv som människor lättare kan känna igen: ”’Gud som haver barnen kär’ blir din hjälp på färden”.<sup>35</sup>

#### *– bön och förbön*

”I Jesu Kristi namn vi ber att Gud sin kraft åt barnet ger, sin värme när det blåser kallt och ömhet som förlåter allt” (Fred Kaan och Britt G. Hallqvist 1986:385). Gudstjänst är bön. Till dopgudstjänsten hör bön. Huvudperspektivet i psalmen är alltså deltagarna i dopgudstjänsten. Föräldrar, faddrar och församling har till uppgift att be både för dopbarnet och för sig själva: ”vår Gud har mänskan kär”. Deltagarna i dopgudstjänsten tackar Gud ”för barnet som i denna stund blir slutet in i hans förbund” och fått ett hem i kyrkan. Men även föräldrar och övriga döpta i dopföljet är Guds barn: ”Vårt namn står skrivet i hans hand. Han leder oss till löftets land”.

Trospektivet fördjupas genom att liksom Noa räddades ur sin ark och Mose räddades från döden i Nilen, så räddas dopbarnet i dopets vatten och ”blir slutet in i [Guds] förbund”.

”Ett liv ur dina händer” (Tore Littmarck 1986:384) har ett liknande böneliknande tilltal till Gud från föräldrarna. Bönen utformas som en tacksägelse: ”tack, Herre, för vårt barn”. Tiden på jorden kan innebära

---

<sup>34</sup> Om anknytningen till ”Gud som haver” se ovan om den psalmen.

<sup>35</sup> Omdöme 2005-12-06: ”Har bestämt oss för att först fråga prästen om Py Bäckmans nya psalm. Hittade texten igår och den var jättefin (och kort [...]); se diskussionstråden ”\_0507 Julibarn”. På Verbums hemsida presenteras psalmen som en av de två ”populäraste nya doppsalmerna: Tomas Boströms ’Innan’ och ’Lilla liv’ av Py Beckman och Hans Kennemark”, se ”Tryggare kan ingen vara, CD”.

”oro, sorg och tvivel” för barnet. En förhoppning som gäller både barn och vuxna är: ”Gud, låt oss alla mötas, som dina barn en gång hos dig i himlens rike, det nya livets land”. Bönepsalmen mynnar ut i den kristna trostolkningens eskatologi.

Doppsalmer med huvudperspektiv föräldrar i urvalet liksom psalmer med barnperspektiv hämtade från källor publicerade efter 1971<sup>36</sup> kan vara ett uttryck för att äldre psalmer inte alltid motsvarar vad man har för önskemål i ett barn- och föräldraperspektiv. Ett uttryck för hur viktigt föräldraperspektivet är utan att barnperspektivet och det kristna trosoperspektivet om ansvar för alla människor lämnas utanför utgör följande text av Kerstin Andeby:

Jag tänder ett ljus  
för barnet i min famn.  
Låt ljuset brinna för ditt namn.  
För dagar som ska komma  
och allting som ska ske  
jag ber dig Herre, att alltid vara med.

Vi tänder ett ljus  
för barnen på vår jord.  
Låt ljuset brinna för ditt ord.  
För dagar som ska komma  
och allting som ska ske  
vi ber dig, Herre, att alltid vara med  
(*Nya Barnpsalmboken* 2001:212)

– *släkte efter släkte*

”Tidevarv komma, tidevarv försvinna, släkten följa släktens gång” heter det i Bernhard Severin Ingemanns och Cecilia Bååth-Holmbergs välkända psalm (1986:297).<sup>37</sup> Dopet är numera ofta en familjehögtid där generationerna möts. Dopföljet känner igen sig och ser det för sina ögon. Psalmen kan därför fungera identitetsskapande.

---

<sup>36</sup> Tabell 1.

<sup>37</sup> *Dejlig er jorden* 2001; Jönsson [Evertsson] 1998; 2002, s. 136–142.



Till detta lägger psalmen ett trosperspektiv uttryckt i frälsnings- och pilgrimstermer: ”Frälsarn är kommen”, ”själens glada pilgrimssång”.

Något uttalat barnperspektiv finner man inte i psalmen. Barnet ingår i ”släktens gång”. Det gör inte psalmen mindre värdefull i dopsammanhang eller i andra kyrkliga handlingar som vigsel och begravning. Det handlar om ett allmänmänskligt tema som alla förstår och som får sin innehållsliga mening i perspektivet skapelse och frälsning:

Härlig är jorden  
härlig är Guds himmel,  
skön är själarnas pilgrimssång.  
Genom de fagra riken på jorden  
gå vi till paradiset med sång.

### Ett utvecklingsperspektiv

Sekularisering och individualisering framförs ofta som viktiga tendenser i samhällsutvecklingen. För barnpsalmerna skulle det kunna innebära att trosperspektivet blivit mindre intressant medan barnperspektivet och föräldraperspektivet borde dominera. Historiskt sett visar tabell 1 att av psalmerna i urvalet har en psalm under huvudperspektivet tro, två under huvudperspektivet barn och en under huvudperspektivet föräldrar hämtats från 1700- och 1800-talen. Resten har tillkommit under 1900-talets andra hälft och sammanfaller med den psalmproduktion som var knuten till tillkomsten av *Kyrkvisor för barn 1960*, till arbetet med *Den svenska psalmboken 1986* och de särskilda samlingar för barn som tillkommit efter 1986. Det är alltså inte så att trospsalmerna är äldre än psalmer under övriga perspektiv utan att också psalmer med den kristna tron som huvudperspektiv har nydiktats.

Huvudperspektiv TRO	Huvudperspektiv BARN	Huvudperspektiv FÖRÄLDRAR
1850 "Tryggare kan ingen vara" (8)	1789 "Gud som haver" (3)	1850 "Härlig är jorden" (4)
1959 "Gud har en famn" (6)	1855 "Jag lyfter ögat mot himmelen" (5)	1964, 1977/82 "I Jesu Kristi namn vi ber" (4)
1965/77 "Upp ur vilda, djupa vatten" (5)	1955 "Vem är det som kommer på vägen?" (4)	1971/77 "Med vår glädje över livets under" (7)
1974 "Måne och sol" (7)	1969 "Jag är hos dig, min Gud" (6)	1977 "Jag tänder ett ljus" (4)
1978/96 "När du ser en droppe glittra" (3)	1977 "I en värld full av kosmiska under" (3)	1978 "Ett liv ur dina händer" (5)
1991 "Barn och stjärnor" (7)	1978 "Du vet väl om att du är värdefull" (4)	1982/84 "Det gungar så fint" (7)
1996 "Gud Fader har skapat mig" (3)	1991 "När du går från dopets källa" (3)	1981/82, 1987/93 "Sov du lilla, sov nu gott" (6)
u.å. "Barnet döps i nådens hav" (3)		2005 "Lilla liv" (3)
		u.å. "Det sker ett under i världen" (3)
Summa förekomster i urvalet: 42	Summa förekomster i urvalet: 28	Summa förekomster i urvalet: 43

Tabell 1 Urvalet av doppsalmer fördelade på tre huvudperspektiv och efter tillkomstår. Inom parentes anges i hur många av de använda källorna psalmen förekommer

Tabellen visar att av doppsalmerna i urvalet förekommer psalmer representerande barn- och föräldraperspektivet gemensamt 71 gånger. Det ger en antydning om att en mer individualiserande och mindre institutionell aspekt har tillämpats vid valet av psalmer. Man kan notera att de flesta doppsalmerna hämtats från psalmbok och jämförbara samlingar. Förslag som framförs på nätet visar dock att önskemål om mer öppna inslag i dopet framförs som komplement till traditionella doppsalmer.<sup>38</sup>

Trospsalmer nämns sammanlagt 42 gånger i urvalet, mest "Tryggare kan ingen vara", "Måne och sol" samt "Barn och stjärnor". Psalmer under huvudperspektivet barn förekommer 28 gånger i urvalet, särskilt "Jag är hos dig min Gud" och "Jag lyfter ögat mot himmelen".

<sup>38</sup> *Dopguiden* har ett brett utbud förslag till allmän sång och musik vid dop, under fliken "Musik".

Bland doppsalmer med föräldrar som huvudperspektiv förekommer främst ”Med vår glädje över livets under”, ”Det gungar så fint” och ”Sov du lilla, sov nu gott” i urvalet.

De tidigare analyserna visar att trospektivet gärna fokuserar på första trosartikeln. *Livet* står i centrum. Det ligger naturligt till när man manifesterar att ett nytt liv kommit till världen, men kan också vara del av en pågående perspektivförskjutning inom en allmän tros-tolkning liksom inom teologi och pastoral strategi.<sup>39</sup> Barnperspektivet, antingen det är huvudperspektiv eller biperspektiv, fokuserar på tryggheten hos Gud. Bilden av barnet är i allmänhet ljus och kan ha påverkats av den allmänna utvecklingen i samhällets syn på barn. Föräldraperspektivet fokuserar på glädjen över barnet som en Guds gåva och ansvaret som man tar på sig som föräldrar, faddrar och andra anhöriga.

De psalmer i urvalet som förekommer flest gånger är ”Tryggare kan ingen vara”, ”Måne och sol”, ”Barn och stjärnor”, ”Med vår glädje över livets under” samt ”Det gungar så fint”. Dessa har i analyserna visat sig dels vara tydliga med sina huvudperspektiv samtidigt som texterna visat sig anknyta till respektive biperspektiv. Det kan vara ett uttryck för vikten av att doppsalmer – liksom alla andra psalmer – har ett tydligt huvudperspektiv samtidigt som de genom att anknyta till andra perspektiv erbjuder större möjligheter till identifikation och engagemang.

Ett tema som inte återfinns i urvalets psalmtexter är om psalmen framställer dopets gåva i termer som: kan inte längre dömas av synden, har renats från synden (1986:69, v. 2 och 3) och att i Kristus blir ”vår *bundenhet* [kursiverat här] i frihet bytt och barnskapet givet” (1986:68, v. 2), båda psalmerna från den ekumeniska delen av *Den svenska psalmboken 1986*. Någon direkt antydning om att barnet har del i det onda i världen görs inte i urvalet. Det är tydligt att man vid val av

---

39 ”Ty man kan aldrig undandra sig att hoppas, frukta, sörja, vara tacksam. I de lägen, där man icke är herre och där ingen annan heller är herre, måste fruktan, hoppet, tacksamheten och klagan rikta sig utåt mot något som man icke ser eller hör, mot ’livet’”, Wingren 1974, s. 19. Till detta se även Evertsson 2002, särskilt s. 38–40.

doppsalmer inte fastnar för detta motiv.<sup>40</sup> Det är inte något självklart val i svensk folkkyrklig barndöpande kontext. Däremot kan man i doppsalmerna finna exempel på böner till Gud om att barnet så långt möjligt skall *skonas* från det onda i världen.

Inom Svenska kyrkan blir det allt vanligare att deltagare i konfirmandarbetet inte är döpta som barn. Före konfirmationen behövs därför en särskild doggudstjänst. Dop av äldre vuxna som inte döpts som barn men som nu vill låta döpa sig eller t.ex. nya svenskar som vill bli medlemmar i Svenska kyrkan blir också vanligare.<sup>41</sup>

En psalm ämnad för vuxendop är Jonas Jonsons ”När du går från dopets källa” (*Psalmer i 2000-talet* 929). Psalmens huvudperspektiv är den dopkandidat som själv kan ta ställning och som i psalmen direkt tilltalas: ”När du går från dopets källa [...] Då du smakat Kristi frihet [...] Om din tro med tiden falnar [...] När den mörka floden dränker dina dagar, dina sinnen [...] skall ditt hjärta saligt minnas att du döptes till hans död, till ett liv i överflöd”. Psalmerna är ett personligt tilltal: ”När du går från dopets källa smekt av Andens milda vindar, med ditt inre fullt av glädje”. Den har ett själavårdande drag som riktar sig direkt till dopkandidaten:

Om din tro med tiden falnar,  
nött av syndafall och tvivel,  
ordet bleknar, bönen kallnar,  
får ditt hjärta tröstat minnas  
att du döptes till hans död,  
till ett liv i överflöd.

Detta individperspektiv knyts till ett trosoperspektiv:

---

<sup>40</sup> Till detta se Holte och Torin i denna bok.

<sup>41</sup> Antal döpta 2009 under konfirmandtiden i Svenska kyrkan var 1 925, vilket motsvarar 3 % av antalet döpta. Antalet döpta som vuxna var 2009 644, vilket motsvarar 1 % av antalet döpta; *Svenska kyrkans statistikdatabas*, information via mail 2011-02-11.

Då du smakat Kristi frihet,  
bärs av himmelrikets iver,  
och för rätt och frihet brinner,  
får ditt hjärta trotsigt minnas  
att du döptes till hans död,  
till ett liv i överflöd.

Centrum i trostolkningen är Kristus. Människan döps till hans död men samtidigt till hans frihet. Naturligt nog är barn- och föräldraperspektivet inte representerat i en psalm som avser dop av vuxna.<sup>42</sup>

### Sammanfattning

Analyserna av de psalmer som förekommer i urvalet har visat på ett uttalat trostolkningsspektiv: barnet vilar i, överlämnas i Skaparens famn. I psalmerna framträder i ett barnperspektiv en respekt för barnet som tilltror det goda resurser och med förhoppningar om att ett liv i gemenskap med skapelsens Herre skall underlätta för barnet under det liv som ligger framför. Föräldraperspektivet visar på en glädje hos föräldrar och andra anhöriga över att få ta emot ett barn, en upplevelse av ansvar inför detta förtroende och ett behov av att manifesteras detta i dopet i gemenskap kring dopfunten: ”*Låt oss därför älska livet, det är dopets perspektiv*”.<sup>43</sup>

---

42 En annan psalm som passar väl till dop av vuxna är ”Upp ur vilda, djupa vatten” (1986:386).

43 ”Varför är det så att glädjen finner vägar överallt” (*Psalmer i 2000-talet*, nr 823) av Gunnar Jensen, översättning Inge Löfström.

## Summary

### *Baptismal Hymns in the Church of Sweden. On Faith, Children and Parents*

In this article, twenty-four hymns suitable for baptismal services are presented and discussed. They were chosen from two internet sites not affiliated to a church, the web pages of four Church of Sweden congregations, and two Church song books for children.

The hymns were categorized according to three perspectives: faith, being a child, and being a parent. These categories were inspired by Natanael Beskow's hymn "Fader, du som livet tänder, tag i dina goda händer detta späda mänskoliv" ["Father, you who spark life, hold this tender human life in your kind hands"] from the Swedish Hymnal 1986:380. When one category is the main perspective, the other two perspectives become sub-perspectives.

A thematic analysis shows that it is possible to discern various themes: the Holy Trinity (Christina Löwestam, "Barnet döps i nådens hav" ["The child is baptized in the sea of mercy"]), water (Fred Kaan, "Upp ur vilda, djupa vatten lyfte Skaparn liv och land" [original English text: "Out of deep unordered water, God created land and life"]), and the community of children (Lina Sandell, "Tryggare kan ingen vara än Guds lilla barnaskara" ["No-one can be safer than God's children's little crowd]).

In hymns with the primary perspective of being a child, the following themes appear: the child's friend (the traditional Swedish children's prayer "Gud som haver barnen kär" ["God who holds all children dear"]) and safe and loved (Margareta Melin, "Jag är hos dig, min Gud, som barnet hos sin mamma" ["I am with you, my God, as a child is with its mother"]).

In hymns with the primary perspective of being a parent, the themes found were: our child (Svein Ellingsen, "Med vår glädje över livets under [...] kommer vi till dig som gav oss livet" [With our joy in the miracle of life [...] we come to you who gave us life]), prayer and intercession (Fred Kaan, "I Jesu Kristi namn vi ber att Gud sin kraft åt barnet ger" [original English text: "Now in the name of Christ, who

sent to preach by word and sacrament, upon this new-born child we pray the strength of God in doubtful day”]), and from generation to generation (B. S. Ingemann, “Tidevarv komma, tidevarv försvinna, släkten följa släktens gång” [“Ages come and ages go, generation follows upon generation”]).

In most of the hymns, the primary perspective was supplemented by interspersions of the sub-perspectives.

From a developmental perspective, it can be seen that hymns in the categories of being a child and being a parent are more numerous, taken together, than those in the category of faith. The categories of faith and being a parent are equal in size. Considering the fact that hymns of faith have traditionally been strongly represented in the history of the Church, this suggests a trend of moving away from formal religion as far as the perspective of being a child goes, and a trend where the perspective of being a parent plays an increasing role in the choice of baptismal hymns.

## Källor och litteratur

- ”\_0507 Julibarn”. *allt för föräldrar* [Hemsida]. Tillgänglig: <http://www.alltforforaldrar.se/snack2/showthread.php?t=229940> [2011-01-16].
- ”Barn och stjärnor’ Psalm 744”. *poeter.se* [Hemsida]. Tillgänglig: <http://www.poeter.se/viewText.php?textId=989133> [2011-01-16].
- Barnkonventionen 20 år. Svenskt Gudstjänstliv* 85, 2010.
- Borås församling, Svenska kyrkan [Hemsida]. Tillgänglig: <http://www.svenskakyrkanboras.com> [2011-01-21].
- Botkyrka församling, Svenska kyrkan [Hemsida]. Tillgänglig: <http://www.botkyrkaforsamling.se> [2011-01-16].
- Byström, Henric, 2007a, ”Minskat antal dop i Svenska kyrkan”. *Dopguiden* [Hemsida]. Tillgänglig: [http://www.dopguiden.se/artiklar/farre\\_dop.html](http://www.dopguiden.se/artiklar/farre_dop.html) [2010-11-26].
- Byström, Henric, 2007b, ”– Jag blev förvånad!” *Dopguiden* [Hemsida]. Tillgänglig: [http://www.dopguiden.se/artiklar/py\\_backman.html](http://www.dopguiden.se/artiklar/py_backman.html) [2010-11-26].
- Dejlig er jorden. Psalmens roll i nutida nordiskt kultur- och samhällsliv*, 2001, red. Karl-Johan Hansson – Folke Bohlin – Jörgen Straarup. Åbo.
- Den svenska psalmboken 1937, 1939*. Lund.
- Den svenska psalmboken 1986, 1986*. Stockholm.
- Den svenska psalmboken med tillägg*, 2002. Stockholm.

- Dop i Lunds stift* [Hemsida]. Tillgänglig: <http://www.dopsajten.se> [2011-05-09].
- Dopguiden* [Hemsida]. Tillgänglig: <http://www.dopguiden.se> [2010-11-26].
- Elgvin, Lilly-Anne Østtveit, 2001, *Lars Levi Læstadius' spiritualitet*. Bibliotheca Theologiae Practicae, 88. Skellefteå.
- Evertsson, Anna J., 2001, "De mest omtyckta psalmerna i Sverige". *Dejlig er jorden. Psalmens roll i nutida nordiskt kultur- och samhällsliv*. red. Karl-Johan Hansson – Folke Bohlin – Jörgen Straarup. Åbo, s. 276–298.
- Evertsson, Anna J., 2002, "Gå vi till paradiset med sång?". *Psalmens funktion i begravningsgudstjänster*. Bibliotheca Theologiae Practicae, 69. Lund.
- Evertsson, Anna J., 2009, "Leksaker i himmelriket? Om barn och psalmer". *TellUs*. Svenska kyrkan Kristianstad, s. 14–15, 26.
- Höllviken församling, Svenska kyrkan [Hemsida]. Tillgänglig: <http://www.svenskakyrkan.se/hollviken> [2011-01-25].
- Jönsson [Evertsson], Anna, 1998, *Psalmskatten i människors hjärtan. Omtyckta psalmer i Sverige idag*. Uppsats för teologie licentiatexamen. Teologiska institutionen, Lunds universitet. Lund.
- kyrkomusik.se* [Hemsida]. Tillgänglig: <http://www.kyrkomusik.se> [2011-05-09].
- Kyrksång*, 2001. Stockholm.
- Linderöth, Lisa, 2007, "Du vet väl om att du är värdefull ... eller vet du inte det?" *ebbas mamma* [Blogg], 1 oktober. <http://ebbasamma.blogspot.com/2007/10/du-vet-vl-om-att-du-r-vrdefull-eller.html> [2011-01-16].
- Livets skeden: Dopet*. Verbum u.å.
- Mörck, Erkki, "Psalm 1, ett vers", 2009, *Kyrkomusik i Lunds stift under 1900-talet, del II*. Stiftshistoriska Sällskapet i Lunds stift årsbok 2009. Lund.
- Nisser, Per-Olof, 2005, *Ett samband att beakta. Psalm – psalmbok – samhälle*. Bibliotheca Theologiae Practicae, 75. Skellefteå.
- Nya barnpsalmboken*, 2001. Örebro.
- Olsson, Bo, 2009, "Ekumeniskt samtal i Kristianstad om dopet". *Dagen* [Hemsida], 26 januari. Tillgänglig: <http://www.dagen.se/dagen/lasargenererat/article.aspx?id=166> [2011-05-08].
- Psalmer i 2000-talet*, 2006. Stockholm.
- Selander, Sven-Åke, 1973, "Den nya sången". *Den anglosachsiska väckelsesångens genombrott i Sverige*. Bibliotheca Theologiae Practicae, 28. Lund.
- Selander, Sven-Åke, 1996, "Fenomen – funktion – analys. Kyrkovetenskap ur dagens lundaperspektiv". *Kyrkovetenskapliga forskningslinjer. En vetenskapsteoretisk översikt* (Oloph Bexell, red). Lund, s. 126–154.
- Selander, Sven-Åke, 1998, "Tryggare kan ingen vara' – om barnet i psalmer och visor". *Barnet i kyrkohistorien*. Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis, 37. Lund, s. 63–80.
- SOU 1985:17, *Den svenska psalmboken. Historik, principer, motiveringar*. Vol. 2. Slutbetänkande av 1969 års psalmskommitté. Stockholm.
- Storm, Elisabet Cárcamo, 2006, "Barnpsalmen idag". *Svenskt Gudstjänstliv* 81, s. 84–107.



*Svenska kyrkans statistikdatabas*, information enligt mail till sven-ake.selander@teol.lu.se från Peter.Brandberg@svenskakyrkan.se 2011-02-11.

”Tips om dopsånger, salmer m.m?” *minbebis* [Hemsida]. Tillgänglig: <http://www.minbebis.com/forum/tips-om-dopsanger-salmer-m-m-9940.html> [2010-11-26].

”Tips på fina psalmer till dop efterlyses!” *FamiljeLiv.se* [Hemsida]. Tillgänglig: <http://www.familjeliv.se/Forum-3-21/m29368543.html> [2011-01-16].

”Tryggare kan ingen vara, CD”, *Verbum* [Hemsida]. Tillgänglig: <http://webbshop.verbum.se/verbum/webbutik> [2011-05-08].

*Vendela* [Hemsida]. Tillgänglig: <http://www.zoieli.se/vendela> [2011-01-16].

”Vilka är de vanligaste psalmerna vid dop?” *bibelsajten* 2003-04-07 [Hemsida]. Tillgänglig: <http://www.bibelsajten.nu/frageladan/question/1249-psalmer%20och%20dop.html> [2011-01-16].

Wingren, Gustaf, 1974, *Credo. Den kristna tros- och livsåskådningen*. Lund.



# Dåb og dåbsoplæring i et dansk perspektiv

---

EBERHARD HARBSMEIER

## Dåbsoplæring og dåbspraksis i den danske folkekirke – nyere initiativer

Diskussion om dåb og dåbsoplæring i den danske folkekirke har fået fornyet aktualitet i de senere år, og grunden er formodentligt det faldende medlemstal i folkekirken og herunder især det faldende antal af barnedåb og konfirmationer i de sidste år efter en vis stabilisering i de forrige to årtier. Hvor det før var sekulariseringen, der var det største problem, er det nu pluralismen og det multikulturelle samfund, der betragtes som hovedudfordringen for folkekirken. Kristendommen er ikke længere en selvfølgelig tradition, men opleves som en religion blandt andre, og det postmoderne menneske har en tendens til at blande religion og gudsforestillingerne i en form for patchwork-synkretisme. Det stiller nye udfordringer for både teologi og religionspædagogik – og også for den pastorale og liturgiske forvaltning af dåben. Hvor der før var for lidt religion i sekulariseringens blomstringstid, er der nu i en globaliseret og multikulturel verden for megen religion.

I kølvandet af sekulariseringen har der i Danmark været en del ”dåbsager”, der stort set, trods forskellig karakter, drejede sig om præster, der havde anfægtelser med hensyn til dåbspraksis i en sekulær kontekst. Præster fra den kirkelige højrefløj ville indføre former for kirketugt, stille særlige betingelser for adgang til dåb og fremhæve omvendelsens betydning på bekostning af barnedåben. Kun ganske få anfægtede selve barnedåben under inspiration af bl.a. Karl Barths teologi, der ellers traditionelt i Danmark havde stor indflydelse – dog var barnedåben og dåbspraksis i Danmark uanfægtet, og alle ”dåbsager” endte med en stærk fastholdelse af barnedåben og afvisning af enhver kirketugt i forbindelse med dåben fra både biskoppers og

kirkeministeriets side. Det skyldes nok især Grundtvigs indflydelse, at barnedåben i dansk kirkeliv og teologi står så uanfægtet og enhver form for underminering af dåbspraksis afvises konsekvent af kirkeledelsen helt hen til enkelte afskedigelser af præster. Tilspidset kan man sige, at der i Danmark så at sige kun er en form for streng kirketugt, den nemlig, der retter sig imod dem, der vil indføre kirketugt.

Da man så efter langvarigt kommissionsarbejde og diskussion den 2. januar 2008 fik en ny kongelig anordning om dåb, den første efter mange år, slog det synspunkt igennem, at slet og ret ”alle børn og voksne har adgang til at blive døbt”. Det blev oprindeligt tolket sådan, at præsten havde ubetinget dåbsplicht, uanset om forældrene selv var døbt eller medlem af folkekirken eller ej. Det vakte dog en del protester, og det står vel stadigt præster frit, om de vil døbe børn af ikke-døbte forældre – på samme måde, som det i den danske folkekirke står præsten frit, om hun eller han vil begrave ikkemedlemmer af folkekirken. Den danske folkekirkes praksis med henblik på sakramenterne er i det hele taget meget åben og liberal, idet der praktiseres åbent nadverbord for alle, også ikke-døbte, en praksis, som ellers mere er typisk for reformerte kirkesamfund. Formuleringen om ”adgang” eller ligefrem ”krav” på at blive døbt vidner desuden om, at den kommission, der har udarbejdet anordningen, stærkt var præget af juridisk og mindre af teologisk tankegang – en mangel, der så delvis blev kompenseret af biskoppernes vejledning, der ledsager anordningen.

Udover at fastslå en åben dåbspraksis uden kirketugt fremhæver anordningen og især vejledningen dåbsledsagende og dåbsopfølgende initiativer af præst og menighed. Det er en nyhed i dansk kirkeliv, både i teori og praksis. Nu forudsættes som en selvfølge, at præsten fører en pædagogisk og sjælesørgerisk samtale med dåbsforældrene før dåben, og der nævnes en bred vifte af dåbsopfølgende initiativer. Der er mange initiativer i gang i dansk kirkeliv i denne retning, fra forældreundervisning, babysalmesang, forældregrupper hen til den indledende konfirmationsforberedelse for 10–11-årige børn, der efter en prøvetid siden 1984 endeligt blev indført i 1994 og nu tilbydes i 75 % af sognene. Tilbuddet er frivilligt, og 37 % af en årgang deltager i dag i denne konfirmationsforberedelse.

Forud for bekendtgørelsen har der været intense diskussioner, fx. om præsters pligt til at døbe, om dåbens placering i gudstjenesten, om voksendåb og ikke mindst om dåbsopfølgende initiativer. To år forinden udgav Teologisk Pædagogisk Center en formåls- og fagbeskrivelse af konfirmationsforberedelsen, der fik – med forord af to biskopper – en slags halvofficiel vejledende karakter. Begge tekster er fulgt op af en række initiativer i den danske folkekirke, herunder en ”Dåbsmanual” med opskrifter til arbejdet med dåb og dåbsoplæring i folkekirken. Den 9. april 2010 nedsatte biskopperne en kommission der skulle ”fremkomme med forslag til den fremtidige folkekirkes fremtidige dåbsoplæring, herunder den indledende forberedende konfirmationsforberedelse på 3. eller 4. klasses trin samt omkring konfirmationsforberedelsen”. Denne kommission kommer med et nyt samlet forslag om en ny ”Anordning om børnekonfirmandundervisning og konfirmation”, der skal erstatte de gamle to anordninger om konfirmation og konfirmationsforberedelse fra 1989 og 1994.

## Dåb og gudstjeneste – den liturgiske diskussion

### *Dåbsritualet fra 1912 til i dag*

I 1992 fik Danmark en ny ritualbog, og her også et nyt dåbsritual, der afsluttede en lang diskussion af det siden 1912 gældende ritual. 1912-ritualet havde været voldsomt kritiseret af bl.a. liturgikommissionens formand Christian Thodberg, der gerne ville vende tilbage til traditionen fra Luthers dåbsritual (Taufbüchlein) med sammenhængen mellem børneevangeliet fra Mark. 10 og Fadervor. Men det gamle dåbsritual forblev uændret, eneste nyhed var for det første, at man afskaffede det særskilte dåbsritual for voksne, så voksendåb nu skal foretages med et modificeret barnedåbsritual – vel ud fra det synspunkt, at der kun skal være en dåb, og at al dåb dybest set er barnedåb på grund af dåbens gavekarakter. Det andet væsentligt nye var, at man fastholdt tilspørgslen, der i 60’erne og 70’erne havde været under debat, fordi det kunne misforstås som et trosforhør, og fastholdt også, at den fulde tilspørgsel med hele Credo skulle rettes til hvert enkelt barn og at den i en foreløbig ritualbog fra 1972 givne tilla-

delse til afkortet tilspørgsel blev trukket tilbage. Afkortet tilspørgsel (især ved flere barnedåb) er således ikke længere tilladt i den danske folkekirke – men praktiseres alligevel mange steder, hvor der er mange dåb i gudstjenester. En anden ting, der er blevet vigtigt, er at dåben mere som før er integreret i gudstjenesten og kun meget sjældent fejres som en særskilt ”kirkelig handling”. Dåben kirkeliggøres og placeres nu typisk i formessen, hvor den før ofte liturgisk så at sige var marginaliseret og lå sidst i gudstjenesten. Den pædagogiske effekt – men også det pædagogiske problem – består så i, at hele dåbsfølget med alle gæster oftest deltager i hele gudstjenesten, et faktum, der nok har bidraget at stabilisere kirkegangen i den danske folkekirke i de sidste årtier.

I 1992 blev ritualet fra 1912 bevaret stort set uændret i sin grundstruktur: Lovprisning, bøn, skriftlæsninger med dåbsbefalingen Matth. 28 og børneevangeliet fra Mark. 10, dog med den ændring, at man nu tager en større del med: ”Og de bar nogle små børn til Jesus, for at han skulle røre ved dem; disciplene truede ad dem, men da Jesus så det, blev han vred og sagde til dem: ”Lad de små børn komme til mig [...]”. Denne tilføjelse er nok præget af de dåbssager, der har været i Danmark med præster fra højrefløjen, der havde problemer med folkekirkelig dåbspraksis og ville indføre former for kirketugt. Derefter følger korstegning og – vigtigt i dansk tradition – fuld tilspørgsel til hvert enkelt barn, med forsagelse. Det er en speciel dansk tradition, at forsagelsen er fastholdt som en del af Credo, ikke kun i dåbsritualet, men også i højmessens, idet Credo i højmessens traditionelt tolkes som dåbserindring og bekendelsen af ”dåbspagten”. Det er en tradition, der først og fremmest skyldes Grundtvigs store indflydelse, der i 1820’erne og 1830’erne i en stor ritualstrid kæmpede for bevarelsen af forsagelsen.<sup>1</sup> Medens forsagelsen for længst i de fleste lutherske kirker er kommet af brug, er den i Danmark – uanfægtet – bevaret, og der kan både liturgisk, teologisk og religionspædagogisk argumenteres for denne danske specialitet.

---

1 Om denne strid se Harbsmeier 2000; Plum 1920, der er meget kritisk overfor Grundtvigs forsvar for forsagelsen – en kritik, der dog ikke har haft betydning for den liturgiske debat i Danmark.

### *Dåbens tegn, ikkeverbale elementer i dåben*

Dåb er ikke kun ord, men en handling. En ting er, hvad dåben betyder *dogmatisk*, noget andet, hvad ritualet og dets tegnsprog udtrykker. Dåben er jo ikke en tale, men en handling, forbundet med ord.<sup>2</sup> Luther skelner mellem tegnet, betydning og virkning, og denne skelnen minder forbausende om moderne semiotiske teorier om tegnet:

Syntaktik: Tegnets indre struktur

Semantik: Tegnets betydning

Pragmatik: Tegnets virkning<sup>3</sup>

Eller også kan man nævne det gamle semiotiske trekant, der allerede kendes fra Augustin:

*significans*

*significatus*

*res* eller referent

Problemet består i, at forholdet mellem tegnet, betydning og det tegnet henviser til, ofte er ganske åbent og forskelligt. Det betegnede kan være allerede indeholdt i selve tegnet, men det kan også være noget, som bare er en konvention, de såkaldte *arbitrære* tegn ifølge Umberto Eco, der i det hele taget bestrider eksistensen af en referent og ser alle tegn som arbitrære tegn. Et tegn kan betyde mange ting og er åbent for fortolkning. Det gælder i høj grad for dåbens ikkeverbale elementer:

Håndspålægning

Korsets tegn

Vandet og dets forskellige betydning

---

<sup>2</sup> Om dåben som tegnhandling og moderne semiotiske tolkninger af dåben som tegnhandling se Bieritz 1987; Gröttrup-Fopp 1998; Fleischer 1984; Roosen 1990.

<sup>3</sup> Bieritz 1978, sp. 787 med en henvisning til Charles Morris.

Håndspålægning betyder både absolution og velsignelse, og berøringen symboliserer også åndsmeddelelse. Korstegnelse betyder både en form for eksorcisme, immunisering imod djævelens angreb, delagtighed i Jesu død (Rom. 6), men også en mere omfattende Kristusidentifikation som delagtighed i Kristusbegivenheden og tilhørsforhold til Kristus. Og endelig har vandet i dåben ganske forskellig betydning: Det er både livsgivende og dræbende, det tolkes også som en renselse, og endelig kan fx. Thomas af Aquin tolke vandet som symbol for klarhed og dermed dåben som en form for ”oplysning”.

Dertil svarer ved dåbsritualet en ganske forskellig praksis ved selve dåbshandlingen. Den kan være:

Neddykning (submersion)

Overøsning (infusion)

Pådykning (aspersion)

Disse forskellige tegn har semantisk ganske forskellig betydning: det at blive begravet med Kristus, det at blive vasket ren fra synd og det at meddele ånden. Problemet er så, at de forskellige dogmatiske tolkninger, hvor man også kombinerer de forskellige tegn, mere og mere bevæger sig væk fra den egentlige handling og dens karakter som tegn. Man lægger flere og flere betydninger på, fx. det at Gud handler i dåben, og derved bliver tegnet ”arbitrarisert”, dvs. betydningen kan ikke længere direkte aflæses af tegnet, men er noget man ligesom vilkårligt lægger til. Fx. er selve adoptionsmotivet noget, der slet ikke fremgår af selve dåbshandlingen, men kun af de ledsagende ord og læsninger. Den elementære handling bliver så at sige overbebyrdet med betydninger – og selve vandriten bliver så i sidste instans overflødig<sup>4</sup>.

Man kan se denne udvikling fx. ved at sammenligne Luthers og

---

<sup>4</sup> Bieritz 1978, sp. 792: ”So wird der Wasserritus, der unter genetischem wie prinzipiell-theologischem Aspekt doch eigentlich den Kern der Handlung ausmacht, zum redundanten, in gewisser Weise gar überflüssigen Element. Die ihm zugeordneten Deutungen können im Grundsatz auch mit anderen Handlungen verbunden oder rein verbal ausgedrückt und in Kraft gesetzt werden”.



Grundtvigs dåbssyn, der lægger vægten på ganske forskellige steder ved dåbshandlingen. For Luther var selve neddykningen af barnet i vandet det centrale element, der tolkes som det at dø og opstå sammen med Kristus, det gamle menneske dør, og det nye menneske bliver hævet op af dåben (Rom. 6). Formentlig neddykker man barnet kun engang. Den skik forsvinder, og hos Grundtvig er det slet ikke dåbshandlingen, der er det centrale, men trosbekendelsen og dåbspagten – og dermed tilspørgslen. Selve riten er næsten overflødig eller i bedste fald et tillæg til den egentlige pagtslutning, der sker i tilspørgsel. Andre betydninger kommer til: at blive Guds barn, at få overdraget Fadervor, og denne mangfoldighed af betydninger fører så til, at man genindfører *supplerende tegnhandlinger* som overrækelse af lys, man symboliserer så at sige symbolet. I gamle dage kunne man se, hvad handlingen betyder, nu skal man *få det forklaret*, evt. endda med nye tegn. Luther advarede i *Taufbüchlein* imod denne praksis, idet han mente, at den slags ødelagde selve dåbshandlingens stærke kraft:

Derfor maa du betænke, hvorledes det ingenlunde er Spøg at træde op imod Djævelen og ej alene jage ham fra det lille Barn men ogsaa skaffe det lille Barn en saadan mægtig Fjende for Livstid, så det er vel nødvendigt af hele Hjertet og i stærk Tro at bistaa det stakkels Barn paa det andægtigste, bede, at Gud efter Bønnens Ordlyd ikke alene maa hjælpe fra Djævelens Vold men ogsaa maa styrke det, at det ridderligt i Liv og Død må kunne modstå ham. Og jeg er bange for, at naar det trods Daaben gaar Folket saa daarligt, saa er det, fordi man omgaas saa koldt og efterladende dermed og saa rent uden Alvor har bedet for dem i Daaben.

Saa betænk nu, at naar man døber, er alle disse udvortes Stykker det ringeste. At blæse under Øjnene, tegne med Korset, give Salt i Munden, stryge Spyt og Snavs i Øren og Næse, selv med Olie paa Brystet og Skuldre og bestryge Issen med Chresem, trække Daabsskjorte paa og give et brændede Lys i Haanden – og hvad der ellers er, det er tilføiet af Menneskene for at pynte paa Daaben; Daab kan nemlig ogsaa godt ske uden alle disse Ting,

som ikke er det Djævelen skyr eller frygter for. Han foragter langt større ting; her maa Alvor til.<sup>5</sup>

At ville pynte på dåben med nye tolkninger og nye supplerende tegn er ikke uproblematisk. For Luther strider det imod dåbens alvor, og pædagogisk er det problematiske: Tydningen fjerner sig mere og mere fra selve handlingen, tegnhandlingen mister sin plausibilitet.

En reform af dåbshandlingens praksis, en større enkelthed, kan dog ikke bare bestå i at man historiserende genanvender gamle oldkirkelige skikke, en sådan museal liturgisk fornyelse er ikke særlig effektiv.<sup>6</sup> Derimod burde der være semantisk en større sammenhæng mellem *hverdagens* handlinger og ting og tegnhandlingen. Man burde altså gå ud fra vandets brug i hverdagen, og i denne sammenhæng er Karl Barths forslag måske ikke ved siden af, når han sammenligner dåben, som vi praktiserer den, med et brusebad. Deri ligger både en renselse og en fornyelse.

## Dåb og oplæring

### *Hvad er dåbsoplæring?*

Hvad er egentlig dåbsoplæring? Jeg tillader mig en definition, som måske er bredere end den man er vant til. Man kan forstå udtrykket meget snævert som oplysning *om dåben* eller *i forbindelse med dåben*. Man kan også meget bredt forstå al undervisning i kristendommen

---

<sup>5</sup> Taufbüchlein 1526, s. 186f.

<sup>6</sup> Når man fx. indfører lysoverrækkelse, tager man et motiv op fra oldkirkens fotit-somenat hos katekumenerne, en rite, der hører hjemme i voksendåbsriten. Anvendt ved barnedåb, giver denne rite egentlig ikke nogen mening mere: "Liturgiegeschichtlich setzt die *Arbitrisierung* ikonischer und indexalischer Elemente der Taufhandlung ja bereits da ein, wo – nach Reduktion bzw. Wegfall des altkirchlichen Katechumenats – dennoch die Katechumenats- und Photezomenatsriten rituell weiter reproduziert werden, und der solchermaßen 'zusammengezogene' Erwachsenentaufritus dann auch bei der Kindertaufe Anwendung findet. Auf solche Weise konnten einerseits 'die altkirchlichen Bedeutungen des Taufrituals über Jahrhunderte hinweg bewahrt werden', auf der anderen Seite wurden dadurch aber auch die 'Verständnisbedingungen religiöser Symbole Vershoben, die Auflösung der rituellen Expressivität vorangetrieben und damit nicht zuletzt auch ihr völliges Absterben programmiert'", Bieritz 1978, sp. 769, cit. efter Fleischer 1984, s. 398.

som en opfølgning eller også optakt til dåben og sige at *al undervisning i kristendom er dåbsoplæring*. I den forstand er naturligvis også skolens kristendomsundervisning dåbsoplæring og endda kvantitativt langt den vigtigste.

Begge definitioner giver mening, men er på den anden side også så snæver eller så bred, at det ikke giver megen mening at bruge udtrykket. Der er dog det princip i en luthersk kirke, at man ikke må række og modtage sakramentet uden at man også forstår, hvad det handler om. Tro og dåb hører sammen, dåben er målet og motivationen for undervisningen. En norsk rapport definerer dåbsoplæring som ”trosundervisning på grundlag af og med tanke på den kristne dåb”.<sup>7</sup>

Der sker en terminologisk udvidelse: Oprindeligt var dåbsoplæring kun den undervisning, der er en del af og forberedelsen til dåbs-handlingen, dåbskatekesen. Efter barnedåbens indførelse sker denne dåbsoplæring i dag i forbindelse med konfirmationen. Det er dåbsoplæring i snæver forstand.

Så udvider man begrebet til at dække kristendomsundervisning i det hele taget: ”Dåbsoplæring er en undervisning og opdragelse som skal hjælpe børn og unge til at tilegne sig den kristne tro, finde sin plads i menighedens fællesskab, og at leve i overensstemmelse med kristen livstolkning. En sådan oplæring varer i princippet hele livet”.<sup>8</sup>

De fleste konceptioner om dåbsoplæring har derfor også et dobbelt formål, de er på den ene side trosoplysning, på den anden side livsoplysning:

Hovedmålsætningen med en dåbsoplæring for vor tid er at give børn og unge livshjælp: Den livshjælp som handler om støtte til at tolke og mestre tilværelsen og sit eget liv i lys af kristen tro.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> *Til et åbent liv i tro og tillid*, s. 10.

<sup>8</sup> *Til et åbent liv i tro og tillid*.

<sup>9</sup> *Til et åbent liv i tro og tillid*, forordet s. 3.

Der holdes mange studiekredse, foredrag, aktivitetsdage, ungdomsarbejde – uden at man skulle kalde det altsammen for dåbsoplæring i snæver forstand og dermed så at sige sætte en kirkeliggørelse eller tilknytning til kirken som den centrale mere eller mindre hemmelige dagsorden. En sådan konception ville være for snæver, netop i en tid, hvor også udøbte deltager i kirkelige aktiviteter og hvor kirken også har en udadventt forpligtigelse, at være ”kirke for andre” (Bonhoeffer) og ikke kun for døbte.

Man kan definere begrebet dåbsoplæring på forskellige måder:

*For det første* dåbsoplæring i snæver forstand, nemlig de *pædagogiske tiltag, der står i direkte sammenhæng med dåbshandlingen*, og det vil sige både forberedende og opfølgende tiltag. Det begynder med dåbs-samtalen, fortsætter med selve dåbshandlingen og den forkyndelse og tiltale, der ledsager den, derefter former for dåbsforældreseminarer og ideen med en dåbshilsen på mærkedage. Og så konfirmationsforberedelse, indledende som den egentlig hører med, endelig kunne man tænke på den smukke tyske skik med at holde konfirmationsjubilæum, guldkonfirmation. Det er de klassiske former for dåbsoplæring; historisk går de tilbage til det gamle katekumenat.

*For det andet*, og det er karakteristisk for den nyere tid, taler man om dåbsoplæring i en *bredere forstand*, hvor relationen til dåben stadig er der, men implicit. Her er dåbsoplæring den sammenfattende betegnelse for *al pædagogisk virksomhed i en kirkelig kontekst*, i virkeligheden et udtryk for *al kirkelig undervisning* i modsætning til skolens undervisning. Den norske rapport går endda så vidt, at al kristendomsformidling i skole og samfund er dåbsoplæring, da der her formidles det kristne værdigrundlag.

*Endelig* bruges dåbsoplæring også i en *trede* betydning, som jeg vil kalde den *ideologiske*, der knytter sig til undervisningens indhold. Her arbejder man med en skelnen mellem ”forkyndende” og ”kunds-kabsmeddelende” undervisning, kun den første er dåbsundervisning. Denne skelnen er dog på mange måder problematisk, i en vis forstand er jo al god undervisning både kundskabsmeddelende og forkyndende, så sandt som undervisning uden information er propaganda eller indoktrinering og værdineutral undervisning uden påvirkning

er i bedste fald kedelig, i værste fald en form for negativ påvirkning og manipulation, da påvirkningen sker fordækt.<sup>10</sup> Både teoretisk og praktisk holder den ikke. Thestrup Pedersens skematiske modstilling af skolens og kirkens undervisning fra 1976 er en forenkling, hvor man arbejder med et alternativ mellem ”kundsksmeddelende” og ”forkyndende” undervisning, som om skolen var for hjernen, kirken for hjertet.<sup>11</sup>

Jeg vælger at tage dåbsoplæring i den bredeste forstand, nemlig al *form for pædagogisk kristendomsformidling i hjemmet, skolen og kirken*. Hvor man før betonedede *forskellen* mellem disse tre former for kristendomsformidling, vil jeg i dag betone *sammenhængen*. De svarer jo til de tre berømte former for moderne kristendom, som Dietrich Rössler<sup>12</sup> taler om i den klassiske tyske lærebog om praktisk teologi. Typisk for det moderne er, siger han, uddifferentiering: kristendommen findes individuelt (privat), i kirken og i samfundet. Tilsvarende foregår dåbsoplæringen i alle disse tre sfærer, der både er forskellige men også virker ind på hinanden.

Hvad vi kalder dåbsoplæring her, er *pædagogisk kristendomsformidling i en kirkelig kontekst*. Denne sidste kontekst er relativ ny, en følge af sekulariseringen, hvor samfundet (dvs. skolen) og hjemmet ikke længere klarer denne opgave med den samme selvfølgelighed som før. Men alle kirkelige tiltag bør dog ikke fordunkle den indsats der sker i samfund og i privatsfæren, dvs. familierne. Man kunne frygte for, at en for stærk betoning af dåbsoplæringens kirkelige karakter fører til en falsk indsnævring og kirkeliggørelse af den pædagogiske opgave, som om undervisning kun skulle foregå i og handle om kirken. En sådan kirkeliggørelse og sakramentalisering af dåbsoplæringen ville være en falsk indsnævring.

Det kan måske hjælpe at se andre steder hen, konfessionelt i en katolske kirke og til Tyskland. Her bruges ikke det traditionelle be-

---

10 Under dække af at være kun kundskabsmeddelende og værdineutral kan man sagtens påvirke børnene på mange måder. Reelt kan man ikke undervise uden at påvirke.

11 Pedersen 1976, s. 43. Se til dette alternativ Harbsmeier 2007.

12 Rössler 1986, s. 79ff.

greb dåbsoplæring eller -opfølgning, men det meget bredere begreb ”menighedspædagogik”, eller ”menighedskatekese”, som det hedder i den katolske kirke.<sup>13</sup> Begrebet opstod samtidig med den danske debat efter den nye skolelov 1973. Man kunne ikke længere overlade den pædagogiske opgave til skolen og hjemmene alene. Ikke tilfældigt, at begrebet især i Østtyskland har spillet en stor rolle.

Kirken kan ikke længere kun forkynde og overlade opdragelse til hjemmet og skolen. Samtidigt er menighedspædagogikken også et forsøg på at bryde kirkens isolation og nå længere ud i befolkningen. Altså ikke i første omgang en kirkeliggørelse af religionsundervisning og opdragelse, men omvendt en verdsliggørelse af kirken i positiv forstand: kirken ud til folket, møde mennesker der, hvor de er, i stedet for bare at vente, at de engang kommer i kirke, når de bliver gamle.

### *Konfirmation og faddere*

Det gamle koncept med konfirmationsundervisning har jo aldrig betydet at denne undervisning alene skulle bære hele byrden med dåbsoplæringen. Konceptet har været, at det var en forberedelse af en kirkelig handling – der skete i naturlig samklang med hjem og skole. Når der nu findes konfirmandhold, hvor ikke et eneste barn kan Fadervor og kan synge andet end julesalmer, er denne sammenhæng ikke længere givet.

Deraf følger, at kirkelig læring ikke længere kan bygge på en gammel far-og-mor-romantik, der går ud på at dåbsoplæringen er forældrenes sag. I dåbsritualets faddertiltale forudsættes så at sige som en selvfølge, at oplæring i den kristne tro er forældrenes opgave, fadderne er dåbsvidner og skal kun i tilfælde af forældrenes død sørge for at barnet får en kristen opdragelse. Nye former for faddertiltale forsøger at bringe lidt mere realisme ind i den, ved 1. at lade tiltalen også gælde forældrene (ud fra det synspunkt, at det ikke er en selvfølge længere, at forældre opdrager deres børn i den kristne tro) og 2. at udvide og opprioritere fadderens funktion til at være en slags reserverforældre, der bistår med den kristne opdragelse.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Grethlein 1994 og Biemer 1999.

<sup>14</sup> Man kan spørge, hvor realistiske disse formaninger er og om det ikke er en slags

Det er i denne sammenhæng interessant at se på fadder- eller gudmoder/fader embedet, som det har udviklet sig i kirkens historie.<sup>15</sup> Det er en gammel institution fra urkirken, hvor hvert nyt medlem af kirken havde en slags *mentor*, der skulle bistå og støtte det nye medlem af kirken i dets nye liv i menigheden. Gudfaderen betragtedes at være i et åndeligt familieskab med gudbarnet, og derfor var der i middelalderen forbud imod, at en gudfader måtte gifte sig med sit gudbarn. Desuden skulle gudmoderen/faderen *medvirke ved dåbens ritual*. Det gælder stadig i katolsk kirkeret, at man kun har en gudmor eller -far. Reformationen overtog institutionen, og her består faddernes (nu kan det godt være flere) opgave i, at de sammen med forældrene stedfortrædende for barnet aflægger dåbsbekendelsen og sammen med forældrene beder fadervor for barnet. Fadderne var altså ikke kun genstand for formaning, men aktiv medvirkende ved ritualet. I de fleste lutherske og andre reformatoriske kirker er der detaljerede regler for, hvem der må stå fadder – der kræves ofte en slags attest af fadderens sognepræst om deltagelse i det kirkelige liv ("kirchliches Führungszeugnis"), kun undtagelsesvis kan det tillades, at medlemmer af andre kirkesamfund kan stå fadder. Da den danske folkekirke ikke længere kender til kirketugt, findes disse regler ikke, alle døbte kan stå fadder og i realiteten bliver det næppe kontrolleret, om fadderne også er døbt. Den nye anordning siger om fadderne: "Fadderne (vidnerne) skal være døbt med den kristne dåb. De må ikke have tilsluttet sig et ikke-kristent trossamfund. Fadderne skal være konfirmeret eller have nået konfirmationsalderen".<sup>16</sup> Biskoppernes vejledning siger kun, at fadderne "om muligt" delagtiggøres i indholdet af dåbssamtalen mel-

---

ønsketænkning, der præger disse nye faddertaler, en besværgelse af en verden, der ikke eksisterer mere. På samme måde som vendingen "indtil døden skiller jer ad" først kom ind i vielsesritualet i den 19. århundrede netop på et tidspunkt, hvor skilsmisse blev mere og mere udbredt, og man fra kirkelig side så at sige ville dæmme op for den tendens. I Luthers *Taufbüchlein* er der slet ikke en faddertale, for dengang var det formentlig virkelig en selvfølgelighed, at forældre oplærte deres børn i den kristne tro og bad med dem. Se Demant m.fl. 2008, s. 21ff. om "gudforældre og faddere".

<sup>15</sup> Se om fadderembedet Heimbrock 1987 med litteraturhenvisninger; Heimbrock 1988; Müller & Bizer 2003.

<sup>16</sup> Se Demant m.fl. 2008, s. 65.

lem præst og forældre.<sup>17</sup> I ritualet spiller fadderne i modsætning til andre kirker ingen aktiv rolle udover at være genstand for præstens formaning eller faddertiltale – medmindre da en af fadderne bærer barnet. Det er formentlig en relativ ny skik, at det nu som regel er en af forældrene der bærer barnet, før i tiden var det altid gudmoderen. Forskellen mellem den tyske lutherske agende og folkekirkens dåbsritual er, at her rettes tilspørgslen ikke direkte til barnet, men gennem forældre og fadderne, som spørgsmålene rettes til.<sup>18</sup>

I Luthers to dåbsritualer fra 1523 og 1526<sup>19</sup> findes der faktisk ingen faddertiltaler, de første faddertiltaler findes i Frands Vormordsens *Haandbog om den rette evangeliske Messe* fra 1539, først 1574 kommer der en alterbog med en faddertiltale, der ovetages af *Kirkeritualet* fra 1685 som stort set er identisk med den fra 1912-ritualet. Der er dog en markant forskel: medens der i 1685 tales om, at det er forældre og faddere, der skal oplære i børnelærdom, taler ritualet fra 1912 mere realistisk om, at fadderne skal ”bære omsorg for”, at barnet oplæres i den kristne tro. Der regnes altså realistisk med, at oplæringen varetages af kirken på forældrenes vegne.

Fadderinstitutionen har mistet sin betydning i moderne tid – eller bedre, den har skiftet betydning. Institutionen har lidt et funktions-tab, der skyldes at den religiøse opdragelse er taget ud af familiens kontekst og er blevet institutionaliseret i kirkelige institutioner og i skolen. Forældre underviser ikke deres børn længere, det gør fadderne heller ikke, hverken i religion eller i andre fag. Reelt er fadderskab en slags vennetjeneste, der skal styrke familiens sammenhold, uden særlig religiøs betydning. Og de fleste kirkeordninger og ritualer har da også bidraget til at udtynde dette embede. Ifølge gældende ritual er fadderne dåbsvidner, der kun i tilfælde af forældres tidlige død skal sørge for at barnet opdrages i den kristne tro. En rituel funktion uden

---

17 Demant m.fl. 2008, s. 67.

18 I den tyske Agende 3 fra 1962 hedder det: ”So antwortet mir für den Täufeling auf die Fragen, die ich an ihn richte”, s. 22–23. Også i Luthers Taufbüchlein 1523, her citeret efter Lille Katekismus, hedder det: Danach laß der Priester das Kind durch seine Paten dem Teufel absagen und spreche: ’N., entsagst Du dem Teufel [...]’”, BKSELK, s. 540. Der tages altså højde for, at fadderne svarer på barnets vegne.

19 Se gennemgangen af ritualerne hos Thodberg 1983, s. 11–19.



særlig betydning. Christoph Bizer bemærker i sin artikel i *Religion in Geschichte und Gegenwart* [RGG], at det måske er en konsekvens af moderne dåbsteologi, der reelt forstår dåben som en slags velsignelseshandling:

Wird die Taufe aufklärerisch zu einer feierlichen Darstellung des (unabhängig von ihrem Vollzug gegebenen) Sachverhalts, dass Gott jedes Kind liebt, werden die Paten in der Taufhandlung zu Statisten. Das christliche Profil des Patenamts verblasst. Paten erweitern den Familienkreis und halten die Verbindung zum heranwachsenden Kind.<sup>20</sup>

Der er dog også forsøg og bestræbelser til at revitalisere fadderembedet ved at tildele fadderne både rituel og i ledsagelse af barnets liv en mere aktive rolle og derved udnytte den gamle og meget levende tradition som et pædagogisk potentiale.<sup>21</sup>

Der er *for det første* en stærkere inddragelse af fadderne i ritualet med bøn og tekstlæsninger. *For det andet* symboliserer fadderskabet en magtbegrænsning af forældre, der også ligger i dåben. Forældre ejer ikke deres børn, børn har brug for andre relationer – og det er særlig vigtig i den proces, hvor de skal frigøre sig fra deres forældre. Fadderens funktion skal *for det tredje* naturligvis ikke reguleres gennem elementer af kirketugt. Ideen om, at fadderne skal *undervise* børn, er urealistisk, det er også urealistisk at opprioritere fadderskabet gennem kirkeretlige tiltag fx. gennem mere kontrol og retlige krav til fadderne. Derimod er fadderskabets funktion mere sjælesørgerisk og *ledsagende*, så at sige en forening af *læring* og *fejring*.<sup>22</sup> Der er forsøg og ideer om at inddrage både forældre og faddere i gruppearbejde og seminarer, både som dåbsforberedelse og som dåbsopfølgning. Men disse forsøg har hidtil kun haft begrænset rækkevidde og resonans.

---

20 Müller & Bizer 2003, sp. 1003. I de fleste tyske lutherske dåbsritualer skal forældre og faddere aflægge et løfte om at opdrage barnet i den kristne tro – et løfte, som mange præster finder urealistisk. I det danske dåbsritual nøjes man mere realistisk med en formaning.

21 Se Heimbrock 1987 og 1988.

22 Heimbrock 1988, s. 89.

Hvordan forhindrer man at sammenknytningen mellem dåb og oplæring kun bliver et postulat og en ønsketænkning? Formaninger og belæring til forældre og opgradering af fadderembedet alene gør det ikke, og ret beset hører de hjemme ikke efter, men før dåben, som det er tilfældet i de fleste andre lutherske ritualer. Kirkelig lovgivning forbyder kirketugt i forbindelse med dåben og forpligter præster, også at døbe børn af forældre, der hverken kan eller vil varetage oplæring i den kristne tro.<sup>23</sup>

Mest bidende i kritikken af dansk dåbspraksis og især faddernes rolle er nok Søren Kierkegaard, der i *Øieblikket* tegner en skarp satire over en dansk dåb:

Det er en ung Mand – lad os tænke det saaledes, Virkeligheden giver rigeligt Exempel – det er en ung Mand endog med mere end almindelige Evner, Kundskaber, inde i det offentlige Livs Begivenheder, Politiker, selv Agerende som saadan.

Hvad Religion angaaer, er hans Religion: han har slet ingen. At tænke paa Gud falder ham aldrig ind; at gaae i Kirke lige saa lidet [...]

Samme unge Mand, som ingen Trang føler til Religion, føler derimod en Trang til at blive – Fader. Han gifter sig; nu har han et Barn; han er – Barnefader: og hvad skeer?

Ja, vor unge Mand er, som man siger, i Vinden med dette Barn, han bliver nødsaget til i Egenskab af – Barnefader at have en Religion. Og det viser sig, at han har den evangelisk-lutherske Religion [...].

Saa bliver der sendt Bud til Præsten; Jordemoderen arriverer med Barnet; en ung Dame holder coquet Huen; nogle unge

---

23 Luther gik her endnu ind for stærk kirketugt og formaner i sin Taufbüchlein fra 1526 om at være omhyggeligt med udvælgelse af faddere – men også af præster: ”Derhalben es auch wohl billich und recht ist, daß man nicht trunken und rohe Pfaffen täufen lasse, auch nicht lose Leute zu Gevattern nehme, sondern feine, sittige, ernste, frumme Priester und Gevattern, zu den man sich versehe.” *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, s. 537, sml. fra Tischreden: ”Ihr sollt kein Wucherer, Ehebrecher, Säufer lassen zu Gevattern steh”, WA TR V, Nr. 5568 (1543).

Mænd, der heller ingen Religion have, viser Barnefaderen den Tjeneste som Faddere at have den evangelisk-christelige Religion, og at overtage Forpligtelse for Barnets christelige Opdragelse; en Silke-Præst stænker med Gratie tre Gange Vand over det søde lille Barn, aftørre sig gratieust i et Haandklæde [...] og dette vover man at byde Gud under Navn af: christelig Daab.<sup>24</sup>

Denne praksis er kun forsvarlig, fordi kirken og menigheden så at sige varetager denne opgave for forældrene på samme måde som skolen i dag varetager undervisningen for forældre i et samfund med arbejdsdeling. Det er der egentlig ikke noget odiøst i – sådan er det på mange andre områder: hvad man i gamle dage ordnede derhjemme, varetages nu af specialister og håndværkere. Sådan også med oplæring i den kristne tro: reelt foregår det i kirkens regi. Det er måske en mangel ved dåbsritualet, at det i faddertiltalen ser ud som om dette alene var forældrenes opgave. Sådan har det jo aldrig været, idet kirken altid også har varetaget oplæringen og ikke bare har overladt opgaven til hjemmet.<sup>25</sup>

Så i stedet for at jamre over, at hjemmet ikke længere kan varetage opgaven (hvad det i virkeligheden aldrig har gjort), gælder det om, at kirken varetager opgaven: dåbsoplæringen er kirkens opgave – så at sige den indadvendte side af menighedspædagogikken.

### *Dåbsoplæringens faser*

Det ligger i udtrykket ”dåbsoplæring”, at man her kun definerer oplæring bagud, en form for indøvelse i en tradition, målet er så en form for det, tyskerne kalder ”Beheimatung” i kirken, at man får at vide, hvor man hører til. Det var også en indvending imod traditio-

---

<sup>24</sup> SV<sup>3</sup> 19 (1964), s. 219f.

<sup>25</sup> Interessant er det første afsnit i den historiske gennemgang af dåbsoplæringen i den norske rapport. Under overskriften ”Dåbsoplæring i hjem og kirke” (*Til et åbent liv i tro og tillid*, 2000, s. 19) står der faktisk ikke et ord om hjemmet, og selv Luthers lille katekismus er – til trods for dens indledning – næppe reelt brugt i hjemmet af ”husfaderen”, men i menigheden af præster og kateketer. Det med husfaderen, der lærer børnene den kristelige børnelærdom, er en romantisk forestilling om en fortid, der aldrig har eksisteret – kun i det 19. århundreds nostalgiske forestillinger om famleidyillet.

nel konfirmationspraksis og målsætningen, at dåbsbekræftelsen kun bestemtes bagudrettet som erindring, mindehøjtid om noget der var engang og meget mindre fremadrettet som livsoplysning og åbning for nye perspektiver.

Ser man dåbsoplæring derimod i fremadrettet perspektiv, skulle den nærmere defineres som opdragelse og opmuntring til religiøs selvstændighed. Det er sådan set enhver pædagogs opgave, ikke at binde eleven til læreren, men tværtimod at gøre sig selv overflødig og lære eleven at klare sig uden lærer. Pædagogikken må være en slags afhængighedsforhold, der ophæver sig selv. Det er det sokratiske element i enhver pædagogik, også i den kirkelige pædagogik, og man skal ikke misbruge forsvar af barnedåben til et forsvar til en umyndiggørelse af menigheden.

Relationen til dåben kan da også forstås anderledes, nemlig som modvægt til en falsk "missionarisk" iver, der gør mere skade end gavn. Tilgangen må være Schleiermachers berømte vending, at man skaber troen ved at forudsætte den. Det er enhver grundsætning i dåbsoplæring, at troen ikke er et resultat af pædagogisk virksomhed, men at al dåbsoplæring må gå ud fra den grundsætning, at troen kan man ikke skabe, man må altid forudsætte den.

Vielleicht kommt die Sache dadurch wieder zustande, daß man sie voraussetzt.<sup>26</sup>

Kierkegaard har i sine Opbyggelige Taler formuleret noget lignende:

Jeg vil prise Troens Herlighed for ham, og idet jeg forudsætter, at han eier den, bringer jeg ham til at ville eie den.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Predigten 1843, s. 7.

<sup>27</sup> SV<sup>3</sup> 4 (1962), s. 22.

Kierkegaard var af den opfattelse, at troen kan man ikke give et andet menneske, den kan kun erhverves af det enkelte menneske selv:

”Et Menneske kan gjøre Meget for et andet, men give ham Troen kan han ikke”. Troen er ”det eneste usvigelige Gode, fordi den kun haves ved stadig at erhverves, og kun erhverves ved bestandig at frembringes”.<sup>28</sup>

Man kan, som menighedspædagogik defineres i en tysk sammenhæng, forstå dåbsoplæring som en dimension ved al kirkelig aktivitet. Christian Grethlein kalder det ”Bildung im Umfeld der Taufe”.<sup>29</sup> For denne pædagogik er det konstitutiv:<sup>30</sup>

- (1) At der lægges vægt på menigheden som dannelsens kontekst, men vægtlægning på moralsk aktivitet og modvægt imod en alt for stærk kognitiv orientering af religionspædagogikken.
- (2) At det er nødvendig med en uddannelse af kirkelige medarbejdere med specialfunktioner.
- (3) At præsten ikke står alene med disse opgaver, men koopererer med andre medarbejdergrupper.
- (4) At der er stærkere professionalisering og at den pædagogiske opgave ikke alene overlades til frivillige medarbejdere fx. i de kirkelige organisationer.
- (5) At der også stilles økonomiske ressourcer til rådighed for pædagogiske tiltag i menighedsregi.

Traditionelt tænkes der på disse pædagogiske tiltag i menighedens regi, tilbud, der kan danne ikke kun punktuelle initiativer, men et samlet forløb:

---

28 SV<sup>3</sup> 4 (1962), s. 19 og 21.

29 Grethlein 1994, s. 44ff.

30 Grethlein 1994, s. 15.

1. Dåbsoplæring i snæver forstand, de aktiviteter, der knytter sig direkte til dåben, først og fremmest dåbsamtalen og forældreundervisning.
2. Børnehave og børnearbejde, børneklubber, børnegudstjenester.
3. Indledende konfirmationsforberedelse
4. Konfirmation og konfirmationsforberedelse
5. Ungdomsarbejde
6. Voksenundervisning
7. Ældrearbejde

### Afslutning: Et curriculum for dåbsoplæring

	Indhold	Form	Formidler
Dåbshandling	Biografi, ritual	Samtale, husbesøg	Præst
Dåbsopfølgning	Religiøse erfaringer	Samvær, leg, fest	Præst, kateket
Børnearbejde	Fortællinger	Aktiviteter, handlingsorientering	Kateket, frivillige medarbejdere
Indledende konfirmationsforberedelse	Kirke, gudstjeneste	Oplevelsesprægede aktiviteter	Præst, kateket
Konfirmationsforberedelse	Troslære, etik	Undervisning, praktik	Præst
Ungdomsarbejde	Spørgen efter mening, verdensforklaring	Klubvirksomhed	Frivillige medarbejdere
Voksenundervisning	Livstolkning, litteratur, film, kunst	Studiekreds, dialog	Præst, foredragsholdere
Ældrearbejde	Sjælesorg, opbyggelighed	Oplæsning, samvær	Præst, diakon

### Zusammenfassung

In Dänemark besteht eine besondere theologische Tradition dank N. F. S. Grundtvig, der eine eigene Theologie der Kindertaufe entwickelt hat. In den letzten Jahren gab es in Dänemark vielfältige Initiativen sowohl was die Taufliturgie anbetrifft als auch den Taufunterricht und die pädagogischen Initiativen. Im Gegensatz zu vielen anderen Ländern ist die Kindertaufe in Dänemark unangefochten, und die neue Agende der dänischen Volkskirche aus dem Jahre 1992 betont noch

stärker als zuvor den Gabecharakter der Taufe und das Recht aller zur Taufe. Im Gegensatz zu früher gibt es nun nicht mehr ein eigenes Ritual für Erwachsenentaufe, sondern eine gemeinsame Taufliturgie, die die Identität der einen Taufe betont. Zugleich gibt es in Bezug auf die Erziehung im christlichen Glauben neue Initiativen, die der Säkularisierung der Taufe als einem reinen Ritus der Namensgebung entgegenwirken sollen. Erstmals gibt es eine Taufordnung, autorisiert von der Kirchenleitung, dem Kirchenministerium, die auch die pädagogischen Aspekte der Taufhandlung betont, man hat einen einleitenden Konfirmandenunterricht eingeführt auf freiwilliger Basis, und auch einen halboffiziellen Lehrplan für den Konfirmandenunterricht entwickelt. Der Beitrag analysiert zudem auch semiotische Aspekte des Taufrituals in seinen nonverbalen Elementen als Zeichenhandlung. Es besteht in Dänemark die Tendenz einer Revitalisierung der rituellen Elemente der Taufhandlung – zugleich besteht auch das Problem der „Arbitrarisierung“ der Taufhandlung, wenn Rituale nicht mehr unmittelbar verständlich sind, sondern einer Interpretation bedürfen.

## Litteratur

- Agende S: *Agende für Evangelisch-Lutherische Kirchen und Gemeinden*, Band III: *Die Amtshandlungen, Die Taufe*, 1988. Hannover.
- Biemer, Günter, 1999, *Symbole des Glaubens leben. Sakramentskatechese als Lernprozeß*. Ostfildern.
- Bieritz, Karl-Heinrich, 1987, "Die Taufe als Zeichenhandlung. Überlegungen zu ihren nichtverbalen Elementen". *Theologische Literaturzeitung* 112, sp. 785-798.
- BKSELK: *Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*.
- Demant, Jørgen; Thyssen, Birgitte & Iversen, Hans Raun, 2008, *Dåbsmanual – opskifter til arbejdet med dåb og dåbsoplæring i folkekirken*. København.
- Dåbsoplæring i folkekirken. Beretning fra den af biskopperne nedsatte arbejdsgruppe om dåbsoplæring*, 2010 [Elektronisk]. Tillgänglig: [http://www.daab.ixtys.dk / Rapporten \[2011-05-24\]](http://www.daab.ixtys.dk / Rapporten [2011-05-24]).
- Fleischer, Rudi, 1984, *Verständnisbedingungen religiöser Symbole am Beispiel von Taufritualen – ein semiotischer Versuch*. Mainz.
- Grethlein, Christian, 1994, *Gemeindepädagogik*. Berlin.
- Gröttrup-Fopp, Simone, 1998, "Ein Kind wird mit Wasser getauft. Konsequenzen für eine Religionspädagogik aus einer semiotischen Lektüre von Taufformularen". Bernhard Dressler & Michael Meyer-Blanck (udg.), *Religion Zeigen. Religionspädagogik und Semiotik*. Münster, s. 214-240.

- Harbsmeier, Eberhard, 1988, "Dåbsteologi og dåbspraksis". *Kritisk forum for praktisk teologi* 34, s. 69–80.
- Harbsmeier, Eberhard, 2000, "Den Onde og det onde. Hvad er det, vi forsager, når vi forsager djævelen?" *Kritisk forum for Praktisk Teologi* 81, s. 14–22.
- Harbsmeier, Eberhard, 2007, "Forkyndelse og undervisning – problematisering af en modsætning". *Religionspædagogisk Forum* 1, s. 79–94.
- Harbsmeier, Eberhard & Iversen, Hans Raun, 1995, *Praktisk teologi*. København.
- Heimbrock, Hans-Günter, 1987, "Taufpaten". Werner Böcker m.fl. (udg.), *Handbuch Religiöser Erziehung*, Bd. 1. Düsseldorf, s. 82–92.
- Heimbrock, Hans-Günter, 1988, "Patenamt – entleertes Ritual oder pädagogische Chance?" *Christenlehre* 41, s. 170–175.
- Luther, Martin, *Taufbüchlein* (1526), *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, s. 534–541, dansk oversættelse i *Martin Luthers Hovedværker*. København 1913, s. 185–191.
- Müller, Ludger & Bizer, Christoph, 2003, "Paten". *Religion in Geschichte und Gegenwart*<sup>4</sup> VI, sp. 1002–1003.
- Pedersen, Ebbe Thestrup, 1976, *Dåb og dåbsundervisning i folkekirken*. København.
- Plum, Niels Munk, 1920, *Forsøgelsen ved Daaben. En liturgihistorisk undersøgelse*. København.
- Roosen, Rudolf, 1990, *Taufe lebendig. Taufsymblik neu verstehen*. Hannover.
- Rosenberg, Finn; Tange, Nina; Heilesen, Lars Nymark & Harbsmeier, Eberhard, 2006, *Konfirmationsforberedelse – formål – fagbeskrivelse – vejledning*. Frederiksberg.
- Rössler, Dietrich, 1986, *Grundriß der praktischen Theologie*. Berlin.
- SV3: Søren Kierkegaard, *Samlede Værker*, Ny [3.] udg. København.
- Thodberg, Christian, 1983, "Dåbsritualets historie". *Dåb og brudevielse*. Betænkning afgivet af Kirkeministeriets liturgiske kommission, Betænkning nr. 973. København, s. 7–47.
- Til et åbent liv i tro og tillid. Dåbsoplæring i Den norske kirke*. NOU, Norges offentlige utredninger, 2000:26. Oslo, s. 10.
- WA TR: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. *Tischreden*. Weimar 1912–.



# Dopaltaret

---

BENGT STOLT

## Inledning

Dopaltaret är ett kyrkligt inredningsföremål från mitten av 1900-talet. Det var uppställt vid en vägg bakom kyrkans dopfont och av ungefär samma höjd som funten. Dopaltaret bestod i sin enklaste form av en liten hylla av trä eller sten, kanske 20–30 cm bred, men kunde också ha samma storlek som ett verkligt altare. På skivan låg en vit duk som pryddes med två eller flera ljus, som ett dåtida altare. Ofta täcktes framsidan av ett antependium.

I dagens kyrkliga terminologi har begreppet dopaltare blivit helt obsolet. Det har mycket sällan anknytning till aktuella kyrkorum. Därför kan en kort skiss av dopaltarets historia vara på sin plats. Den motiveras av att namnet gäller en historisk relik och att begreppet torde vara okänt för de flesta.

Den här undersökningen bygger bland annat på en genomgång av tryckta kyrkobeskrivningar, varav drygt ett hundratal från Skåne. De har varit av växlande utförlighet. Totalt har knappt 20 dopaltaren noterats, varav inget på Gotland. En mera detaljerad historik än nedanstående översikt är ett framtida önskemål.

När dopaltaret introducerades är ovisst. 1928 beställde Västanfors kyrka ett antependium till sitt dopaltare från Licium. Det levererades 1929 och är det tidigaste exempel som påträffats.<sup>1</sup> Det torde ha skett tidigast på 1920-talet. Till spridningen torde ha bidragit en broschyr från textilfirman Libraria från 1938 med en bild av dopaltaret i S:t Jacobs kyrka i Stockholm, med antependium och annan utsmyck-

---

<sup>1</sup> Uppgifter från Margareta Ridderstedt, för vilka tackas.

ning.<sup>2</sup> Föremålet mötte opposition på 1940-talet och nyanskaffades mera sällan under 1950-talet. Från 1960-talet var dopaltaret en allt mera sällsynt relik från en tidigare utgestaltning av kyrkorummet. När präster och restaureringsarkitekter under de följande årtiondena genomförde sin generations inredningsidéer har eventuella dopaltaren vanligen avlägsnats, utan att efterlämna några spår i kyrkointeriören.

## Dopfunten i kyrkorummet

Först något om dopfontens placering!

Dopet innebar ju att den nydöpte togs ut ur mörkrets välde. Det ägde normalt rum i kyrkan. Nöddop kan under vissa förhållanden ha skett i hemmet omedelbart efter födseln, före kyrkdopet. Den första delen av det medeltida dopritualet lästes i kyrkdörren. Därefter vandrade dopföljet in och samlades kring funten, där vattenösningen ägde rum. För de närvarande blev dopet en högtidlig familjefest, med den nydöpte som centralfigur.

Det medeltida dopet hade inget samband med söndagens huvudgudstjänst. Men reformatörerna önskade att dopakten skulle äga rum i anslutning till högmässan, i hela församlingens åsyn. De lät därför flytta fram dopfunten från kyrkans västra del till koret. Dopplatsen gavs ingen särskild utsmyckning; möjligen placerades funten på ett lågt podium.

I första hand adeln började emellertid förlägga dopen till hemmen. Seden följdes av de övriga samhällsskikten. Dopfunten blev med tiden överflödig. Under 1800-talet flyttades också många dopfontar ut ur kyrkorummen. ”Anmärkningsvärdt är att här ännu dopfunten begagnas” heter det på 1860-talet i Grovared i Skara stift.<sup>3</sup> De utgallrade dopfontarna hamnade i bästa fall i ett magasin eller på kyrkogården. I värsta fall förstördes de eller kom att användas för profant bruk.

---

<sup>2</sup> *Libraria*, s. 30.

<sup>3</sup> Ljungström 1865, s. 92.

## Altaret som blickpunkt

Något måste också sägas om altaret. Dess ursprungliga uppgift var att fungera som nattvardsbord. Högaltaret var under medeltiden centrum för församlingens uppmärksamhet. Där firades församlingens huvudgudstjänst, högmässan eller den sjungna mässan. Det var naturligt att placera kalk och patén mitt på altaret.

Efter reformationen fortsatte högmässan att vara söndagens huvudgudstjänst, även om den med tiden inte alltid var förenad med nattvardsfirande. I de flesta församlingar blev den nattvardslösa högmässan mot slutet av 1800-talet det normala. Högaltaret med dess altarprydnad förblev menighetens blickpunkt. Det utgjorde ett stämningsskapande inslag. Fortfarande lades givetvis de böcker på altaret som prästen behövde under gudstjänsten. Av praktiska skäl kom de att placeras mitt för prästen. Detta blev det vanliga också då nattvard firades. Som plats för Ordet blev altaret i vissa kyrkor också en permanent plats för äldre biblar och andra böcker som inte användes vid aktuella gudstjänster.<sup>4</sup>

Vid andakter i andra lokaler blev det också naturligt att samlas kring ett altare. I de församlingshem som byggdes från slutet av 1800-talet förekom altaren i kapell och andra andaktsrum. Så var fallet i Vindhems församlingshem i Uppsala, byggt 1903. I det kapelliknande andaktsrummet fanns ett altarliknande blickfång, med krucifix, dukar, blommor, ljus och antependium. Möjligen var bordskivan i smalaste laget för nattvardsfirande. Där firades söndagligen nattvardslös högmässa. Domkyrkokomministern Gustaf Friman, som under 30 år var områdets distriktspräst, skriver i samband med 50-årsjubileet 1953: ”Vi hade intet altare och ägde ej rätt att i Vindhem duka Herrens bord.”<sup>5</sup> 1954 företogs vissa ändringar i kapellet, så att domkapitlet kunde ge tillstånd till nattvardsfirande. 1973 inrättades och invigdes ett verkligt kyrkorum i församlingshemmet.<sup>6</sup>

---

4 Davidson 1890, s. 20.

5 Friman 1953, s. 24.

6 *Vindhem 100 år*, s. 15, 17.

## Utvecklingen från 1800-talet

När de ”upplysta” prästerna under 1800-talets första hälft skulle modernisera sina kyrkor, lät de vitkalka väggar och valv och flytta undan äldre inredningsföremål. Dessa hamnade på vindar eller i uthus eller auktionerades bort.

Under senare delen av 1800-talet inträffade en reaktion mot att gudstjänstlivet så ensidigt riktade sig till intellektet. Ett kyrkobesök borde ge en rikare upplevelse än så. Det borde också tala till känslolivet. Kyrkor och gudstjänstrum upplevdes som onödigt torftiga. Nu inleddes den förnyelse av liturgi, kyrkomusik och gudstjänstrum som pågått sedan dess. Vad kyrkobyggnaderna beträffar anknöt man till västeuropeiska förebilder. En av dem var Kölnerdomen, som efter att ha stått ofullbordad sedan 1514 fullbordades 1880 efter bevarade medeltida ritningar. Det blev aktuellt att ”restaurera” kyrkor genom att söka återställa dem i det skick de kunde antas ha haft under äldre tider. I medeltida kyrkor slopade man medeltida eller efterreformatoriska inredningsföremål som inte överensstämde med arkitektens stiluppfattning. De ersattes med nytillverkade i nygotisk stil.

Principen från 1910-talet, hävdad bl. a. av sedermera riksantikvarien Sigurd Curman (1879–1966), blev däremot att alla gångna århundraden skulle få ge sina bidrag till kyrkorummets utsmyckning. Också utgallrade altarprydnader och dopfontar, som tidigare betraktats som övertaliga och störande inslag i interiören, togs nu in i kyrkorummet igen.

Problemet var hur en extra altaruppsats skulle placeras. De för en restaurering ansvariga torde i regel inte ha betraktat den som museiföremål utan velat använda den som ett meningsfullt och stämningsskapande inslag i kyrkorummet. I vissa fall, i synnerhet när det funnits sidokapell eller korsarmar, har man nedanför altaruppsatsen placerat en altarliknande, några decimeter bred hylla, täckt med vit duk och prydd med ljusstakar. Altaruppsatsen har då framträtt som den ursprungligen var tänkt, som prydnad för ett altare. Har den inte kunnat placeras i lämpligt sidoutrymme, har den kunnat bidra till andakten genom att ställas upp mot en av kyrkans murar.

När reformatorerna under 1500-talet ville avskaffa privata mässor och samla församlingen till söndagens huvudgudstjänst, förbjöds på en riksdag i Arboga 1561 att ha flera altaren i kyrkorna än ett enda. Förbudet efterlevdes inte hundra procentigt. I 1571 års kyrkoordning mjukades det upp genom en bestämmelse att man i städer med stora församlingar kunde acceptera flera altaren.<sup>7</sup> Besluten aktualiserades ibland i debatten på 1800- och 1900-talet, när det gällde att återställa ett kyrkorum i äldre skick. Kritik mot inrättande av flera altaren kunde då bemötas med att det inte var fråga om ett altare för nattvardsfirande. Detta hävdades ibland, när det vid mitten av 1900-talet blev aktuellt att inrätta altaren i sakristior och i sidokapel.

### Dopfunten som andaktsföremål

När en dopfunt återfördes till kyrkorummet i början av 1900-talet, ställdes den vanligen upp utanför altarringen. Kyrkoherden Richard Conricus rekommenderar i en liten skrift 1917 att dopfunten placeras vid väggen, på norra eller södra sidan av triumfbågen. Detta motiveras med att triumfbågen är ingången till det allra heligaste i kyrkan, till koret.<sup>8</sup> Vanligen torde funten ha ställts upp där det funnits plats. Den präst, Artur Svensson, som 1954 beskriver kyrkan i det skånska Bjäresjö nämner ”den framför det norra sidoaltaret placerade dopfunten.”<sup>9</sup> Formuleringen tyder på att de inte har något samband med varandra.

I samband med att dopfuntar återfördes till kyrkorummen kom också strävanden hos prästerskapet att förlägga dopen till kyrkan. Här har då uppstått ett problem. Dopbarnets föräldrar har ofta inte tänkt sig möjligheten. Dopet har de betraktat som en mindre familjehögtidlighet. Kyrkorummet har för dem varit ett rum för hela församlingens söndagliga gudstjänst, med högaltare och altarprydnad som den naturliga blickpunkten. Den dopfunt som möjligen funnits har inte på samma sätt som altaret påmint om sin existens. På sin höjd

---

7 Andren 1999, s. 148, 163.

8 Conricus 1917, s. 28f, 44-47

9 Svensson 1954, s. 39.

har den stått vid en vägg, mot bakgrunden av en tavla eller skulptur. Den har haft en central betydelse, när ett dop ägt rum. Men när den inte har använts, har den inte på samma sätt som altaret kunnat dra uppmärksamheten till sig.

Lösningen har då för vissa präster och arkitekter varit att kombinera dopfunten med ett blickfång i form av ett altare. En bakgrund till funten i form av ett dopaltare, av samma slag som det sidoaltare som kanske anordnats vid en äldre altaruppsats, med vit duk, ljusstakar, blommor och antependium, har då riktat uppmärksamheten mot funten och associerat till stämning och andakt.

### Exempel på dopaltaren

I litteraturen för dopaltaret en märkligt anonym tillvaro. Det nämns i kyrkobeskrivningar och textilkataloger. Man saknar termen i uppslagsböcker, historiker och handböcker, där man kunde ha väntat sig att träffa på den. Den noteras inte i svenska akademiens ordbok från 1927. Den saknas i Hellerströms bekanta *Liturgik*, som från 1930-talet var kursbok för blivande präster.<sup>10</sup> Den förekommer inte heller i kyrkoadjunkten Harald Anderssons (1902–1965) väldokumenterade arbete från 1937 med råd och anvisningar för den liturgiska förnyelse som var på väg att arbeta sig fram.<sup>11</sup> Den saknas också i *Konstordboks* fyra upplagor från 1968 till 2000. Arbetet är ursprungligen danskt men bearbetat för svenska förhållanden och mycket kortfattat.<sup>12</sup>

Några exempel på tidiga dopaltaren! Första gången två ledande textilateljéers kataloger visar bilder av antependier för dopaltaren är i Librarias katalog 1938 och i Liciums 1939.

Det tidigaste dopaltare som påträffats i litteraturen tillkom 1936 vid restaureringen av Dalarö kyrka. Arkitekten, sedermera professorn Erik Lundberg (1895–1969), ritade en dopfont, något som kyrkan tidigare saknat, jämte ett dopaltare. Det sistnämnda placerades mot det rektangulära långhusets södra mur, nedanför ett stort fönster i

---

10 Hellerström 1930 (nya upplagor 1940, 1954).

11 Andersson, H., 1937.

12 Broby-Johansen 1968.

höjd med högaltaret.<sup>13</sup> Tillhörande antependium komponerades av Greta Olde-Holmberg på Licium. En medlem av församlingen utförde broderierna.<sup>14</sup>

De följande åren inrättades flera dopaltaren. När S:t Jacobs kyrka i Stockholm restaurerades åren 1936–1937 efter ritningar av slottsarkitekten Ove Leijonhufvud (1883–1963), anordnades ett dopkapell i det södra sidoskeppets östra del. Östfönstret dekorerades med en glasmålning föreställande Jesu dop. Nedanför detta placerades ett dopaltare med ett antependium av Märtha Gahn (1891–1973) vid Libraria.<sup>15</sup> Vid den av Ove Leijonhufvud ledda restaureringen av Eskilstuna Fors kyrka 1938 inrättades det Loheska gravkoret till dopkapell med dopaltare, prytt med ett antependium av Märtha Gahn. Vid Rolf Berghs restaurering 1972 förändrades rummet till sidokapell genom att funten i stället placerades i högkoret, utanför södra delen av altarringen.<sup>16</sup>

Klosters nybyggda kyrka i samma stad, ritad av Otar Hökerberg och invigd 1929, har en absidliknande nisch norr om högaltaret för dopfunten. I öster finns ett litet fönster med en glasmålning av Andens duva. Nischen är prydd med ett smalt dopaltare. Detta tillkom sannolikt 1940, det årtal som är broderat på baksidan av antependiet från Licium. Något utrymme för faddrar och anhöriga i den smala nischen är inte inplanerat.<sup>17</sup>

Det dopaltare som arrangerades vid restaureringen av Aspås kyrka i Jämtland åren 1937–1938 var i första hand ett sätt att ge äldre inventarier en meningsfull plats i kyrkorummet. Kyrkan var byggd på 1840-talet och ersatte en äldre kyrka som revs. Från den äldre kyrkan hade tagits till vara en medeltida dopfont och en altaruppsats från 1740. 1740 års altartavla placerades nu vid kyrkans norra mur ovanför en altarliknande hylla med två ljus, och framför altaret ställde man upp dopfunten. Anordningen betecknades som dopaltare.<sup>18</sup>

---

13 Andersson, A., 1945, s. 10.

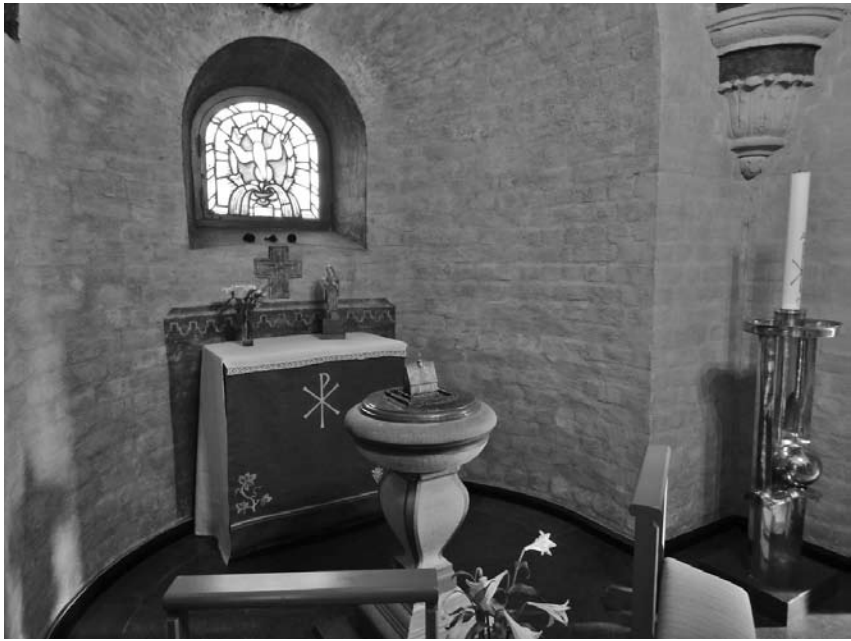
14 Lagerholm 1937, s. 34, fig. 3; *Licium*, s. 2 (bild).

15 Leijonhufvud 1937; *Libraria*, s. 30 (bild).

16 Bennett & Edenheim 1976, s. 37f, fig. 80; *Libraria*, s. 28 (bild).

17 Rappe 1943. Personligt besök april 2011.

18 Pontén 1980, s. 7–16 (bild s. 15).



Dopaltare i Klosters kyrka, Eskilstuna. Kyrkan invigdes 1929; nischen med funten är ursprunglig, altaret tillkom troligen 1940. Foto: Anders Brogren.

Hedvigs kyrka i Norrköping är ett brett och ljust kyrkorum från 1600-talet. Dopfunten är placerad på södra sidan i koret, nära väggen. Här anordnade kyrkoherden Knut Ericson (1893–1960) efter sitt tillträde 1942 ett dopaltare vid väggen. Det bestod av en smal hylla med vit duk och ljusstakar. Dopaltaret togs bort igen före 1973, kanske redan vid en renovering 1959.<sup>19</sup>

Vid restaureringar på 1940-talet inrättades i några fall dopaltaren, bl.a. i Stockholms stift. I Brännkyrka ställde man 1941 upp ett litet dopaltare av trä mot den norra korväggen. Det togs bort vid en ombyggnad 1975.<sup>20</sup> I prästmöteshandlingarna för Stockholms stift

<sup>19</sup> Förf:s minnesbilder. Axelsdotter 1973, s. 21, 23 (bilder).

<sup>20</sup> Lindqvist & Tuulse 1964, s. 272.



1945 nämns dopaltaren i Färentuna, Hedvig Eleonora och S:ta Maria Magdalena kyrkor.<sup>21</sup> Också finska kyrkan fick ett dopaltare under den tid prästmötet behandlar men återinvigdes inte förrän Första advent 1945.<sup>22</sup>

I Färentuna står funten sedan 1927 framför sidoaltaret i långhusets sydöstra hörn. Detta murades upp 1927 för att vara underlag för en medeltida pietåbild. Under medeltiden hade pietåbilden varit ett böneföremål för kvinnor som förlorat barn. Beteckningen dopaltare är yngre.<sup>23</sup> I Hedvig Eleonora kyrka anordnades ett dopkapell mot långhusets södra mur vid slottsarkitekten Knut Nordenskjölds restaurering 1944. Bakom funten ställdes ett dopaltare. Det var en gåva av arkitekten och byggmästaren. Funten flyttades sedermera till öppningen mot kyrkorummet, så att kapellet också kunde användas vid mindre gudstjänster.<sup>24</sup>

Hur inarbetat begreppet dopaltare kunde bli på drygt ett årtionde visar en passus i biskop Manfred Björkquists (1884–1985) ämbetsberättelse till prästmötet i Stockholms stift 1945. Biskopen yttrar där: ”Man kan i våra stockholmsförsamlingar stundom få se en hel dopprocession av föräldrar, släktingar och vänner följa barnen uppöver stora gången till dopaltaret.”<sup>25</sup>

Redan 1939 föreslog arkitekten Årland Noréen att man i Öveds kyrka i Skåne lämpligen kunde mura upp ett dopaltare på norra sidan i koret. När domkyrkoarkitekten Eiler Graebe (1892–1977) år 1946 ritade ett restaureringsförslag för Öveds kyrka, placerade han ett dopaltare på den föreslagna platsen.<sup>26</sup> Redan tidigare hade Graebe vid restaureringar föreslagit inrättande av dopaltaren. Det skedde exempelvis 1944 i Västra Alstads kyrka. ”Det lilla dopaltaret” placerades här i det norra sidoskeppet.<sup>27</sup> I Västra Vemmerlov tillkom dopaltaret

---

21 *Kyrkor i Stockholms stad*, s. 134 (bild).

22 Stenberg 1946, s. 200.

23 Tuulse 1954, s. 131, fig. 93, 97, 98.

24 Stenberg 1946, s. 202. Kilström 1987, s. 8, 11 (bild).

25 *Handlingar rörande prästmötet i Stockholm ... 1951*, s. 176, 208f.

26 Uppgift från länsantikvarien Petter Jansson.

27 Frostin 1960–66, Del 1, s. 187. Acking 1978, s. 85–88.

1945.<sup>28</sup> Vid restaureringen 1957 av Hammarlövs kyrka inrättades den norra korsarmen till dopkapell, med murat dopaltare och funten centralt placerad.<sup>29</sup> Vid restaureringen av Källstorps kyrka 1977 gjorde man sakristians altare till dopaltare, flyttade det till kyrkorummet och placerade det vid kyrkans södra vägg. Över detta hängdes den oljemålning av Jesus i Getsemane som fram till 1897 fungerat som altartavla men sedan dess hängt i sakristian.<sup>30</sup>

Vid Graebes restaurering 1957 av Grötlingbo kyrka på Gotland placerades funten centralt i ett dopkapell i tornkammaren, utan något dopaltare.<sup>31</sup> Den flyttades 1989 till koret, i samband med att dopkapellet omändrades till gudstjänstrum att använda under vinterhalvåret och då fick ett lågt altare.<sup>32</sup> Det är därför möjligt att de tidigare nämnda dopaltaren, som Graebe ritat, tillkommit efter önskan från beställarna.

### Dopaltaren kritiseras

I samband med den begynnande nattvardsväckelsen från mitten av 1900-talet uppfattades altaret i det allmänna medvetandet mer och mer som ett nattvardebord. Det ledde till kritik mot att altaren ställdes upp i en kyrka som enbart blickfång och stämningsskapande bakgrund, speciellt till en dopfont.

Den tidigaste kritik som påträffats är från 1942. Jan Redin (1907–1998), kyrkoherde i det småländska Långasjö och nära vän till kyrkoherden teol. dr Gunnar Rosendal (1897–1988) i Osby, utgav från 1940 den stencilerade månadstidskriften *Rundbrev om kyrklig förnyelse*. I numret för augusti–september 1942 beskriver han en avbildning av ett ”dopaltare för Södertälje kyrka” med antependium av Sofia Widen (1900–1961). Redin framhåller att altaret ”är en mycket vacker anordning som vittnar såväl om sinne för sakral konst som om kärlek

---

28 Frostin 1960–66, Del 2, s. 51.

29 Frostin 1960–66, Del 1, s. 11 (grundplan), 16.

30 Sivenius 1977, s. 95–97.

31 Stolt 2001b, fig. 33.

32 Stolt 2001a, s. 56, fig. 62.

till Kyrka och gudstjänst.” Men han menar också att det är fråga om en liturgisk begreppsförvirring som urartat till ”ren esteticism” och fortsätter: ”En vördnadsvärd prost – eljest veterligen utan liturgiska intressen – gav mig rådet att ordna ett dopaltare i min kyrka för att på så vis locka människor att låta döpa sina barn mot den stämningsfulla bakgrunden. Självt hade han gjort det och lyckats övermåttan väl i sitt uppsåt.”<sup>33</sup>

Rundbrevet hade givetvis ingen större spridning och lästes huvudsakligen av personer som delade redaktörens värderingar. Gunnar Rosendal publicerade 1945 ett arbete med titeln *Kapellbygge och kyrkorestauration*. Där framhåller han att altaret är ”ett centrum för Guds närvaro i sitt hus” och kritiserar i sammanhanget begreppet dopaltare.<sup>34</sup>

Redins och Rosendals påpekanden torde ha inspirerat sedermera docenten Bengt Ingmar Kilström (1922–2006) att ta upp problemet för en vidare läsekrets. Tillsammans med den för granskning av restaureringsförslag ansvarige förste antikvarien vid riksantikvarieämbetet, fil. dr Per Olof Westlund (1905–1974), skrev Kilström år 1950 en artikel om dopaltaren. De framhåller där samma principiella synpunkter på altarets uppgift som redan uttalats i Redins inlägg. De påpekar vidare att riksantikvarieämbetets tjänstemän är medvetna om synpunkterna men saknar rätt att säga nej till föreslagna dopaltaren.<sup>35</sup>

Att synpunkterna behövde tid för att tränga igenom visar förhållandena i Farhults och Jonstorps pastorat. Pastoratets kyrkoherde, teol. dr Ragnar Ekström (1910–1973), var vän till Rosendal och Redin och omfattade samma liturgiska ideal som de. Han måste ha känt till den kritik som de båda riktat mot upprättande av dopaltaren. Icke desto mindre lät Ekström ställa upp dopaltaren vid restaureringarna av sina båda kyrkor. Han använder också termen.

”Ett mindre dopaltare har uppförts av i golvet påträffad medeltida tegel” heter det i Ekströms skildring av 1950–1951 års restaurering

---

33 Redin 1942, s. 5f.

34 Rosendal 1945, s. 22, 40.

35 Kilström & Westlund 1950, s. 10.

av Jonstorps medeltida kyrka. Det placerades i långhusets nordöstra hörn. Över altaret hängdes ett medeltida triumfkrucifix, och framför altaret ställdes dopfunten. Den smala altarskivan är cirka 20 cm bred och olämplig för nattvardsfirande.<sup>36</sup> Vid 1953 års restaurering av moderförsamlingen Farhult hittades också medeltida tegel under kyrkgolvet. Av detta uppfördes enligt Ekström ”ett mindre dopaltare invid dopfunten.”<sup>37</sup>

En tänkbar förklaring till handlingssättet är att ritningarna gjordes upp många år tidigare och att Ekström sedermera inte ville besvära arkitekten med ändringar i fastställda ritningar. Kanske Ekström ansåg att termen ”dopaltare” innebar att det inte var fråga om ett verkligt altare. Ordet använt om ett altarliknande blickfång i närheten av en funt har Ekström tydligen kunnat acceptera.

I sin prästmötesavhandling *I Guds rika hus*, som presenterades vid prästmötet i Linköping 1954, ger kyrkoherden i Söderköping teol. dr Arthur Adell (1894–1962) förslag och synpunkter på kyrkorummets inredning och gudstjänstfirandets praktiska problem. Han varnar för att uppföra altaren där aldrig altarets sakrament kommer att firas. Att ställa upp ett altare invid dopfunten blir från den synpunkten ”alldeles meningslöst.”<sup>38</sup>

Själv framförde författaren kritiska synpunkter 1957 i ett arbete med titeln *Kyrkorestaurering*. Jag var medveten om att önskemål om dopaltaren fortfarande kunde framföras i samband med restaureringar. För att motverka detta omnämnde jag dopaltaren som en företeelse som haft sin tid:

Ännu för något decennium sedan inrättades i vissa kyrkor s.k. dopaltaren, ett påfund från innevarande århundrade. De tjänstgjorde i regel som blomsterhyllor, som underlag för en vid dopakten oanvändbar faksimileupplaga av Gustaf Wasas bibel etc. De kunde inte användas som underlag för handboken, ty den måste prästen under dopakten ha liggande på dopfuntens kant

---

36 Ekström 1951, s. 73–82 (interiör s. 81).

37 Ekström 1955, s. 23–26. Boman 1995, s. 81 (bild).

38 Adell 1954, s. 105.

för att kunna läsa i den. Denna egendomliga blandsymbol för dopets och nattvardens sakrament har därför med åren blivit allt sällsyntare. Det händer fortfarande vid enstaka restaureringar, att präster av något äldre årgång påyrkar dopaltaren. Både Riksantikvarieämbetet och Kungl. Byggnadsstyrelsen gör numera allt för att avstyra dem.<sup>39</sup>

Det fanns givetvis andra sätt att framhäva dopfontens plats än att ställa upp den mot bakgrunden av ett altare. I Härslövs kyrka nära Landskrona ordnade man 1953 en dopplats i triumfbågen, nordväst om högaltaret. Här ställdes dopfonten på ett podium. På väggen ovanför placerades en skulpterad ängel. Vid dop placerades ett ljus i ängelns framsträckta hand. Vid dopaktens slut överlämnades det till faddrarna.<sup>40</sup> I församlingen har man tydligen tidigt tagit upp den medeltida seden med dopljus. I Maglehems kyrka ställdes dopfonten i långhusets nordöstra hörn. På östmuren hängdes ett krucifix, och framför detta uppsattes en liten hylla med blommor och ljus. Det blev en andaktsskapande komposition, med dopfonten som en del av blickfånget men där hyllningen till den korsfäste dominerade.<sup>41</sup>

### Den fortsatta utvecklingen

Under 1900-talets senare del betonades i gudstjänstordningarna alltmera mässans olika delar. Man började markera skillnaden mellan förmässan, Ordets gudstjänst, före tillredelsepsalmen, och den egentliga nattvardsmässan. Tidigare hade hela mässan firats med prästen vid altaret, utom under predikan. Nu började allt flera präster under förmässan och predikan placera sig nere i koret, närmare församlingen. Under nattvardsmässan befann sig prästen givetvis vid altaret för att utföra den heliga handlingen. Altaret var således inte det enda blickfånget under gudstjänsten, något som framhävde dess speciella karaktär av nattvardsbord.

---

39 Stolt 1957, s. 91.

40 Hemby 1954, s. 16 (bild).

41 Eriksson 1972, s. 11, fig. 3.

Till detta kom i många kyrkor behovet av sidokapell för mindre gudstjänster. Eftersom detta ofta innebar önskan om möjlighet till mässfirande på vardagar, krävdes också i sidokapell ett verkligt altare. Det blev alltmera omotiverat att använda en altarlikt anordning som blickfång för en dopfont. Dopaltaren arrangerades fortfarande i enstaka kyrkor men blev allt mera ovanliga. De hade haft sin tid.

## Summary

### *The Baptismal Altar*

The baptismal altar was introduced in the Church of Sweden in the 1920s. In its simplest form, it consisted of a small shelf with two candles and a frontal, its centre adorned with a crucifix, a reredos, or simply a Bible or a flower pot. It was placed against a wall, behind the baptismal font. An existing minor altar could also be decorated in this way and used as the background of the baptismal font.

A few altars of this type were erected in the following decades. There were never many of them. The liturgical revival, in the latter part of the twentieth century, criticized baptismal altars, considering them a mixed symbol of the sacraments of baptism and Holy Communion. Some baptismal altars have subsequently been removed.

## Litteratur

- Acking, Carl-Axel, 1978, "Eiler Graebe". *Vetenskaps societeten i Lund, Årsbok*, s. 85–88.
- Adell, Arthur, 1954, *I Guds rika hus*. Stockholm.
- Andersson, Aron, 1945, *Dalarö kyrka*. Sörmländska kyrkor bd 5, hft 64. Nyköping.
- Andersson, Harald, 1937, *Om gudstjänstliga bruk och ceremonier. Till frågan om ett svenskt ceremoniale*. Osby.
- Andrén, Åke, 1999, *Sveriges kyrkohistoria. 3, Reformationstid*. Stockholm.
- Axelsdotter, Gerd [pseud. för Iris Rydström], 1973, *Hedvigs kyrka 1673–1973*. Norrköping.
- Bennett, Robert & Edenheim, Ralph, 1976, *Fors kyrka*. Sveriges kyrkor 168, Södermanland V:1. Stockholm.
- Boman, Hans, 1995, *Jonstorps och Farhults socknar. En lokal historiebok*. Jonstorp.

- Broby-Johansen, R., 1968, *Konstordbok*. Bearbetad av G. Tegnér och R. Bennett. Stockholm. Flera senare upplagor.
- Conricus, Richard Valfrid, 1917, *Om prydan det af vår Guds hus. Vinkar och råd*. Stockholm.
- Davidson, David, 1890, *Hvad vilja Paramentikens vänner? Kort framställning af paramentikens grundläror i frågor och svar*. Göteborg.
- Ekström, Ragnar, 1951, "Jonstorps kyrka". *Lunds stifts julbok* 43, s. 73–82. Lund.
- Ekström, Ragnar, 1955, "Farhults kyrka". *Kullabygd* 28, s. 23–26. Höganäs.
- Eriksson, Hans, 1972, *Maglehems kyrka genom tiderna. En krönika*. [Maglehem].
- Friman, Gustaf, 1953, "Från mina år som Vindhemspräst". *Vindhems församlingshem i Uppsala 1903–1953*. Uppsala, s. 18–25.
- Frostin, Ernst, 1960–66, *Helgedomar på Söderslätt. Korta kyrkoberivningar*. Del 1–2: Skytts härad 1–2. Jordholmen.
- Handlingar rörande prästmötet i Stockholm den 28, 29 och 30 augusti 1951*. Stockholm 1953.
- Hellerström, A. O. T., 1930, *Liturgik*. Stockholm. Nya upplagor 1940, 1954.
- Hemby, Edith, 1954, *Härslövs kyrka*. Landskrona.
- Kilström, Bengt Ingmar & Westlund, Per Olof, 1950, "Om dopaltaren. Några kritiska reflexioner". *Vår kyrka* 89, nr 29–30.
- Kilström, Bengt Ingmar, 1987, *Hedvig Eleonora kyrka*. Stockholm.
- Kyrkor i Stockholms stad*, 1979. Stockholm.
- Lagerholm, Nils, 1937, *Vägledning för besökande i S:t Jakobs kyrka*. Stockholm.
- Leijonhufvud, Ove, 1937, *Restaurering av S:t Jakobs kyrka 1936–1937. Översikt av restaureringsarbetena vid kyrkans återinvigning palmsöndagen den 21 mars 1937*. Stockholm.
- Libraria, kyrklig konst. Prov på dess tillverkning och strävan till förädlad vara*, 1938. Stockholm.
- Licium. A.-B. Textilateljéer Licium*, 1939. Stockholm.
- Lindqvist, Gunnar & Tuulse, Armin, 1964, *Brännkyrka, S. Sigfrids och Enskede kyrkor i Stockholm*. Sveriges kyrkor 102, Stockholm VIII:2. Stockholm.
- Ljungström, Claës Joh., 1865, *Åhs och Wedens härader samt staden Borås*. Stockholm.
- Pontén, Gudrun, 1980, "Aspås kyrka". *Jämtens Läns museets och Heimbygdas årsbok* 73, s. 7–16. Östersund.
- Rappe, Axel, 1943, *Klostrets kyrka*. Sörmländska kyrkor 17. [Nyköping].
- Redin, Jan, 1942, "Dopaltaret". *Rundbrev om kyrklig förnyelse*. Augusti–September, s. 5–6 [stencil].
- Rosendal, Gunnar, 1945, *Kapellbygge och kyrkorestaurering*. Osby.
- Sivenius, Stig, 1977, *Källstorps kyrka i gången tid och i tiden*. [Klagstorp].
- Stenberg, Ragnar, 1946, "Stiftets kyrkor". *Stockholms stift i ord och bild*. Stockholm, s. 111–216.
- Stolt, Bengt, 1957, *Kyrkorestaurering. Några funktionella synpunkter*. Stockholm.

- Stolt, Bengt, 2001a, *Grötlingbo kyrka*. Sveriges kyrkor 226, Gotland IX:2. Stockholm.
- Stolt, Bengt, 2001b, *Kyrkliga sällsynheter på Gotland och annorstädes*. Visby.
- Svensson, Artur, 1954, *Bjeresjö kyrka. En historik och beskrivning*. [Ny uppl.] Ystad.
- Tuulse, Armin, 1954, "Färentuna kyrka". *Kyrkor i Färentuna Härad, västra delen*. Sveriges kyrkor 73, Uppland VI, h. 1. Stockholm, s. 98–153.
- Vindhem 100 år: 1903–2003*. Uppsala 2003.



Maria Berggren (red.)

Homiletica Vadstenensia

*Ad religiosos et sacerdotes.*

[Vadstenapredikningar för klosterfolk och präster.]

Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 229. Turnhout: Brepols, 2009.

LXXXI + 331 s. ISBN 978-2-503-52808-3 (inb).

Många går varje dag in i Vadstena klosterkyrka, alla förundras över arkitekturen och beundrar de bevarade träskulpturerna. Vi kan tack vare rekonstruktioner rätt lätt fylla i det som saknas och skapa oss en bild av hur det såg ut på nunnornas tid. Men varför ville Birgitta upprätta ett nytt kloster? Jo, hon såg sitt samtida Sverige som ett land i djup misär, andligt, socialt och politiskt. Detta gällde för övrigt inte bara Sverige utan hela Europa. Det är en ibland hjärtskärande bild hon målar upp av tillståndet i världen. Till skillnad från andra förtvivlade och engagerade kristna kunde Birgitta göra något tack vare sitt inflytande och sin rikedom. Detta kapital gjorde det möjligt för henne att acceptera det uppdrag hon fick i en vision, där Kristus ålade henne att grunda en ny orden, en ny vingård, som det heter i texterna, eftersom de gamla vingårdarna hade kvävts av ogräs. Denna nya vingård, dvs. Vadstena kloster, skulle bli kärnan i förnyelseprocessen. Klostret hade 60 nunnor, 13 prästbröder (som symboliserade de tolv apostlarna och Paulus), fyra diakoner samt åtta lekbröder.

Prästbrödernas uppgifter specificeras i ordensregelns kap. 15. (Jag fokuserar på dem eftersom boken jag behandlar fokuserar på predikan.) Birgitta låter Kristus själv tala: ”De tretton prästerna skola blott sysselsätta sig med gudstjänst, studium och bön men icke inveckla sig i andra sysslor och ärenden. *Varje söndag* skola de *på modersmålet* utlägga

*evangeliet ur dagens mässa*, så att alla ha tillfälle att lyssna. Likaså skola de offentligen predika alla de högtider, på vilkas vigilier de fasta vid bröd och vatten, och över huvud taget alla högtider, som hava vigilier” (Tryggve Lundéns översättning; mina kursiveringar). Kristus tänker sig alltså att bröderna ska förena det kontemplativa livet och dettas liturgiska plikter med en utåtriktad verksamhet som predikanter. De ska predika på svenska varje söndag och dessutom på alla festdagar som föregicks av vigilier. Detta betyder att det torde ha predikats ungefär 100 dagar per år. Det är alltså en omfattande predikoverksamhet som föreskrivs i ordensregeln. Nu är inte kvantiteten det viktiga. Budskapet måste också gå hem. Det var Kristus och Birgitta förstås väl medvetna om. Kristus säger i en annan vision: ”De, som predika min sanning, böra hava enkla och få ord, grundade på läsning i de heliga skrifterna, så att människor, som kommer fjärran ifrån, förmå fatta dem och icke uttröttas av ordrika och långrandiga föredrag. De skola inte heller komma med konstlade uttryckssätt, såsom smickrare bruka, icke heller med mångfaldiga kapiteluppdelningar och fint uttänkta rim, utan lämpa allting efter åhörarnas fattningsförmåga.” Kristus skäl för detta – i och för sig konventionella – val av stilnivå kan också citeras: ”Min högt älskade moder var ju enkel och enfaldig, Petrus fåkunnig och Franciscus en bonde, och dock gjorde de själarna större gagn än vältaliga mästare, eftersom de hade fullkomlig kärlek till själarna.” Predikan spelade alltså en stor roll i Vadstena klostrets dagliga verksamhet. Det var i predikan som de heliga texterna utlades och åhörarna uppmanades att göra bot och bättring, vilket varit Birgittas hjärtefråga.

Liksom vi är i den lyckliga situationen att ännu kunna gå in i kyrkobyggnaden och skapa oss en bild av den fysiska miljön, så kan vi faktiskt fortfarande ta del av det stoff som prästbröderna behandlade i sina predikningar både i och eventuellt utanför denna kyrka. Det finns nämligen bevarat ett enastående källmaterial från denna predikoverksamhet tack vare att Vadstena klostrets bibliotek (till skillnad från andra svenska klostrets) överlevde reformationen någorlunda väl. Man räknar med att 111 predikosamlingar finns bevarade, innehållande 6126 predikningar. Av dessa torde drygt 5000 ha tillkommit i

Vadstena. Det finns alltså ett rikt material för dem som vill studera hur Vadstena kloster levde upp till Birgittas ambitioner. Materialet var länge svårtillgänglig och föga utforskat. På senare år har läget dock förbättrats betydligt. Här kan nämnas att det under några år på 1990-talet pågick ett av det dåvarande Humanistisk-samhällsvetenskapliga forskningsrådet finansierat projekt, ”Vadstenabrödernas predikan: Offentligt tal, europeisk kulturförmedling, folkfostran”, vilket leddes av nordisten Roger Andersson och kyrkohistorikern Stephan Borgehammar. Ett magnifikt resultat av detta projekt är föreliggande bok, Uppsalalatinisten Maria Berggrens utgåva av 22 Vadstenapredikningar under titeln *Homiletica Vadstenensia. Ad religiosos et sacerdotes*, som utkommit i den prestigefyllda serien *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*. (Det måste tyvärr noteras att priset på boken inte präglas av birgittinsk ödmjukhet; förlaget begär 200 euro.)

Här föreligger alltså mindre än en halv procent av det totala antalet predikningar. Denna volym innehåller, som framgår av undertiteln, predikningar till ordensfolket och till präster utanför orden. Det finns väldigt få predikningar med dessa målgrupper, så vi får i praktiken en uttömmande bild av det materialet. (Man kan dock möjligen tveka om alla numren verkligen kan kallas predikningar. Nr 2, s. 22–24, verkar till exempel vara ett följebrev till en förmaningsskrivelse på svenska, riktad till abbedissan och systrakonventet och överlämnad i systrarnas samtalsrum.) Vad vi saknar än så länge är alltså ett urval ur den stora mängden av predikningar *ad populum*, till allmänheten. Det måste betraktas som ytterst angeläget att den planerade utgåvan av dessa kommer till stånd. Det var ju predikan *ad populum* som Birgitta/Kristus drog sin lans för.

Predikningarna är bevarade i latinsk språkform, vilket får förstås så att bröderna skrev sina predikningar på latin, men framförde dem på svenska, i varje fall för det mesta. Det är känt att nunnorna inte kunde latin i någon påtaglig utsträckning, och det förekommer också enstaka svenska ord och fraser i böckerna, för tydlighetens skull och för att underlätta för predikanten när han extemporerade sin predikan på svenska. För att ta ett exempel så antecknas det i marginalen att de hvardbonader som på latin benämns *birreta* heter ’lufwor’ på svenska.

De allra flesta predikningarna i denna volym är riktade till nunnorna. Hälften utgörs just av en serie *collaciones ad sorores*, skrivna av den berömda predikanten Nils Ragvaldsson, som var generalkonfessor i Vadstena åren 1501–1506 och 1511–1512. Jag får här nöja mig med ett exempel: I advent något av dessa år höll nämnde Nils en förmanande predikan över perikopen *Ecce sponsus uenit; exite obviam ei* (Matt. 25:6; ”Brudgummen är här, kom ut och möt honom”). Det är alltså en rad ur liknelsen om de tio brudtärnorna, de fem kloka och fem oförståndiga. ”Genom dessa ord pekas kortfattat på två saker”, skriver Nils, ”ty för det första förkunnar den helige Matteus Kristi kärleksfulla ankomst (*aduentum amorosum*), för det andra sporrar han oss till det ärofulla mötet med Honom (*occursum eius gloriosum*)”. Om predikanten verkligen lyckades göra något slags rättvisa åt rimmet *amorosum – gloriosum* (och en lång rad andra stilistiska finesser) vid föredragande på svenska, så vittnar det om en väl utvecklad tvåspråkighet. Predikanten fortsätter med att utveckla innebörden av ordet ’ankomst’. ”Den första ankomsten är ankomsten till människorna i köttet... Men hur kom han? Jo, han kom liksom en brudgum för att knyta en mänsklig natur till sig, och detta skedde i brudkammaren, nämligen jungfru Marie sköte... Det är denna ankomst som Kyrkan nu firar.” Och, tillägger Nils, vi bör ta emot honom med tacksägelse, lovprisningar och sånger. Vi bör också tacka Jungfrun, som visade sig värdig att avla och föda honom. Inledningen avslutas med Ave Maria.

Efter detta frågar man sig förstås vilken som är den andra ankomsten. Det är Kristi ankomst ”i människorna, det vill säga i sinnet eller själen” och det är denna ankomst som evangelisten tänker på när han sporrar oss till det ärofulla mötet med Kristus. Uppmaningen ”kom ut och möt honom” riktar sig till oss alla här och nu när man. Det får sägas vara typiskt för Vadstenapredikan att först ge en bokstavlig uttolkning av Bibelordet i dess historiska kontext och sedan en andlig. Vad betyder orden för oss? ”Vi bör möta denne själens brudgum med passande förberedelser, stark längtan och överflödande kärlek.” I detta fall handlar predikan förstås främst om hur systrarna bör ta emot Kristus. Den självklara utgångspunkten är Frälsarregelns krav

på ”sann ödmjukhet, obefläckad kyskhet och frivillig fattigdom”. Liknelsen om de fem kloka och fem oförståndiga brudtärnorna låter predikanten ge båda goda och dåliga exempel på hur man tar emot Kristus. Systrarna varnas till exempel för övermod, överkonsumtion av mat och dryck, lättja, samtal med karlar och brist på kärlek till Gud. ”Kyskhet utan kärlek behagar inte Gud”, tillfogar Nils, därmed citerande Bernhard av Clairvaux. Man måste imponeras av den retoriska byggnad predikanten reser. Det är ett rikt stoff som får rum, och budskapet är klart och tydligt. Maria Berggrens utgåva är en utmärkt hjälp för alla som vill träda in i något av de hus som Vadstenapredikanterna reste. Inledningen är generös, och ger utmärkt information om predikan som genre, om predikanterna och om källäget. Texten är försedd med fylliga källregister. Den som vill kolla hur man i Vadstena kloster behandlade aktuell dags Bibeltexter kan lätt göra det och möjligen finna ett och annat som kan inspirera. Det är med *desiderio uehementi* (stark längtan) man ser fram emot predikningarna *ad populum*.

Arne Jönsson

Sigurd Bergmann (utg.)

Religion som rörelse

*Exkursioner i rum, tro och mobilitet.*

Relief 46. Trondheim: Tapir akademisk forlag, 2010.

Det finns alltid ett forskningsområde som under lång tid glömts bort men som plötsligt av någon anledning aktualiseras och kommer i ropet. När detta väl skett, undrar man hur det kunde bli så. Inom teologin och religionsvetenskapen tycks nu kropp, plats och materia vara ett sådant område. Och då kan man inte precis skylla på att detta inte tidigare existerat. Det är bara det att man inte upptäckt hur intressant det är att se närmare på dessa fenomen och vilken betydelse de har för religionen och människors religiösa hållningar.

Att boken *Religion som rörelse – exkursioner i rum, tro och mobilitet* kommer just nu är ur det perspektivet inte förvånande, utan tvärtom ligger den helt rätt i tiden. Boken har sin bakgrund i ett större projekt, ”Mobilitetens tekniska rum”, och mer specifikt delprojektet ”Rum,

religion & rörelse”. Projektledare och redaktör för boken är Sigurd Bergmann och med finns fem forskare och medförfattare från olika nordiska länder. Alla kapitel kan inte ges rättvist utrymme här, utan det får bli några personliga nedslag.

Ett av mina favoritkapitel i boken är Maria Jansdotter Samuelssons kapitel om mobilitet i ljuset av feministisk teologi. Det är ett kort men mycket pregnant kapitel med flera intressanta infallsvinklar. Hon börjar med att konstatera att mobilitet är en grundsten i feminismen, det handlar både om fysisk och om symbolisk mobilitet. Mobilitet har med autonomi att göra och det har varit ett ledmotiv för feministisk emancipation. Men finns det risker med detta, undrar Jansdotter Samuelsson. Vad innebär autonomitanken för människors relation till Gud, och för deras relation till andra människor, djur och natur? Kan vi sträva efter en bättre värld för kvinnor utan att relationaliteten som grundprincip måste ges upp? En nyckel till hur detta ska ske handlar om den symboliska mobiliteten, som i dagens feministiska strävanden faktiskt inte följt den fysiska mobiliteten. Kapitlet väcker många intressanta tankar, både om autonomi och om relationen mellan fysisk och symbolisk mobilitet, där jag själv flera gånger svävade iväg i egna tankar. Jag tänkte på vad kvinnors fysiska mobilitet upp till altaret fått för konsekvenser för den symboliska mobiliteten och tankarna på vem som kan vara präst. Men jag kom också att tänka på hur den senaste tidens debatt om vikten av att hämta tidigt på dagis i ett koncentrat visar på hur kvinnors fysiska mobilitet accepterats samtidigt som mödrar (ja, denna debatt handlar inte om föräldrar utan om mödrar!) symboliskt inte förflyttats från hemmet som sin primära plats och familjen som sin primära uppgift.

I Peter Nynäs kapitel förflyttar vi oss till en specifik plats, närmare bestämt till ett nyskapat kapell beläget på ett stort köpcentrum utanför Helsingfors, *Stora äpplet*. Köpcentret besöks av över 100 000 personer varje vecka, och Tystnadens kapell drivs av den lokala församlingen. Förutom att kapellet är öppet, finns frivilligarbetande kapellvärdar närvarande och dagligen hålls andakter. I denna studie får dessa kapellvärdar vara utgångspunkten för analysen av vilka förväntningar det finns på rummet, vilken betydelse det har för männis-

kor som kommer dit och hur rörelserna mellan själva köpcentret och kapellet förhåller sig. Vårdarna visar sig nämligen ha helt skilda syner på detta, och Nynäs hittar tre olika grupper. En grupp såg kapellet som en förlängning av kyrkan in i samhällets centrum, en annan såg kapellet främst som en plats för behövande och en tredje såg rummet som en motpol till samhället, en plats dit man sökte sig för avskildhet. Utifrån vad man ansåg att kapellet hade för syfte tolkade man olika besökares behov, hur rummet skulle utformas och hur dörren, dvs. passagen till omvärlden, skulle stå. Vårdarna tolkade såväl sin egen roll som kapellets roll på helt olika sätt. Detta fick konsekvenser också för hur rörelser upplevdes och hur vårdarna agerade. Nynäs studie visar på hur komplex upplevelsen av ett rum kan vara och hur de människor som är där med kroppar och rörelser påverkar det fysiska rummet. Den här typen av studier behöver vi mer av även när det gäller traditionella kyrkorum.

I Anders Melins kapitel förflyttar vi oss både till Japan och till Sverige, två länder i vilka intresset för pilgrimsvandringar växer, inom kristendomen respektive buddhismen. Anledningen till detta hittar Melin i fyra saker som han tycker sig se en återgång till: ritualen, långsamheten, platsen och kroppen. Melin anser att nostalgin har stor betydelse för hur man pratar om pilgrimsvandring och att det kan innebära ett fjärmande från världen. Men måste det vara så, undrar Melin, och för fram möjligheten till en ekologisk rekonstruktion av pilgrimstanken. Dygdetiken kan här hjälpa oss att koppla samman teologin och miljöengagemanget. Om vi ser alla resor som pilgrimsfärder, det vill säga som resor mellan två heliga platser, kan vi inse att resandet inte är andligt och etiskt neutralt utan att det får konsekvenser för hela skapelsen, menar Melin.

Även David Olsson Kronlid tar upp mobilitet och miljöetiska perspektiv i sitt kapitel, men lyfter istället fram motoriserad mobilitet. Olsson Kronlid tar tydligt avstånd från den vanligt förekommande åsikten att maskiner och motorer med nödvändighet fjärrar oss från landskapet och miljömedvetenhet. Här kommer också genusaspekter in. Mobilitetsmaskiner – bilar och mopeder till exempel – framförs ofta av män och kan kopplas till identitetskonstruktioner. När kvin-

nor börjar använda dem förknippas detta inte med deras identitet, utan med mobilitetsmöjligheter och autonomi. Olsson Kronlid tar exemplet på hur hans syster och hennes kompis var de första kvinnor som ägde egna mopeder i byn, och jag tänker på min mormor som körde bil under andra världskriget. För dessa kvinnor innebar motorfordonet frihet och autonomi, men också möjligheter att se nya platser och att verka för en bättre värld. Det blir tydligt hur komplex frågan om vår relation till mobilteknik är och vilka konsekvenser den får.

Från det mer jordnära dras vi i kapitlet av Sofia Sjö och Peter Nynäs ut i fiktiva landskap, närmare bestämt boken *Peter Pan och Wendy* och filmtrilogin *Matrix*. Trots att det skiljer hundra år mellan verken finns stora likheter i det att de världar som skildras har riktade budskap till oss. Kampen mellan gott och ont. Vad är en människa? Vem vill jag vara? Med vilka perspektiv möter jag världen? De fysiska rörelserna och de fiktiva världar som målas upp återspeglas i våra inre kroppar och världar och ger våra liv helt nya tolkningar. Målande beskrivningar av de fiktiva miljöerna gjorde att mina tankar flög iväg även här. Vad gör filmer med oss och hur formar de vårt inre, var en sådan tanke som fastnade hos mig.

På den mest abstrakta och filosofiska nivån befinner sig emellertid Bergmanns inledningskapitel där han tar sin utgångspunkt i att senmoderniteten kännetecknas av fartens och accelerationens lov, och undrar vad som då händer med religionen. Denna "betraktelse" som Bergmann själv kallar den, rör sig mellan konst, sociologi, etik och teologi.

Sammanfattningsvis kan jag konstatera att *Religion som rörelse* är en bok som sätter hjärnan i rörelse. Boken har ett något spretigt innehåll med sina olika perspektiv, men författargruppen har verkligen ansträngt sig för att referera till varandra, för jag har sällan läst så många inbördes hänvisningar i en antologi av det här slaget. Det är lovvärt och öppnar intresse för de kapitel man ännu inte läst och ger en påminnelse om de kapitel man redan har läst. Detta ger en tanke-mobilitet på hög nivå!

Till sist vill jag bara ställa en nyfiken och lite arg fråga till redak-



tören: Varför är litteraturlistan sorterad på efternamn, men med förnamnet först?

*Anna Davidsson Bremborg*

Ninna Edgardh

Gudstjänst i tiden

*Gudstjänstliv i Svenska kyrkan 1968–2008.*

Forskning för kyrkan 12. Lund: Arcus, 2010. 245 s. ISBN 978-91-88552-94-5.

Docenten i kyrkovetenskap Ninna Edgardh har med boken *Gudstjänst i tiden. Gudstjänstliv i Svenska kyrkan 1968-2008* presenterat en bred analys av ett antal faktorer, som kännetecknar och påverkar kyrkoförsamlingarnas gudstjänstfirande. Hennes bok har sin upprinnelse i den översyn av 1986 års kyrkohandbok som en utredningsgrupp, tillsatt 2006, har fått i uppdrag att genomföra. I sak är denna bok en forskningsrapport för denna grupp – och därmed även för kyrkostyrelsen och kyrkokansliet inför den fortsatta handläggningen av gudstjänstfrågorna.

Föreliggande bok har dock en betydligt bredare adressat. Med sitt omfattande material ger den rimligen underlag för många samtal i lokala gudstjänstgrupper och vid åtskilliga kontraktskonvent för alla dem, som antar utmaningen att reflektera över sitt lokala gudstjänstfirande i relation till sitt omkringliggande samhälle och den världsvida kyrkans liturgiskt orienterade förnyelseprocess.

Det perspektiv på 40 år som Edgardh anlägger – från Kyrkornas Världsråds generalförsamling i Uppsala 1968 och dåvarande Kyrkohandbokskommitténs inledande arbete 1969 – rymmer omfattande förändringar, vilka i sig berör både lokalförsamlingen, den enskilda människan, det specifika kyrkosamfundet och den världsvida kyrkan. Med eftertryck visar författaren på hur samhällsförändringarna kommit att påverka det lokala gudstjänstfirandet. I sak har den årliga gudstjänststatistiken sedan länge aktualiserat denna problematik. När Edgardh med hjälp av olika forskningsresultat diskuterar den innehållsliga förskjutning som ägt rum för Svenska kyrkans del – från samhällsbärande maktposition till uppgiften att stå till förfogande för

människors andliga behov – ger hon material för fördjupad reflektion om det som stundom alltför enkelt beskrivs som en pågående sekularisering men som religionssociologerna snarare tolkar som ’religiös förändring’. I fråga om den påtagliga uppslutningen vid de kyrkliga handlingarna såsom ’förtroendetillfällen’ i förhållande till deltagandet i församlingarnas huvudgudstjänster såsom ’centrala mötesplatser’ talar därför Edgardh hellre om ”gudstjänstlivets förändring än om dess nedgång”. När media utifrån redovisade förändringar fokuserar på vikande siffror och även om vissa uppgifter i sak är alarmerande (exempelvis rörande konfirmationsundervisningen), vill Edgardh utmana genom att diskutera vad som i dagens läge djupast sett är mer (mycket) respektive mindre (litet) i fråga om det aktuella gudstjänstdeltagandet.

Utifrån det liturgiska förändringsprogram som kännetecknade 1986 års kyrkohandbok – med dess fokus på lokal anpassning och variation utifrån en given, övergripande struktur – diskuterar hon gudstjänstlivets möjligheter i den tid som nu är vår. Programmatiskt summerar hon det aktuella läget under rubriken ”Gudstjänst av, med eller för församlingen”. Somligt i en sådan diskussion är med nödvändighet allmängods – annat blir just genom sina sammanfattningar tydligt och därmed utmanande på ett nytt sätt för dem som tar sig an uppgiften att verkligen arbeta med hennes bok. Ibland summerar hos sina avsnitt och kapitel med en avslutande tes, där man som läsare vill ta del av en fördjupning. Man får dock ge sig till tåls, tills man når fram till det avslutande kapitlet; där framträder kyrkovetaren och församlingsprästen mot bakgrund av sina tidigare referat och diskussioner och ger sin diskuterande tillämpning rörande gudstjänstens *causa* i en ny tid.

Med den liturgiska teologins inifrånperspektiv diskuterar där författaren hur församlingens gudstjänstfirande på ett befriande sätt uttrycker Guds förhållande till mänskligheten. Gudstjänst är ett skeende, en gåva och inte ett evenemang, ett arrangemang att ”locka ständigt nya besökare till”. Den har sitt centrum i treenig Gud och kan ”som en ikon vittna om Guds närvaro för världen”.

Med rätta konstaterar hon avslutningsvis att framställningen med sina sifferuppgifter, bilder och teser skaver mot varandra. Ingeting är

alldeles entydigt i fråga om Svenska kyrkans gudstjänstfirande utan kan snarare beskrivas som inbördes spänningar mellan olika fakta i en pågående förändringsprocess. Med sitt sociologiskt och liturgiskt präglade material har Edgardh med denna forskningsrapport givit inte bara kyrkokansliet utan också församlingarna i X-stad och Y-by en viktig inspirationsbok i deras samtal om hur deras framtida gudstjänstliv skall gestaltas.

Önskemål om en fördjupad diskussion av enskildheter kan naturligtvis framställas mot bakgrund av det koncentrerade material, som läsaren här får ta del av. När författaren noterar bredden av Svenska kyrkans gudstjänstutbud och att därmed gudstjänstfirandet inte med nödvändighet är bundet till söndagen, hade det i och för sig funnits anledning för henne att diskutera vad just söndagen betyder som den särskilda gudstjänstdagen – den första veckodagen, Kristi uppståndelses dag; det på sitt sätt utmanande är ju att det är i söndagens huvudgudstjänst som de många i territorialförsamlingen möts av kallelsen att bli en gudstjänstfirande församlingsgemenskap. På liknande sätt kunde diskussionen om ikonerna som andaktsbild i kyrkorummet ha fördjupats till ett samtal om vad ikonerna betyder som ekumenisk hälsning för dem som kommit till vårt land med sina särskilda traditioner i bagaget. Likaså kunde förhållandet mellan de nya gudstjänstformerna och det traditionellt inrättade kyrkorummet ha problematiserats mer än vad som här sker. I en forskningsrapport, som denna bok ju i sig är, hade det också varit nyttigt med en diskussion – hur svårfångad den än är – om vad som, ett stycke in på 2000-talet, kan tänkas känneteckna en kyrkohandbok såsom sammanfattande uttryck för vad Svenska kyrkan är i fråga om tro, bekännelse och lära; ju mer av liturgisk 'hemslöjd' som växer fram också i fråga om huvudgudstjänsten, av allt att döma utifrån tesen om lokal anpassning och variation, desto mer angelägen blir en sådan diskussion.

Uppenbart är dock att det breda materialet någonstans måste få sin begränsning. Därför är dessa önskemål om fördjupning och fortsatt samtal snarare ett tecken på den process, som denna generösa och väl genomarbetade bok i sig aktualiserar!

*Gunnar Weman*

Lilly-Anne Østtveit Elgvin  
Lars Levi Læstadius' spiritualitet

Bibliotheca theologiae practicae 88. Skellefteå: Artos & Norma, 2010. 491 s. ISBN 978-91-7580-486-6.

Intresset för samisk kultur, språk, folklig tradition och religion på dess egna villkor gör sig gällande på olika områden. Mindre känt och dokumenterat har det varit att denna kultur utgör en viktig förutsättning för Lars Levi Læstadius' predikosätt och därmed en viktig faktor för att förstå vad som gav hans predikningar dess särpräglade innehåll och form.

Detta är i varje fall Lilly-Anne Østtveit Elgvins tolkning. I sin abstract skriver hon: "As a whole, the study shows that Sámi culture was more important for Læstadius' spirituality than has hitherto been acknowledged". Författaren tillägnar sin avhandling "samiske venner og venner av samene".

Lars Levi Læstadius representerade emellertid mycket mer än så: "Moreover that the imagery of his sermon is not a poetic or sentimental expression, but in which both biblical theology and mystical experience are involved".

Huvudmaterial i avhandlingen är predikningar. Författaren vidgar emellertid sin forskningsstrategi utöver traditionella homiletiska angreppssätt till en undersökning om Læstadius spiritualitet. Därför är definitionen av spiritualitet viktig: "en spiritualitet tar form og får sin unike karakter gjennom samspillet mellom to dimensjoner som er oløselig sammenføyd. På den ene siden et idealbilde av det kristne livet, slik det er innbygd i et nettverk av forestillinger om Gud, mennesket, verden og kirken, og på den andre siden realiseringen av dette idealet i daglig liv og fromhetsliv" (s. 26).

En sådan definition leder till att "undersøkelsen preges av et metodemangfold som er nødvendig på grunn av problemstillingen og kompleksiteten i materialet" (s. 33). Dispositionen är ändå tydlig och välmotiverad. I undersökningens del I behandlas "spiritualitetens biografiske forutsetninger". Här belyses "Læstadius' åndelige selvbiografi". Tyngdpunkten ligger på Læstadius möte med same-/lappflickan Maria och vilka konsekvenser detta fick för Læstadius' gudsbild. Del

II behandlar ”språk, stil og bibeltolkning” där frågor om språkstil och flerspråkighet, retorisk stil och – inte minst – bibeltolkning, tolkningsprinciper och Læstadius’ exeges behandlas. Författaren har därmed lagt en solid grund för det som är undersökningens huvuddelar: del III som behandlar metaforens roll i Læstadius’ predikningar som ett utflöde ur hans spiritualitet och del IV, där frågor om ”kirken, embetet og sakramentene (dåpen, nattvarden)” behandlas utifrån Læstadius spiritualteologiska utgångspunkter. Avhandlingen summeras i en del V, där Læstadius’ ”metaforiske univers” tydliggörs: ”ydmykhetens ideal, språket og spiritualiteten, forelder-metaforens betydning”.

Men innan dessa sammanfattande drag lyfts fram har forskaren (och läsaren) haft en lång väg att vandra. Författaren måste givet sin utgångspunkt hämta in teorier och forskning från skilda vetenskapsgrenar. Med imponerande konsekvens söker hon sig till tolknings-teorier från fornkyrkan, till kunskaps-sociologisk teori från Berger & Luckmann, särskilt deras teori om ett ”symboliskt universum”. Hon anknyter till retorik och mystik. Namnkunniga personer har måst inkallas för att i förberedande seminarier diskutera förutsättningarna för undersökningen: Alf Härdelin, Birgit Stolt, Owe Wikström, Folke T. Olofsson, Kjell Blücker, Harald Gaski (s. 5f). Det säger något om bredden i undersökningen.

Bredden utesluter inte att undersökningen har ett fokus: ”Forskningsoppgaven kan [...] preciseres til å forstå Læstadius’ spiritualitet med hans metaforiske univers som ingang” (s. 32).

För att rätt förstå och tolka detta ”metaforiske universum” krävs att vissa förutsättningar klargörs: det handlar om Læstadius person och upplevelsen 1844. Det handlar vidare om vilka analytiska redskap som kan hämtas från litterär, lingvistisk och teologisk vetenskapsmetod (s. 33).

Ett grundläggande viktigt begrepp – eller hellre vetenskapsmetodiskt angreppssätt – är ”samspillskonstellasjon”. Med detta menas ”en enhet bestående av evangeliens Jesus-skikkelse eller en gudsmetafor samt ulike metaforiske rollemoedeller, som ingår i et samspill med hverandre” (s. 197). Både i ett spiritualitets- och i ett homiletiskt perspektiv är principen om ”samspillskonstellasjon” viktig; inte bara

för analysen av Læstadius' predikningar utan också för diskussionen kring predikans möjligheter i ett vidare- och nutidsperspektiv.

På basis av olika analyser främst av var 10:e predikan i den finska samlingen Saarnat 1–3 kommer författaren fram till att de viktigaste samspelskonstellationerna i materialet är Frälsaren, ”Taivaallinen Vanhin” (”Den Himmelske Forelder”), Herden och Ljuset. Dessa samspelskonstellationer fördjupar författaren i avdelning III. Författaren har också undersökt förekomsten av gudsmetaforer i samspelskonstellationerna. Här blir resultatet att ”Konge” och ”Korsbærer” är mest använda gudsmetaforer.

Inom ramen för denna recension kan inte allt detta presenteras. En måste väljas. ”Den himmelske Forelder” (”Taivallinen Vanhin”) är Læstadius' mest centrala gudsmetafor ( s. 241). Taivaallinen Vanhin förekommer i predikningarna främst efter 1845, dvs. efter det avgörande mötet med Maria 1844. Författaren genomför en bred analys av metaforens roll i predikningarna. Hon finner att samspelkonstellationen utmärks av koncentration på många teman: Skapare, Försonare, Som en mor, Som en far. Bakom dessa teman ligger utförliga analyser, t.ex. s. 243ff.

Ett viktigt drag i gudsbildsmetaforen är ”Skapermordet” / ”Foreldremordet”. Læstadius predikar: ”Om jordiske foreldre får lide for sine ugudelige barns skyld, er det rett og rimelig, for syndens rot kommer fra dem. Men når nå Gud og Skaperen selv har fått lide for sine ugudelige barns skyld, er det den største urett som har skjedd i verden” (s. 251). Författarens analys av ”lignelsene om 'Foreldermordet'” är att Læstadius därmed skapar en ”tidsoverskridende typologi”. ’Typer’ fra tre forskjellige virkeligheter i tid og rom sammanføyes: det gamle Israels virkelighet, Jesu tids virkelighet og lytternes egen, for så å føres inn i det eskatologiske. Lignelserne som er preget av pathos appellerer åpenlyst til følelser” (s. 257).

Här antyds inte bara en del av Læstadius' spiritualitet. Här kan man också läsa in vad som behöver vara karakteristiskt för en kristen predikan i dag: arvet från Gamla testamentet, från Nya testamentet och lyssnarna, allt med sikte på det eskatologiska och formulerat med engagemang. Författaren talar om ett teleskopiskt perspektiv: dåtid – nutid – framtid.

Under rubriken ”Som en mor” behandlas bl.a. den i Sverige också använda gudsmetaforen: hönan som samlar sina kycklingar. Hönan är en förebild, hennes ”hjerter er rent”. Hon kallar på sina kycklingar med en röst som avspeglar både kärlek, fruktan och varning, allt efter situationen (s. 260). Under rubriken ”Som en far” beskrivs hur fadern sörjer för sina barn, ibland till priset av stora uppoffringar. På samma sätt sörjer ”den himmelske forelder” för sina barn.

Centralt i gudsmetaforen står föräldrahjärtat. Læstadius utlägger det så: ”Jeg hører at Foreldrehjertet savner deg, du ulykkelige stakkar som rømte fra Farshuset for å forspille og sløse bort din eiendom med horer i et fremmed land. Jeg hører at Foreldrehjertet savner deg, og at han slakter gjøkalkven for din skyld og gjør festklærne klare fordi den bortkomne sønnen kommer” (s. 265). Här framträder samspelet mellan Gamla och Nya testamentet samt åhörarna, förenade i dåtid, nutid och framtid. Gud glömmer inte sina skapade barn.

Karakteristiskt för Læstadius’ gudsbild är att han kan se Gud både som mor och far, som kvinna och man. På sin dödsbädd hade han en syn: ”En skön kvinna var här, Frälsaren kommer med blottade bröst att hämta mig. Nu kommer gäster från himmelen för att taga mig bort!” (s. 267). För Læstadius knyter föräldrametaforen samman Skaparen och Frälsaren, far och mor (s. 274). Inget tyder enligt avhandlingsförfattaren på att någon vid Læstadius’ dödsbädd tog anstöt. Synen var en naturlig del av Læstadius’ spiritualitet. Den bar, menar författaren, ”like inn i døden” (s. 268).

Vad är då kyrkan för Læstadius, analyserad i forskarens perspektiv? Hans kyrkoupfattning är en konsekvens av den centrala gudsmetaforen ”Taivallinen Vanhin”. I predikandet om kyrkan står ”fårahuset” centralt. Andra metaforer är åkern, vingården och noten med fiskarna. Författaren koncentrerar sin analys på metaforen ”fårahuset”. Læstadius använder fåren och fårahuset hellre än renarna (s. 325). På så sätt får han möjlighet att anknyta till det bibliska talet om fåren och getterna. Här möter i analysen många exempel på Læstadius’ drastiska predikospråk: getterna har dålig lukt eftersom de äter all slags mat och därför kan Herden inte tåla dem, getterna stångar fåren (s. 328).

Att får och getter inte får samma kost gäller också i trons och pre-

dikans värld (s. 332). Ett problem för Læstadius var att ge fåren rätt mat trots att ”tyvgeiter” tagit sig in en annan väg än den Herden lett fåren in igenom (s. 328). Læstadius kunde använda ”förtäckta ord” – inte otroligt en gammal samisk strategi (s. 334f). När Læstadius började hålla särskilda kvällsgudstjänster för ”väckta” enligt biskopens förordning efter klagomål på Læstadius drastiska predikosätt blev möjligheten till klarspråk större. Læstadius riktade skarp kritik mot kyrkan: ”Han ser den som en mor som har kastat fra seg sine egne barn, de ’vakte’” (s. 333). Læstadius kritik av kyrkan var en kritik ”innenfra”. Den handlar om ”hjärtat” (s. 335), om död eller levande tro.

Författaren avslutar sin sammanfattning av Læstadius’ spiritualitet med att påpeka att ”samisk oral kultur er en viktig faktor bak Læstadius’ typologisk bibeltolkende teologi og hans naivistiskt pregede metaforikk”. ”Læstadius’ billedrike prekenspråk har en større dybde enn hittil erkjent. Når billedspråket tolkes sakssvarende, avdekkes både en teologi og en spiritualitet som er særegen i forhold til det typiske på 1800-tallet”(s. 442).

Men avhandlingen ger självfallet mer än så. Som jag antytt tidigare erbjuder avhandlingen många utgångspunkter för en diskussion kring homiletiska strategier idag. Den visar att homiletisk teori inte kan bortse från dåtid, nutid och framtid, varken teologiskt, språkligt eller kommunikatoriskt. På så sätt får avhandlingen ett ytterligare värde utöver det som författaren själv tillmäter den: att ge en utförlig bild av Læstadius spiritualitet.

Avhandlingen kan uppfattas som tung att läsa med sina många begrepp, teoriansknytningar och detaljerade analyser. Det ger den emellertid ett värde för framtiden. Inte otroligt kan frågan om Læstadius spiritualitet ha fått den belysning som är möjligt att ge i varje fall från predikohorisont. En motiverad tanke inställer sig dock: är predikomaterialet det enda som belyser bredden och djupet i Læstadius spiritualitet? Vad betydde hans breda och omfattande kontakter och intressen vid sidan om predikandet för hans spiritualitet?

*Sven-Åke Selander*



Sven Arne Flodell (red.)

Vivi-Ann Grönqvist

*Ett liv i tjänst för kyrkan.*

Stockholm: Stiftelsen Sverige och kristen tro, 2010. ISBN 978-91-633-392-7.

*Vivi-Ann Grönqvist: ett liv i tjänst för kyrkan* är en fest- och vänskrift till Vivi-Ann Grönqvist med anledning av hennes 80-årsdag. Sven Arne Flodell, bokens redaktör och tidigare sekreterare i Stiftelsen Sverige och kristen tro, på denna post efterträdd av Vivi-Ann Grönqvist 1997, framhåller i förordet vikten av personhistoria: ”Det är människor som står bakom idéer och övertygelser”. Ambitionen att skriva personhistoria är förankrad i styrelsen för Stiftelsen Sverige och Kristen tro och har de senaste åren kommit till uttryck genom utgivna verk om bland annat Manfred Björkquist och Gunnar Rosendal. Sven-Erik Brodd – en av bokens medförfattare samt ordförande i stiftelsen – uttrycker i sin artikel att ”personhistoria är något ganska eftersatt”. Hans artikel är en kronologisk kartläggning av sekreteraruppdraget i styrelsen för stiftelsen liksom en beskrivning av arbetsgemenskapen inom densamma. Ett vetenskapligt intressant perspektiv vad gäller denna bok är att den utgör ett exempel på hur företrädare för en organisation skriver sin egen historia.

Sven Arne Flodell påpekar i inledningen risken att personhistoria, istället för att bli realistisk, fungerar romantiserande. Han nämner emellertid ingenting om risken med själva urvalsprocessen. Vilka personer väljer man att studera och varför? När det gäller ideologiskt färgade sammanhang finns här all anledning att vara kritiskt observant: Vad tjänar historieskrivningen för syfte? Är syftet att bekräfta och legitimera den gällande ideologin inom diskursen eller vill den fritt och förutsättningslöst öka kunskapen om ett historiskt skeende?

Ett centralt tema i boken är att genom Vivi-Ann Grönqvist spegla utvecklingen av nationell och internationell diakoni liksom att belysa utvecklingen av och idén bakom ett diakonat i Svenska kyrkan. Sven-Erik Brodd konstaterar att stiftelsen inte sedan Ernst Lönegren på 1930-talet haft en framträdande företrädare för diakonin. På detta sätt kan personhistoria vara relevant. Bokens vetenskapliga anspråk är inte tydligt. Min uppfattning är att det skiftar beroende på författare

och tema. Till exempel har Anders Bäckströms artikel om utvecklingen av den forskning om diakoni som inleddes vid Samariterhemmet under den tid Vivi-Ann Grönqvist var direktor (1985-1995) en tydligt vetenskaplig karaktär medan andra kapitel mer fungerar anekdotiskt och/eller deskriptivt biografiskt.

Det material som är utgångspunkt för boken är nio inspelade intervjuer med Vivi-Ann Grönqvist samt texter författade av henne själv. Utöver redaktören medverkar hon själv liksom personer som på olika sätt arbetat med och nära henne: Anders Alberius, Kerstin Berglund, Sven-Erik Brodd, Anders Bäckström, Ronald Henriksson, Anna-Greta Norén och Björn Ryman. Läsaren får följa Vivi-Ann Grönqvist genom yrkesliv och frivilligengagemang – från lärarutbildning till arbete inom och för kyrkans ungdomsarbete, lärartjänst, studierektor, arbete som ansvarig för givarfrågor på Lutherhjälpen och direktor vid Samariterhemmet. Hennes engagemang för mission, bibelfrågor, liturgiska och kyrkliga frågor tar sig uttryck i ledande uppdrag inom Kvinnor för mission, Svenska Bibelsällskapet, Societas Sanctæ Birgittæ och Stiftelsen Sverige och Kristen tro. Hon vigdes till diakon i samband med att hon tillträdde som direktor för Samariterhemmet. Vivi-Ann Grönqvists egna reflektioner runt diakonatet och diakonins roll i samhälle och kyrka ges i boken en betydande plats. Hennes biografi innehåller också ett äktenskap med kyrkoherden Eric Grönqvist.

Boken förmedlar en bild av en aktiv och engagerad person och det är uppenbart att Vivi-Ann Grönqvist har och har haft en mycket stor betydelse för de sammanhang hon verkat i. Boken vittnar om ett kompetent, produktivt, aktivt och glatt(!) yrkesliv. I boken lyfts fram hur hennes positiva personlighet har varit uppbygglig för andra människor. Hon har levt sitt liv i kyrkan och för kyrkan och funnit sig hemma. Inför detta uttrycker hon stor tacksamhet och ödmjukhet. Hennes allsidighet som person och drivande förmåga framgår.

Men för att bokens skulle fungera som historieskrivning på ett djupare plan, kasta ljus över historiska utvecklingsskeenden, hade krävts att de uppfattningar som presenteras (utöver biografiska fakta) på ett annat sätt än vad som föreligger hade satts i relation till övriga rörel-

ser, riktningar och diskussionslinjer i 1900-talets svenska kyrkohistoria. I boken saknas till exempel helt en diskussion om genus. Denna fråga har som bekant på ett grundläggande sätt fått konsekvenser för diskussionen inom Svenska kyrkan under 1900-talet. Ämbetsfrågan har varit och är föremål för laddad debatt. En viktig bakgrund till diskussionerna om att införliva diakonatet i kyrkans vigningstjänst var behovet att skapa en plats för kvinnor i församlingsarbete, vilket framgår i en nyligen genomförd kartläggning av diakonidebatten i Svenska kyrkan (Levenskog 2009). Det finns alltså ett samband mellan kvinnors förändrade villkor och frågan om diakonatet som kyrklig tjänst.

Vidare finns det en nära koppling mellan diakoni och uppfattningen att kvinnor är särskilt lämpade för omvårdande uppgifter. Enligt studien *Welfare and Religion in 21st Century Europe: Volume 1* (Berlington 2010) utförs kyrkligt välfärdsarbete i Europa i huvudsak av kvinnor. Studien visar att kyrkliga företrädare och representanter i hög grad ser detta som naturligt, eftersom kvinnor har en naturlig fallenhet för vårdande omsorgsarbete. När institutionsdiakonin etablerades i Sverige i mitten av 1800-talet motiverades detta ur genusperspektiv på samma sätt: kvinnors naturliga fallenhet för omsorg kunde användas i kristendomens tjänst – också utanför hemmet. En fördjupad historisk förståelse av diakoni och diakonat kräver ett genusperspektiv. Fest- och vänskriften till Vivi-Ann Grönqvist hjälper inte upp situationen på detta område. Snarare är den – okommenterat – uttryck för en viss konfessionell grundhållning inom Svenska kyrkan: den i någon mening högkyrkliga uppfattningen som historiskt – och även i hög grad i nutid – har som teologisk konsekvens att kvinnor har en plats i kyrkans ämbete som diakoner, inte som präster. Oproblematiserat tjänar Vivi-Anne Grönqvist i framställningen genom sin person som legitimerande för en sådan grundsyn på diakoni och kvinnors roll i kyrkan. Ett ärende som går långt utöver såväl vänskriftens som venskapsambitioner.

Hur vanligt är det att personhistoria fungerar som mer eller mindre medveten apologi? Under de senaste åren har ett flertal biografiska verk utkommit om bl.a. Gunnar Rosendal, Manfred Björkqvist, Bo

Giertz och Yngve Brilioth, personligheter som på ett i hög grad mytologiserande sätt fått tjäna som historiska idealtyper för en – åtminstone ur en vidare samhällssynpunkt – konservativ kristendomstolkning som legat nära den författarna själva företräder. En intressant fråga när man vetenskapligt närmar sig den typ av litteratur som den aktuella boken exemplifierar är vilken gemensam ideologisk nämnare den har och hur en sådan utvecklas i de relativt små kretsar som producerar den kyrkliga historieskrivningen. Här finns ett intressant och obearbetat forskningsområde som handlar om att analysera den kyrkliga historieförmedlingen med dess myter, hjältar och antihjältar på liknande sätt som skett när det till exempel gäller politisk historieskrivning.

Min läsning präglas å ena sidan av att jag lever mig in i och gläds åt det meningsfulla och dynamiska yrkesliv som presenteras. Å andra sidan blir jag oavbrutet påmind om vilken roll frågan om manligt och kvinnligt har spelat och spelar i den svenska moderna kyrkohistorien liksom betydelsen av vilka som skriver den.

*Elisabeth Christiansson*

Johnny Hagberg (red.)

*Horae de Domina = Vår Frus tider*

*Studier, transkription, översättning och faksimil av inkunabeln från Vadstena klostertryckeri 1495.*

Skara stiftshistoriska sällskaps skriftserie 36; Linköpings stiftshistoriska sällskaps skriftserie 4. Skara: Skara stiftshistoriska sällskap, 2008. 322 s.

ISBN 78-91-976688-8-0 (inb).

Bland de många böcker som har utgetts av Skara stiftshistoriska sällskap under de senaste åren finns också *Horae de domina*, "Vår Frus tider" redigerad av Johnny Hagberg. Det är en senmedeltida bönbok av ett särskilt slag, välkänt i Europa, som bygger på tidegården men är utvidgad med andra böner. På engelska säger man *Book of Hours*, och ibland finner man på svenska ordet "tidebok" (väl att skilja från "tidegårdsbok"), en praktisk term som skiljer dem från andra bönböcker. Som väntat har det blivit en vackert producerad volym med faksimiltryck av originalet, transkription och översättning.

*Horae de domina* har överlevt i ett enda exemplar som bevaras i Uppsala Universitetsbibliotek. Bokens mått är 10x14,7 centimeter (liten oktav). Den omfattar 156 sidor, den är tryckt på pergament och är inbunden i ett enkelt band. 20 sidor i boken (6 sidor i början och 14 i slutet) saknar tryckt text, och där finns i stället handskrivna böner. I bokens pärm finns ett hål som visar att den har varit fästad vid en kedja, kanske till en läspulpet. Också små och enkla böcker var dyrbarheter för de flesta.

På försättsbladet står angivet med handskrift: *Ora de Domina ecclesie Linckopencis et [S]carencis bene correcte* ("Vår Frus tider som tillhör kyrkan i Linköping och Skara, väl korrigerade"). Boken sägs alltså vara avsedd att brukas i Linköpings och Skara stift, men detta är som sagt en handskreven anteckning. Inga illuminationer finns, men en del av anfangerna, också i den tryckta texten, är handkolorerade eller helt utförda för hand. Boken saknar kolofon och har alltså inga uppgifter om utgivare och tryckning.

I boken ingår en rad kommenterande bidrag av olika författare:

Ingela Hedström ger en värdefull presentation av tidebokens genre och av de tideböcker, tryckta och handskrivna, som finns bevarade från Sveriges medeltid. På en punkt avviker hennes bedömning från min. Hon menar att denna tidebok inte bara är tryckt i Vadstena kloster utan att den också är avsedd för nunnornas andaktsliv. Som jag kommer att visa är den snarare en beställning från biskopen av Linköping, men är troligen tryckt i Vadstena. Naturligtvis kan boken också ha använts i Vadstena kloster, men det tycks mig inte vara dess huvudsyfte.

Fredrik Vahlquist ger en värdefull redogörelse för bokens tillkomst och de olika boktryckarna i Norden. Att det bevarade exemplaret skulle ha kommit från Vadstena klosterbibliotek är däremot knappast riktigt. Som vi skall se har anteckningarna i boken gjorts inför tryckningen av ny upplaga 1514, och beställningen gjordes sannolikt av biskop Hans Brask. Sannolikt har detta exemplar av boken tillhört Linköpings stift.

Alf Hårdelin berättar om Kristus och Marias roll i birgittinskt andaktsliv. Artikeln är som vanligt välskriven men enligt min mening är den inte relevant just här, för boken tillhör inte klosterlitteraturen och

har inga specifikt birgittinska drag. Detta blir särskilt tydligt om man jämför ”Vår Frus tider” med två handskrivna bönböcker från Vadstena kloster som har tillhört nunnan Birgitta Andersdotter och som bör ha tillkommit mellan åren 1518 och 1532. De har ett helt annat innehåll och präglas bland annat av en intensiv blods- och sårmyстик som inte har någon som helst motsvarighet i ”Vår Frus tider”. (Se Eva Lindqvist Sandgren, ”Birgitta Andersdotters bönbok”, *Signum* 2011 nr 2, som behandlar båda bönböckerna.)

Håkan Hallbergs lilla bidrag (två och en halv sida) om förhållandet mellan tryck och handskrift visar en kunnighet och precision som är föredömlig. Man skulle gärna se hans metod tillämpad på ett större material.

Enligt min mening är boken alltså tryckt i Vadstena men inte för klostrets behov utan beställd för Linköpings stift. Den har ingen birgittinsk karaktär men tillhör den vidare genre av tideböcker som spreds över Europa vid denna tid. År 1492 hade *Breviarium Lincopense* tryckts i Nürnberg med företal av biskop Henrik Tidemannson och anpassad efter stiftets behov. Denna gång har han vänt sig till det nystartade Vadstenatryckeriet för att anskaffa tideböcker till stiftet.

Det blev från den här tiden vanligt att stiftet beställde tryckta upplagor av böcker. En anteckning på tidebokens försättsblad säger som nämnt att den har varit knuten till Linköpings och Skara stift. Att Birgitta och Katarina står upptagna i bokens allhelgonalitanian tyder på samhörighet med Linköpings stift. Å andra sidan saknas Skaras stiftshelgon Brynolf i litanian. Hans namn finns tillagt handskrivet längst ner på sidan (s 184), och anteckningen har gjorts inför tryckningen av den andra upplagan 1514 (se nedan). Att *Sancte Nicolae* skulle syfta på Nicolaus Hermann, som föreslås i en fotnot (s 185), är inte sannolikt; han saligförklarades inte förrän 1497. Dessutom skulle det ha markerats vilken Nicolaus som avses, på samma sätt som Katarina i litanian kallas *Katerina Swecie*.

Bokens centrala del, ”Vår frus tider”, innehåller åtta tideböner för en dag. Till detta kommer korta utdrag ur två andra officier, ett till den Helige Ande och ett till det heliga Korset. ”Vår Frus tider” består till stor del av psaltarpсалmer, men där ingår också många längre och

kortare böner. Psaltardominansen förstärks av att boken innehåller dels de sju botpsalmerna (Ps 6, 31, 37, 50, 101, 129 och 142 enligt vår räkning), dels dödsofficiets vesper och vigilia med dess psalmer. På de handskrivna bladen i inledningen finner man tio psalmer som Jesus enligt en augustinsk tradition skall ha framsagt på korset. Förutom dessa mestadels bibliska texter innehåller boken också den nämnda allhelgonalitanian med en rad helgon som vördades i Sverige: Sigfrid, Ansgar, David, Birgitta och till sist Katarina. Allt detta ansluter till tideböckernas varierande tradition.

Som Isak Collijn har påpekat härrör bokens typer från tre lübeckska tryckare: den kände Bartholomeus Ghotan och två andra, Matthaëus Brandis och Lucas Brandis. 1491–92 vistades två Vadstenabröder i Lübeck, Petrus Ingemari och Gerhardus, för att biträda vid tryckningen av Birgittas Uppenbarelser hos Bartholomeus Ghotan. Det sannolika är, som han också menar, att typerna har inköpts av dem från olika tryckare i Lübeck, och dessa har sedan använts i Vadstenatryckeriet.

En ny upplaga trycktes hos Melchior Lotter i Leipzig 1514. Också denna upplaga finns bevarad i ett enda exemplar. Där står det nu tydligt angivet i tryck att boken är avsedd för Linköpings och Skara stift, och Brynolfs namn har införts i litanian. Vad som i den första upplagan var anteckningar har nu blivit tryckt text. Som Håkan Hallberg visar (s 80–82) har man vid tryckningen haft den första tideboken som sin direkta förlaga. Anteckningen på titelbladet om bokens stiftsanknytning (*bene correcte!*) och andra markeringar med rättelser är avsedda att föras in i den nya upplagan. (Därmed inte sagt att just vårt exemplar har varit förlaga.) Det är inte oväsentligt att Leipzigupplagan tillkom under den tid då Hans Brask var biskop av Linköping. Han var en flitig bokutgivare som också lät trycka böcker utomlands för stiftets bruk (jfr Per Stobaeus, *Hans Brask*, Artos 2008, s 130f), och man kan anta att han beställare. Men hur kommer då Skara in i bilden? Biskopen av Skara, Vincent Henningsson, har tydligen velat lansera boken också i sitt stift, och de båda stiftet har då delat på tryckkostnaderna. Trots att språket var latin bör syftet med utgivningen ha varit att ge en större krets tillgång till bönböcker. Man kan främst tänka på domskolornas djäknar.

Leipzigupplagan skiljer sig från sin förlaga genom att den inleds med en kalender och därefter med Johannesprologen, ett par vanliga inslag i tideböckerna. De saknas i den äldre tideboken, men som vi har sett är de sex första bladen i den otruckyta, och där kunde finnas plats för bådadera. Man kan anta att de har stått handskrivna på dessa sidor i Leipzigupplagans förlaga, och kan ha tagits över från någon annan tidebok. I kalendern får Birgitta inte mindre än fyra minnesdagar: 28 maj (translationsdagen), 23 juli, 7 oktober och 14 oktober (oktavdagen), något som visar hennes framskjutna roll i stiftsliturin. Litanian har också utvidgats med flera helgon. Här står nu de heliga kungarna Erik, Olav och Knut, vidare Henrik, Eskil, Botvid, Sigfrid, Ansgar, Brynolf, David, Birgitta och Katarina.

Samma år (1514) trycktes en dansk tidebok, "Vår Frue Tider", av Josse Badius Ascentius i Paris (bevarad i två exemplar). Medan den svenska tideboken alltjämt var på latin är denna på danska. Den är utgiven av Christiern Pedersen som var kanik i Lunds domkapitel och en flitig författare och översättare. Biskop Brask nämnde boken som en förebild, och kanske hade han tänkt trycka en tidebok på svenska. Det blev i så fall aldrig av, för alla kända tideböcker som har tryckts i Sverige före reformationen är på latin. Christiern Pedersens tidebok trycktes om redan 1517, denna gång av Melchior Lotter i Leipzig, densamme som tryckte andra upplagan av den svenska tideboken. Det är en intressant tanke att Linköping och Lund kan ha haft kontakter i denna fråga. 1517 års upplaga innehåller en kalender, Vor Froe Tider, de sju botpsalmerna, en litania, vigilia ur dödsofficiet och ett antal böner, allt sådant som vi känner från de svenska tideböckerna.

1525 trycktes ännu en tidebok i Uppsala, också den på latin. Tryckare var Georg Richtolff som just hade börjat sin verksamhet där. Boken ansluter nära till Leipzigupplagan men är inte identisk med den. Enligt Collijn finns där drag som anknyter till Uppsala ärkestifts tradition. I litanian förekommer i varje fall ett uppländskt lokalhelgon, Sankte Karlung, knuten till nuvarande socknen Söderby-Karl i Roslagen. Också Strängnäshelgonen Eskil och David finns nämnda.

De olika tideböckerna som vi sett här är exempel på en vida spridd bönbokslitteratur som också fick nedslag i Norden ända fram till



reformationen. De hade sitt ursprung i klostrens tidegård eller snarare i de extra böner som munkar och nunnor från 1200-talet ansågs förpliktade att läsa privat mellan bönetiderna. De fick sedan spridning utanför klostren, ofta förmedlade av mendikanter och särskilt av franciskanerna. Tideböckerna nådde en oanad popularitet. De var framför allt avsedda för enskild läsning, de gjordes nästan alltid i litet format och var lätta att bära med sig. Innehållet kunde variera en hel del efter beställarens önskemål men följer i grunden samma mönster. Kärnan i dem var vanligen "Vår Frus tider", en förkortad tidegård för Mariadagar, och till den slöt sig andra psaltarpsalmer och böner som vi redan har sett många exempel på.

Centra för massproduktion av tideböcker var bland annat Paris och de belgiska städerna Gent och Brugge. Så länge som språket i böckerna var latin kunde de lätt spridas över Europas gränser. De fick också användning bland lekfolket som för första gången började använda skrivna bönböcker. Att kalla dem för folklig litteratur vore säkert att gå för långt. De tidigare böckerna fordrade åtminstone elementära kunskaper i kyrkolatin, och även sedan man börjat översätta dem till folkspråken (som i Danmark) var läskunnigheten bristfällig. Det var inte heller var och en som hade råd att skaffa sig en sådan bok. De mest kända, som ofta finns återgivna i olika bildverk, är utsoekt illuminerade och har naturligtvis varit förbehållna kungligheter och den högre aristokratin. Men med tiden följde en produktion av billigare tideböcker, särskilt när boktryckarkonsten tog över. Vi får räkna med att borgarklassen vid medeltidens slut inte bara kände till tideböckerna utan också tog intryck av deras spiritualitet.

I europeiskt perspektiv tycks det som om ägarna till tideböcker oftare var kvinnor än män. Det var vanligt att en brud fick en sådan bok i bröllopsgåva liksom senare tiders utsirade brudpsalmböcker i Sverige. Den kunde sedan gå i arv i familjen och förses med privata anteckningar liksom våra familjebiblar. Inte minst vittnar tideböckerna om kvinnors läskunnighet och kunskaper i latin, något som ofta varit underskattat. Tideboken blev rent av ett kvinnligt attribut, och i renässansens porträttkonst återgavs en aristokratisk dam gärna med en uppslagen bönbok i handen som tecken på sin fromhet och

bildning. Också jungfru Maria återges ofta läsande ur en bok, särskilt i bebådelsescenen och på de bilder där hennes mor, Sankta Anna, lär henne läsa. Något ligger säkert i påståendet att de privata tideböckerna var första steget mot en religiös individualism, där den enskilda läsningen och andakten fick en lika viktig eller rent av viktigare plats än församlingens gemensamma gudstjänst. För de icke läskunniga blev rosenkransläsningen det vanliga alternativet och kunde utövas både enskilt och i grupp. I Sverige slog den igenom ganska sent, kanske omkring år 1500.

För den som vill se tideböckerna i en vidare kontext är det värt att ta del av Eamon Duffy, *Marking the Hours: English People and Their Prayers 1240–1570*, Yale University Press 2006. Den behandlar till stor del illuminationerna (vackert reproducerade), och tideböckernas historia förs fram hela reformationstiden igenom, men här finns mycket som är av direkt intresse i vårt sammanhang.

De svenska och danska tideböckerna vore värda en mer ingående undersökning: varifrån de har hämtat sitt innehåll, vilka utländska kontakter de ger besked om och hur de eventuellt har anpassats till inhemska kyrkliga traditioner. (Jag har inte undersökt om det också finns tideböcker från Norge och Finland tryckta före reformationens tid.) Inte minst kan tideböckerna ge en antydning om den lekmanafromhet som har funnits i Norden vid medeltidens slut.

*Per Beskow*

Litteratur: Isak Collijn, *Sveriges bibliografi intill år 1600*, Uppsala 1934–1938; Lauritz Nielsen, *Dansk bibliografi 1482–1550*, Köpenhamn 1919; *Vor Frue Tider* (= Christiern Pedersens Danske Skrifter 2), Köpenhamn 1851.

Sven Hellström (red.)

## Nytt ljus över Askeby kloster

Linköpings stiftshistoriska sällskaps skriftserie 7. Askeby, 2010. 134 s.

ISBN 978-91-633-6230-9 (inb).

I samband med cisterciensordens 900-årsjubileum väcktes i Askeby i Östergötland ett intresse för det kloster som en gång legat på denna ort. Arbetsgrupper sattes samman och så småningom bildades även Föreningen Askeby kloster. I denna har inte minst ett innovativt arbete pågått med att använda modern interaktiv visualiseringsteknik för att kunna sprida kunskap om det medeltida klostret och dess klostermiljö. En av de drivande krafterna i detta arbete har varit förre universitetslektorn i historia vid Linköpings universitet Sven Hellström. Det är samme Hellström som är redaktör för den nu föreliggande mycket rikt illustrerade och samtidigt informativa volymen om det forna men nu helt föröddas nunneklostret i Askeby. Den kvarvarande kyrkobyggnaden vittnar dock genom arkitektur och inventarier om svunna storhetstider.

Volymen är rubrikmässigt indelad i tre huvuddelar med mycket olika omfång. De flesta kapitlen har noter och/eller litteraturförteckning samlade sist i boken under rubriken ”Referenser” (s. 129–134).

Den första huvuddelen har rubriken ”Kloster och kyrka” och innehåller sex kapitel (s. 7–70), tre mer allmänorienterande och tre om senmedeltida inventarier i kyrkorummet – dock inte placerade i denna kanske naturliga tvådelade ordning.

Historieprofessor Dag Lindström inleder med ett kort kapitel om ”Sverige på 1400-talet”. Han nämner bland annat Kalmarunionen och Engelbrektupproret, och att Askeby klosterkyrka återinvigdes under unionskungen Kristoffer av Bayerns regim (1441–1448), som var en relativt lugn period under ett i annars i många avseenden oroligt sekel. Vidare poängterar han att det inte var individen som stod i centrum, utan kollektivet: alla hade sin plats och sin uppgift i den organiska helhet som utgjorde samhällsgemenskapen och bestod av tre huvudgrupper: *oratores* (bedjare), *bellatores* (krigare) och *laboratores* (arbetare). Även om denna ordning ”bejakade olikhet och hierarki”, noteras Lindström mycket riktigt att den svenska allmogen vid en

europaisk jämförelse till en mycket stor del ägde sin egen jord (60 % av gårdarna i Sverige-Finland som helhet vid Gustav Vasas makttillträde – dock endast 20 % i Östergötland, där andelen frälse- och kyrkojord var förhållandevis stor). Här påpekas även att allmogen spelade en viktig roll i den praktiska lokala rättsskipningen och att den även fick en stor militär betydelse i århundradets många väpnade konflikter. Kapitlet illustreras främst av detaljer från 1400-talskalkmålningar från Estuna, Kumla och Rimbo kyrkor.

Därefter träder vi direkt in i Askeby kyrka genom kapitlet om ”Mariabilden i Askeby” av den konsthistoriskt kunnige Susanne Gløersen. Den fascinerande mariaskulpturen i ek, som är av internationell klass, ingår i en pietàframställning i högaltarskåpets corpus. Professor Gerhard F. Lutz, Dresden, ger därefter en skildring av det senmedeltida krucifixet, som kan ha införskaffats till kyrkan inför invigningen av koret år 1444. Lutz driver tesen att krucifixet, även det av ”hög internationell kvalitet” (s. 28), härrör från södra Nederländerna och visar på stildrag som kan förknippas med verk av Rogier van der Weyden och dennes verkstad. Lutz anger för övrigt i detta kapitel att klostret grundades år 1185 (s. 32), med i själva verket råder det stor osäkerhet om året för grundläggningen.

Ett medeltida altarbrun från Askeby kyrka tas sedan upp till behandling. Altarbrunet är ett avancerat arbete av okänt ursprung och finns sedan 1921 deponerat i Statens historiska museum. Till de intressanta detaljerna räknas några ätters sköldemärken, närmare bestämt sju: Sparre, Gädda, Bielke, Banér, Brahe, Bonde, samt ett av okänd tillhörighet. Anna Bergman skriver att arbetet kan ha varit beställt av dessa släkter och kan ha överlämnats i samband med nyinvigningen av klosterkyrkan år 1444 eller vid tiden däromkring. Det tolkas som en unik information om dessa ätters stöd för klostret i Askeby. Därefter breddas perspektivet åter, dels genom ett mer allmänt orienterat kapitel om ”’Lectio divina’ – Ett verktyg för hel, osöndrad teologi”, författat av professor Alf Härdelin, Uppsala, dels genom prästen Ulf Söderbergs kapitel om ”Musik, liturgi och cisterciens-kloster”. Härdelin betonar nödvändigheten att gå utanför landets gränser för att få svar på frågan om vad cistercienserna i de svenska

klostren sysslade med. Dels var ju klosterväsendet i grunden en ”importprodukt” och dels är det svenska källäget mycket sprött. En given källa i sammanhanget är naturligtvis Benedikts regel från mitten av 500-talet, som var av grundläggande betydelse för cistercienserna. Härdelin pekar på de tre grundläggande sysslorna för klosterfolket – bönen/gudstjänsten, den andliga läsningen och det manuella arbetet – som var tänkta att fungera i en befruktande växelsamverkan. Det är den andliga läsningen, *lectio divina*, som ställs i centrum i Härdelins framställning. Det är en lärd teolog som kortfattat och förenklat, men med pedagogisk skicklighet, kopplar den andliga läsningens relation till *meditatio*, *oratio* och *contemplatio* och vidare till såväl Skriftens fyra betydelsedimensioner som till de fyra så kallade själsfunktionerna (*memoria*, *intellectus*, *voluntas* och *affectus*). Härmed betonas den organiska enhet som kännetecknar den monastiska teologin. Den anliga läsningen, med alla dess dimensioner, drog in klosterfolket i Guds historia och utgjorde grundstommen i klosterlivets osöndrade teologi. Härdelin inbjuder till slut kapitlets läsare till ett eget noggrant studium av fornkyrkliga och medeltida monastiska texter för att övertygas om den ”osöndrade enhet i tanken” som där ges prov på. Härdelin ger alltså en kortfattad introduktion till cisterciensiskt tänkande. Det är inte Askeby som specifikt står i centrum. Denna mer allmänorienterande hållning återfinns även i Söderbergs kortfattade kapitel, som fokuserar på liturgin: bönen och gudstjänsten. Han visar på de revisioner av liturgiska böcker, såsom hymnariet och antifonariet, som genomfördes av cistercienserna, bland annat med hjälp av Stephen Harding och Bernhard av Clairvaux. Han nämner bland annat att orglar tilläts från år 1496, men att det då var en eftergift eftersom sådana redan brukats i vissa kloster sedan länge. Den från 1300-talet vid vissa kloster införda flerstämmiga sången kom även den att fördömas, dock utan större effekt, vilket visar på ett så ofta diskuterat glapp mellan vision eller regelverk och verklighet. När det gäller gudstjänsterna påtalar Söderberg cisterciensernas vilja till förenkling av vad man menade var andra ordnars överlastade liturgi. Man fokuserade på de åtta tideböerna och den dagliga mässan. De 150 psaltarpsalmerna spreds ut och sjöngs under en veckocykel (och

inte dagligen, som hos benediktinerna i Cluny). Enkelheten var även ledstjärnan i sången och musiken – även den gregorianska sången reformerades. Mycket kortfattat men informativt omnämns tidebö- nerna och den dagliga mässan. Kapitellet avslutas med en för vår tids människor närmast dräplig text av Aelred av Riveaulx, ”Örats fåfänga njutning”, där cisterciensbrodern förordar enkel sång och kraftfullt avstånd från bland annat orglar, klockor och flerstämmig sång vari- genom bönehusen, enligt Aelred, förvandlas till teatrar.

Den andra delen har ”Kloster i Östanstång” som huvudrubrik och består sammantaget av tre kapitel som tar upp Askeby klosters regio- nala anknytningar (s. 71–115). Sven Hellström skriver om ”Klostrets rättardöme” och ”Kyrka och klostermagasin”, Gert Franzén om ”Vä- garna via Askeby”. De två sistnämnda kapitlen, liksom bokens första och sista, har ingen notförteckning. Dock finns en kapitelvis uppdelad förteckning över hänvisningslitteratur under volymens avslutande del, ”Referenser” – förutom när det gäller volymens första kapitel. Något oklart är om kapitlet om rättardömet har fått sin litteraturför- teckning medtagen, men antagligen finns den under referenslistans rubrik ”Kloster i Östanstång”. Klart är dock att noterna till samma kapitel inte kommit med. Detta är naturligtvis olyckligt, men refe- renslistan har det generellt goda med sig att den naturligt kan leda den intresserade vidare till mer fördjupade studier.

Hellström ger i sina skildringar, som kunnig historiker med stor lokal kännedom, exempel på särdrag inom ett rättardöme, som har drag av en ekonomisk zon och innefattade för Askebys del klostrets fundationsgods och annat ägande och var indelat i sju förvaltnings- områden. Vidare diskuterar han kort klostrets möjlighet att agera inom och utom sitt rättardöme. Något annat som betonas är klostrets viktiga kopplingar till släkten Natt och Dag.

Franzén, geografisk arkeolog, visar hur Askeby, med rötter i järn- åldern, låg strategiskt viktigt till, nämligen utmed den södra av de två främsta vägarna i öst-västlig riktning i det östgötska medeltida vägnätet, på vägen mellan Söderköping och Linköping (och vidare mot Skänninge), alla tre medeltida centralorter. Med stor kännedom om lokala förhållanden vägleds läsaren detaljrikt till kända och för-

modade vägsträckningar i närheten av eller av betydelse för Askeby kloster. Franzén påpekar mycket riktigt att vi inte har någon kunskap om den nyvalde kungen på sin eriksgata passerade Askeby. Spekulationer om detta har förekommit i några sammanhang.

Hellström ger några glimtar om sockenmagasinets historia. Den västra delen av kyrkobyggnaden, som under medeltiden fungerat som församlingskyrka, kom från 1770-talet fram till år 1896 att brukas som spannmålsmagasin för socknen och blev som sådant vida berömt.

Den avslutande huvudrubriken benämns ”Att berätta om kloster och klostermiljö” och utgörs av ett eget sista och tionde kapitel i boken (s. 117–128). Det är författat av fil. mag. Lars Einarsson och f. kommandören Håkan Neckman, ordförande i Föreningen Askeby kloster. I detta avsnitt beskrivs arbetet med ett datavisualiseringsprojekt, där målet var att återskapa den klostermiljö som fanns år 1444, det vill säga vid tiden för det nya nunnekorets invigning efter den förödande branden år 1377 och drygt åtta decennier innan klostret i reformationsanda kom att utrymmas 1529. Projektet byggde på ett antal antaganden hämtade från det historiska och arkeologiska forskningsfältet. Dessa kom bli utgångspunkter för den virtuella rekonstruktionen av klostret. I kapitlet beskrivs detta rekonstruktionsarbete och samtidigt den nya teknikens både möjligheter och begränsningar.

Initiativen att producera både föreliggande volym som helhet och det virtuella klostret är mycket lovvärda. Volymens olika kapitel har starkt differentierade infallsvinklar och mycket olika ansatser, men sammantaget skapas onekligen ”nytt ljus över Askeby kloster.” Som randanmärkning kan nämnas att volymens innehållsförteckning med fördel kunnat innehålla författarnamnen till de olika kapitlen.

Glädjande nog kan vi numera inte endast besöka klosterkyrkan, med sina medeltida inventarier av internationell klass, utan även delar av klostret – om än virtuellt.

*Kjell O. Lejon*

Eero Huovinen

## Baptism, Church and Ecumenism

*Collected Essays. Gesammelte Aufsätze.*

Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 63. Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft, 2009. 408 s. ISBN 978-951-9047-71-3.

Eero Huovinen var biskop av Helsingfors 1991–2010. Denna samling av uppsatser, skrivna dels under hans tid som professor i dogmatik vid teologiska fakulteten i Helsingfors och dels under hans tid som biskop, gavs ut i samband med hans 65-årsdag år 2009. I sitt förord avstår Huovinen typiskt nog från att nämna bokens omedelbara orsak. I stället redogör han kort men tänkvärt för sin syn på teologiskt arbete och på förhållandet mellan den teologiska lärarens och pastors ämbeten. Följande ord, som jag här översätter från engelska till svenska, visar vad som är viktigt för Huovinen; de citeras även på bokens bakre pärm: ”Martin Luthers teologi, särskilt hans teologi om dopet, har inspirerat mig sedan det sena 1970-talet. Enhet mellan kyrkorna och bland kristna har varit en hjärtesak för mig sedan studentåren under tidigt 60-tal. Mina lärare och studiekamrater tände mitt intresse för dogmatik, så jag vill uttrycka min djupa tacksamhet till dem. Augustinus’ måtto, *crede ut intelligas*, har väglett mina teologiska funderingar intill denna dag. Jag hoppas att även läsarna av denna bok tilltalas av den förundran som hör samman med teologiskt tänkande.”

De tjugofem uppsatserna i boken är ordnade i fyra avsnitt med följande rubriker: ”Baptism and Faith”, ”Church”, ”Ecumenism” och ”Epilogue”. Under dessa rubriker behandlas ett brett spektrum av spännande frågor såsom Luthers teologi om döden, diakoni som en grundläggande uppgift för kyrkan, Karl Barth och mystiken, biskopens vara och tjänst, Petrusämbetet som ekumenisk fråga och många fler. Att recensera alla uppsatser med den noggrannhet de förtjänar är en omöjlighet. Därför, och med hänsyn till temat för denna årsbok, inskränker jag mig till en kort behandling av bokens första uppsats, ”Die unverlierbare Gabe der Taufe (‘character indelebilis’) in der Theologie Martin Luthers” (ursprungligen publicerad i en festskrift till Joachim Heubach, *Kirche in der Schule Luthers*, utgiven av Bengt Hägglund och Gerhard Müller, Erlangen 1995).



Huoviniens framställning är okonstlad och klar, hans entusiasm smittande. Utgångspunkten är det ekumeniska problemet med *character indelebilis*, den ”outplånliga karaktär” som enligt katolsk dogm förlänas i tre av de sju sakramenten: dopet, konfirmationen och ämbetsvigningen. Luthersk teologi förnekar att en outplånlig karaktär förlänas genom ämbetsvigningen och ställer sig skeptisk till att något som kan benämnas så ges i dopet. Å andra sidan hävdar den med bestämdhet att dopet inte kan upprepas, och vissa lutherska kyrkor motsätter sig även en upprepning av ämbetsvigningen. Förutsätter inte detta motstånd mot upprepning att något outplånligt ändå har skänkts?

Vad gäller ämbetet hänvisar Huovinen till Heubach, som har uttryckt att lutheraner måste tala om dess ”verkliga outplånlighet”, inte som en egenskap inpräntad i människan men som en ”uppdragets outplånlighet i personligt och funktionellt avseende” (s. 15). Kan man föra samma resonemang om dopet? Ger det någon outplånlig gåva som gör att det inte kan upprepas? Enligt Huovinen har frågan sällan ställts på det sättet, och hans syfte är att utforska några av Luthers utsagor om saken mot bakgrund av dennes lära om *fides infantium* (spädbarnens tro), ett ämne om vilket Huovinen kan tala med auktoritet.

Huovinen börjar med att visa att Luther kan tala om dopets kraft (*vis*) och sanning/verklighet (*veritas*) samt om dopet både som tecken (*signum*) och sak (*res*). Och inte bara det; dopets tecken, dopets kraft och dopets sakinnehåll eller verkan är ”ständigt närvarande verkligheter i den döptes liv och inte bara potentiella möjligheter” (s. 19f). De luthercitat som används här handlar om att en döpt människa visserligen kan avlägsna sig från Gud genom synd och otro men inte därigenom göra sitt dop ogiltigt. Dopet är inte bara ett sakramentaltecken utan en ständigt närvarande process, en ständig död och uppståndelse genom tron, som man alltid kan återvända till genom samma tro. Men, framhåller Huovinen, tron är samtidigt inte en mänsklig prestation utan en gåva; och även om Luther inte säger det just i dessa sammanhang så framkommer det när han talar om *fides infantium* att han menar att tro ges som en gåva i dopet. Alltså kan

slutsatsen dras att dopets ”Wahrheit” (sanning eller verklighet) är verksam i den enskildes liv och kan göra så att tron återvänder till den som hade tappat sin tro (s. 21).

Huoviniens slutsats är inte unik. Jag har konsulterat doc. Rune Söderlund som kunde ge mig tre exempel på liknande ståndpunkter i den lutherska teologins historia (för ortodoxins del, se Söderlunds artikel ”Dop, tro och pånyttfödelse i den lutherska ortodoxin”, *Teologi med hjertet: Festskrift til Niels Ove Vigilius*, København 2001, s. 168–174). Men även om ståndpunkten är möjlig i ett lutherskt sammanhang blir jag inte övertygad om att den kan härledas ur Luthers egna skrifter såsom Huovinen försöker göra. För det första undrar jag om *fides infantium*, den trons gåva som enligt Luther skänks spädbarnet i dopet, inte är att betrakta som en punktuell gåva. Om tron uppväcks på nytt senare under livet så sker det väl enligt Luther genom andra medel än genom ”dopets verklighet”? För det andra så finner jag att Luther gång på gång förbinder dopets förblivande realitet och outplånlighet med det faktum att Gud genom sakramenten ger ett löfte. Dopet är sant, verkligt, kraftfullt och omöjligt att göra ogiltigt därför att det är förenat med Guds löfte som är förblivande och oryggligt.

Jag uppfattar det som att dopets kraft enligt Luther kan sammanfattas så: ”Jag vet att jag är döpt, därför vet jag att alla Guds löften gäller mig”. Dopet etablerar alltså en relation mellan människan och Gud. Relationen är objektivt grundad, ty den vilar på Guds löften, det mest stabila och förblivande som finns. Men den förutsätter inte att något har inpräglats i människans själ eller att människan på något annat sätt har erhållit någon kvalificerande egenskap. Inte heller förutsätter den något substantiellt och verksamt i själva sakramentet. Snarare tycks Luther betrakta dopets ”sak” (*res baptismi*) dels som Guds löften, dels som ett död-och-uppståndelsemönster vilket alltid präglar det liv som levs i tro på Guds löften (WA 6, 535, 8–16, cit. hos Huovinen, s. 18). Det är utmärkande för Luther att han på detta vis undviker varje tendens till förtingligande av nåden, medan det tycks mig som om Huovinen i någon mening försöker förtingliga dopets gåva och göra den till en sak med en egen verksam existens.

Det är möjligt att jag missförstår. Det viktigaste i sammanhanget

är inte vem som bäst förstår Luther utan hur man kan komma vidare i det ekumeniska samtalet. Det är ju detta som är artikelns utgångspunkt och huvudsyfte. Här vill jag föreslå att man fortsätter att utforska dopet som etablerandet av en relation mellan individen och Gud. Det är uppenbart att dopet i Nya testamentet förstås relationellt, som ett förbund, liksom att Luther knyter an till denna förståelse med sitt tal om hur Gud ger löften genom sakramenten. Men även den katolska kyrkolärans *character indelebilis* implicerar en relation. Den "outplånliga karaktären" är inte en nådegåva med något slags helgande verkan, inte en så kallad *habitus* (ett vanligt missförstånd), utan ett andligt tecken som inpräglas i själen och visar att bäraren står i en bestämd formell relation till Kristus. Här finns alltså en likhet i förståelsen som borde gå att fördjupa. Den svåra frågan blir antagligen att komma överens om vad relationen objektivt sett grundar sig på: ett med sakramentet givet löfte, ett andligt tecken som genom sakramentet inpräglas i själen, båda dessa och/eller något mer. Oavsett vad man kommer fram till så tycks det mig självklart att dopet enligt kristen tro etablerar en relation mellan individen och Kristus, en relation som upprätthålls genom tro och som förpliktar till tillbedjan och tjänst.

*Stephan Borgehammar*

Klas Lindberg

Konsten att tala så att folk vill lyssna

*Praktisk retorikhandledning.*

Skellefteå: Artos, 2010. 152 s. ISBN 978-91-7580-447-7.

Retorik har blivit mode i Sverige. Sedan 1990-talet undervisas det åter i konsten att tala på universitet och högskolor; det publiceras ständigt nya böcker i ämnet; kurser och seminarier i "konsten att övertyga" är legio; Sveriges radio sänder en programserie med rubriken Retorik; media tar fram retoriska profiler av politiker under valrörelserna; ett retorikpris har instiftats för att uppmärksamma vikten av ett gott språk; Lunds universitet har fått sin förste professor i retorik på 200 år; retorikskolor har blivit ett lukrativt koncept för företag; och vi skulle kunna ge många fler exempel på ämnets uppsving och breda genomslag.

Även den religiösa retoriken (homiletik) verkar vara populär. Kyrkornas fortbildningskurser i predikokunst är efterfrågade. Inom olika discipliner i akademien undersöks fenomenet predikan. Det är inte längre enbart en teologisk och historisk vetenskap. I en av de senaste avhandlingarna analyseras till exempel predikan ur ett estetiskt-filosofiskt perspektiv (Carina Sundberg, *Här är rymlig plats. Predikoteologier i en komplex verklighet*. Diss. Karlstad universitet, 2008).

Sedan millennieskiftet har det också kommit ovanligt många nya svenska läroböcker i homiletik – ett tiotal! Här ska jag uppmärksamma Klas Lindbergs *Konsten att tala så att folk vill lyssna*. Lindberg är präst i Betlehemskyrkan i Stockholm, ansluten till Evangeliska Fosterlandsstiftelsen (EFS), och har en trettioårig erfarenhet som förkunnare.

Hans bok är ett intressant exempel på homiletik som reflekterad praktik. Genom att framställningen innehåller en rad praktiska råd och exempel, lyfts det handfasta hantverket fram. Lindberg vill vara mer mentor än lärare. Merparten av boken är en kortfattad introduktion i klassisk retorik, men perspektivet är hela tiden det som Lindberg uppfattar ”vara praktiskt användbart för den som vill förkunna det kristna budskapet”. Lindbergs tes är den antika retorikens principer och begrepp fortfarande är gångbara därför att ”människan är sig lik och vad som berörde henne för två millennier sedan berör henne i dag” (s. 10).

Framställningen bygger i hög grad på de studier i kommunikation som Lindberg gjort vid Södertörns högskola. Hans lärare i retorik, professor Lennart Hellspång, ger ett utlåtande i baksidestexten, där han lyfter fram ”den djupa humanitet” som präglar talarhandledning och som befriar Lindbergs bok från ”manipulativa knep eller tom teknik”.

### *Bakgrund till uppsvinget*

Varför detta uppsving för praktisk retorik i Sverige? En generell orsak kan vara att vi översvämmas allt mer av information genom nya media. Problemet är numera inte att få tag på information utan att hantera den. En sådan situation gör retoriken praktiskt nyttig för

många fler än de professionella talarna. Eftersom tid dessutom blivit pengar och effektivitet norm, söker många också göra språket effektivt genom kunskaper och färdigheter i praktisk retorik.

Lindberg analyserar inte den vidare kontexten för denna eller andra frågeställningar i boken. Hans kontext är kyrkan, främst Svenska kyrkan och dess lågkyrkliga rörelser. I första kapitlet analyserar han predikans kris, eftersom allt färre kommer till kyrkornas gudstjänster. Krisen beror enligt Lindberg på att predikan förlorat sin centrala betydelse i de reformatoriska kyrkorna. Lyssnarna förväntar sig därför inget från predikan, och nutidens predikningar är ganska svaga när det gäller *movere*, att röra åhörarna till förändring.

Ändå tror Lindberg att predikan har framtiden för sig, men det förutsätter att de som förkunnar blir ”djärvare, tydligare och mer medryckande” (s. 15). För denna upprustning menar författaren att det behövs fördjupade kunskaper och praktiska övningar i retorik. Att det också skulle kunna vara en budskapskris i kyrkan diskuterar inte författaren. Brukar man inte alltid finna sätt att förmedla det som man lever av och för och vill ge vidare? Och visst lyssnar de som verkligen är intresserade av budskapet, även om formen inte är så elegant eller smart?

### *Retorik och homiletik*

Har kyrkan en egen retorisk tradition? Hur förhåller sig kyrkan till den sekulära retoriken? Augustinus och andra teologer i kyrkans historia har ställt denna avgörande fråga. Redan aposteln Paulus undrade över bruket av den antika retoriken, och skrev retoriskt skickligt en kritik av vältalighet (1 Kor. 1:17–2:23, jfr Galaterbrevet).

I regel har den antika retoriken tagits i anspråk som ett redskap i kyrkans utbildning av präster och andra förkunnare, men man har gett den ett speciellt teologiskt perspektiv. Det gäller även flera nutida homiletiska läroböcker. I till exempel Martin Lönnebos mycket använda ”introduktion i kyrkans förkunnelse” finns ett grundläggande pneumatologiskt raster: predikan är helig vishet. Hos Bernice Sundkvist är rastret luthersk tradition, men tolkad som en kreativ syntes mellan en antropologisk och en teocentrisk syn på predikan.

Lindberg ställer inte direkt denna fråga om retoriken. Men flera avsnitt i boken visar att han ser behovet av att komplettera den antika retoriken utifrån predikans väsen och uppgift i den typ av kyrka som han tror på.

Genomgången av den antika retorikens begrepp och regler för offentligt tal upptar de flesta sidorna i Lindbergs bok (85 av 150). Den framställningen är pedagogiskt sett välgjord och har en personlig prägel. Kort och gott: en lättillgänglig introduktion i "talarens plikter", "talarens medel", "retorikens partes", "retorikens stilfigurer" och avslutningsvis en liten lathund med de viktigaste momenten i talförberedelsen. Här vill jag lyfta fram de tre komplement som Lindberg ger till dessa huvudstycken i antik retorik. Det ena gäller lyssnarperspektivet, det andra frågan om trovärdighet, och avslutningsvis finns ett kapitel om 'förkunnartyper'.

### *Tvåvägskommunikation*

Sedan 1980-talet, då K G Hammar skrev sin homiletikbok *Det som hörs* innehåller läroböckerna i ämnet mer eller mindre regelmässigt ett teoretiskt resonemang om predikan som dialog. Även Lindberg lyfter fram lyssnarperspektivet (kap. 3, 10), men det leder inte till någon djupare diskussion om hermeneutik eller språk. Däremot är han medveten om att i kyrkan räcker det inte med retorikens syfte att nå och övertyga lyssnarna. Kristen förkunnelse vill enligt Lindberg skapa ett förvandlande möte *med* Gud och inte bara ett övertygande tal *om* Gud. Om det ska bli möjligt måste talaren också ställa sig frågan om "det som hörs" och inte bara förbereda det som sägs.

Predikan blir i ett sådant perspektiv ett slags förhandling med lyssnarna. Under talhändelsen kan man därför inte bara framföra ett färdigskrivet manus. Lindberg pläderar för en förberedelse som öppnar för att lyssnarna påverkar vad som sägs och hur. Retorikens ideal om *memoria* öppnar enligt Lindberg för dialog.

På det hela taget förenklar Lindberg lyssnarperspektivet till praktiska råd och ett sätt att göra predikan mer effektiv, men när han i slutet av boken refererar människosynen hos filosofer som Michail Bakhtin, Martin Buber och Emmanuel Levinas visar han man kan

se predikan som en interaktiv händelse, något som händer i samspel mellan människor. Jag läser vad han säger om kroppsspråket, lyhördhet och empati utifrån en sådan människosyn. För den som vill fördjupa sig ännu mer i lyssnarperspektivet kring predikan finns skäl att också ta tag i den djupare frågan om auktoritet i vår postmoderna kultur: bibelns, predikantens och lyssnarens auktoritet.

### *Vara trovärdig och uppträda så*

Lindberg skriver också om redskapet – förkunnaren – och vad som krävs av henne eller honom. Den praktiska förberedelsen för en predikan förutsätter enligt Lindberg att förkunnaren lever i ”Ordet och bönen” som en disciplin i sig. Där i det fördolda blir förkunnaren ”ett med sitt budskap” (kap. 4), så att hon eller han i talarstolen kan ”vara sig själv” och ”hitta sitt eget språk”. Originalitet handlar alltså enligt Lindberg om personlig mognad och erfarenhet och är inget medfött.

Om jag försöker sammanfatta Lindbergs resonemang om vad som särskilt krävs av förkunnaren i dag, är det att både *vara trovärdig* och att *uppträda på ett trovärdigt sätt*. Det senare blir man genom att vara förberedd, påläst i ämnet och genom att visa känsla och engagemang. Eller som de gamla grekiska retoriklärarna kanske skulle ha sagt i en recension av denna bok:

– Det går alltså inte att spela tro, men lite skådespeleri i talarstolen skulle vara på sin plats. För att ett tal ska väcka intresse måste man variera tonen, framföra budskapet med inlevelse och i bästa fall memorera manuset.

Två intressanta frågor besvaras tydligt av Lindberg i denna bok:  
– Kan man verkligen lära sig att uppträda trovärdigt? Svar: Ja!  
– Fungerar detta även om man djupt inne inte gör skäl för denna förmedlade trovärdighet? Svar: Nej!

### *Förkunnartyper och församling*

För mig är bokens kapitel om det femfaldiga predikoämbetet som det mest kreativa, kanske skulle man till och med kunna läsa det som en stillsam kyrkokritik (kap. 9). Med utgångspunkt från Efesierbrevet

4:11–12 lyfter Lindberg fram fem olika sätt att fungera på som förkunnare: aposteln (förkunnare i pionjärsituationer), profeten (förkunnare i andlig vägledning), evangelisten (förkunnare i utåtriktad verksamhet), herden (förkunnare i den lokala församlingen), läraren (förkunnare i trons sanningar).

Dessa dynamiska motivkretsar utmanar de ämbetsstrukturer som finns i de flesta kyrkor i dag. Kyrkohistorien är full av exempel på vad vi skulle kunna kalla rörligt predikantskap vid sidan om de fasta predikouppdragen. Lindberg ser fram emot den dag då kyrkan inte bara frågar efter en pastor eller präst utan också anger den särskilda ”förkunnartyp” som söks. Mellan raderna hör jag också att Lindberg hoppas att kyrkan i framtiden på nytt ska ge rum för det han kallar lekmanpredikanter. Kanske är det därför som boken uttryckligen också riktar sig till andra än präster och pastorer. Flera moment i denna bok, till exempel lyssnarperspektivet, banar väg för en uppskattning av informell legitimitet.

Boken slutar med en önskan om att kyrka ska erbjuda miljöer där kallelsen till ”ordets tjänst” kan utvecklas på ett dynamiskt och personligt sätt. Här tangerar Lindberg den ecklesiologiska dimension som ofta är implicit i homiletikböckerna. Vilken slags kyrka förutsätter och skapar den typ av predikantskap som Lindberg tror på? Hur upptäcks och bekräftas i kyrkan de som har gåvan att tala? Lindberg kopplar alltså till sist ihop förkunnaren och församlingen. Om det finns mycket mer att fundera kring.

*Sune Fahlgren*



## Missale

*Mässa enligt 1986 års kyrkohandbok med böner och texter utifrån 2002 års evangeliebok. Gudstjänstordningar, böner och texter för kyrkoåret. Kyrkliga handlingar.*

Utgivet på uppdrag av arbetsgemenskapen Kyrklig Förnyelse av Henrik Glamsjö, Mikael Isacson och Mikael Löwegren. Skellefteå: Artos, 2008. 567 s.  
ISBN 978-91-7580-397-5.

Ett missale, såsom vi lärt känna dem i Svenska kyrkan de senaste 70 åren, är en sammanställning av flera kyrkliga böcker – kyrkohandbok, mässmusik och evangeliebok, var för sig antagna av Svenska kyrkan. Missalet som sådant är en förlagsprodukt, sammanställd för att vara prästens gudstjänstbok. Gleerups röda altarmissale var det första missalet för Svenska kyrkan i modern tid och har sedan dess fått flera efterföljare. Missalet som genre är en intressant företeelse – syftet att underlätta för prästen innebär att de kyrkliga böckerna redigeras och sammanställas i annan ordning än i de antagna böckerna, ibland med uteslutningar eller så att vissa texter placeras i ett appendix. Förutom liturgiska texter innehåller ett missale mer eller mindre detaljerade anvisningar, *rubriker*<sup>1</sup>. Till dessa kan man räkna notskriften som ju är en anvisning för hur de liturgiska texterna kan utföras. Missalet har oftast en annan grafisk form än kyrkohandboken, ofta påkostad och ibland med bilder. Gleerups altarmissale 1942 innehöll ett stort antal bilder och hade en genomförd grafisk form utförd av Erik Abrahamsson. Ett historiskt exempel på bilder är *Canonbilden* i medeltida missalen som utvecklades till en korsfästelsebild ur bönen *Te igitur* anfang.<sup>2</sup> När prästen läste den evkaristiska bönen såg han bilden av den korsfäste. Missalenas bilder kan faktiskt betraktas som en del av texten eftersom den kan samverka med den tryckta texten. Ett missale utgör alltså en edition av antagna texter och anvisningar som presenteras i en särskild grafisk form.

Då 1942 års kyrkohandbok antogs fick Svenska kyrkan en handbok med betydligt fler alternativa texter än tidigare. 1986 års kyrkohandbok medförde ännu fler alternativa texter och alternativa strukturer

---

<sup>1</sup> Av *Ruber* – röd på latin.

<sup>2</sup> Se t.ex. den nyligen utgivna faksimilutgåvan av Skarmissalet.

vilket gör ett missale allt mer komplext. 25 år har gått sedan dess och en översynsgrupp arbetar nu med kyrkohandboken. Under tiden mellan kyrkohandböckerna pågår en liturgisk utveckling

*Svensk mässa 1971*, utgiven av Anders Ekenberg på uppdrag av arbetsgemenskapen Kyrklig Förnyelse, var ett inlägg i den liturgiska debatten under åren av liturgisk försöksverksamhet. Mässordningen hade ett introduktionskapitel och en kommentar, sammanlagt 20 sidor, som introducerade en tillämpad liturgisk teologi. Denna introduktion återkommer i bearbetad version i Noterias *Missale 1977* (en edition av 1976 års gudstjänstordning) och i samma förlags *Missale 1988*. Inledningskapiteln i dessa utgåvor ger en liturgisk-teologisk introduktion till respektive missale; motiveringar till struktur, urval och tillägg. Samtidigt ger dessa förord en bra bild av aktuella liturgiska strömningar inom den högkyrkliga rörelsen i Sverige.<sup>3</sup>

Artos *Missale 2008* står i denna tradition av missaleeditioner där de antagna texterna och melodierna redigerats och kompletterats. Missalet har också ett omfattande introduktionskapitel. Det röda skinnbandet har samma yttermått som föregångaren och har sedan 1988 utökats med 74 sidor vilket gjort boken avsevärt tjockare. Inlagan är tryckt i svart med röda rubriker och beledsagande texter. Bilder saknas helt så när som på ett kors på omslagets framsida. Efter introduktionskapitlet med källhänvisningar kommer *proprium de tempore*-avdelningen med årets sön- och helgdagar (204 sidor). Varje dag har ett uppslag med introduktion – kollektbön – psaltarpsalm – hallelujavers – inledning och avslutning på kyrkans förbön – bön över gåvorna samt bön efter kommunionen. För Juldagarna, Askonsdagen samt Stilla veckan och Påsk finns ordningar för årets gudstjänster under dessa dagar.

Ordning för mässa (154 sidor) är indelad i *Samling – Guds Ord – Måltiden – Sändning*. Utöver kyrkohandbokens beredelse ger Missalet tre ytterligare beredelsealternativ: Kyrielitania, Doperinran samt Litania. I Ordets del anges liksom i föregångaren *Nicenum* som första alternativ. Kyrkoböner saknas i själva mässordningen – inledning och

---

<sup>3</sup> Inledningen till Artos *Missale 2008* finns i pdf-format på [www.akf.se](http://www.akf.se)

avslutning finns för innevarande dag i missalets första del och modeller för kyrkoböner återfinns i ett appendix.

Måltidsdelen inleds med en alternativ placering av Pax som inledning av offertoriet om inte den traditionella placeringen används. Varje prefation i missalet återfinns på ett uppslag och har *Tonus ferialis*-versionen på vänstersidan och *Tonus solemnis* på högersidan. Samtliga 15 evkaristiska böner återfinns efter Sanctus till skillnad från förra utgåvan som placerat de flesta alternativa bönerna i ett appendix. Mässan avslutas med handbokens två alternativ kompletterade med ett förslag på en högtidlig välsignelse.

Efter mässdelen finns en avdelning med böner och texter för helgondagar och andra särskilda tillfällen med en kort introduktion för varje dag och förslag på kollektbön, texter, offertoriebön och bön efter måltiden.

I missalet finns sammanställt ordning för dop, konfirmation, vigsel, begravning och de sjukas smörjelse i samband med mässa med en kort introduktion till varje avdelning. I ett *lectionarium* för vardagsmässor ges texter för Advents- och Jultiden samt Påsktiden med två läsningar och psaltarpsalm för varje dag. För tiden mellan Tjugonedag Knut och Askonsdagen samt Tredjedag Pingst till Advent finns fyra serier med texter i likhet med Evangeliebokens evangelistserier för Stilla veckan och påsk.

Missalet avslutas med välsignelse av adventsljusstake, välsignelse av julkrubba, meddelande av Påskens datum på Trettondedag jul och böner i Sakristian före och efter mässan. På Missalets sista sidor finns anvisningar för att sjunga Kollektbönen, Gammaltestamentlig text/epistel och Evangeliet. Melodier ges också för sjungen Vår Fader, Fader vår och Välsignelsen.

Missalet har en utmärkt grafisk form, det är vackert, men jag saknar kompletterande bilder som i Gleerups missale och senare missalettilllägg. Anvisningarna i den liturgiska delen är något mer omfattande i jämförelse med 1988 års missale, men tynger inte den liturgiska texten. Missalets struktur är funktionell och överensstämmer för övrigt med strukturen i Stockholms stifts katolska missale.

Som framgått har mycket kompletterande material sammanställts i Artos Missale 2008. Källhänvisningarna avslöjar en vid krets av influenser, både tidsmässigt och ekumeniskt. De olika missaleutgåvorna som står i samma tradition som Artos Missale 2008, har alla orsakat livliga diskussioner, men trots hårdnackat motstånd har böckerna påverkat den liturgiska utvecklingen i Svenska kyrkan. Anders Ekenbergs *Svensk mässa* kom under åren av försöksverksamhet och Artos Missale 2008 inför översynen av 1986 års kyrkohandbok. Förorden ger läsaren en tydningsnyckel till dessa missalen. Förutom egenskapen av bruksanvisning, ger utgivarna med introduktionen den teologiska kontext i vilken missalet ska användas och förstås. Samtidigt ger dessa förord en bra bild av aktuella liturgiska strömningar inom den högkyrkliga rörelsen i Sverige. Förutom inledning till den text som ska presenteras kan man läsa introduktionskapitlen som uttryck för liturgiska ideal eller, varför inte, som debattinlägg, uttryck för önskemål om liturgisk reform. En jämförelse med inledningskapitlet i *Svensk mässa* 1971 visar att mindre förskjutningar har skett i liturgisk stil och detaljrikedom, men påfallande mycket bygger på de efterkonciliära liturgiska ideal som liturgikommisionen i arbetsgemenskapen Kyrklig förnyelse presenterade 1971. Den fasta strukturen med stor variationsrikedom inom de olika delarna gäller fortfarande. Då uttrycktes ett önskemål om en ny syn på Kyrkohandboken som ett hjälpmedel för den gudstjänstfirande församlingen i motsats till en stadfast och begränsande ordning.

Ett principiellt problem uppstår naturligtvis när dessa missalen ska användas i en kyrka med ett reglerat gudstjänstliv – hur långt är det möjligt att tänja gränserna och vilka är egentligen gränserna? En sak är säker. Henrik Glamsjö, Mikael Isacson och Mikael Löwegren har med Missale 2008 gjort ett diskussionsinlägg inför handboksöversynen som väckt debatt, något som är nödvändigt inför en ny kyrkohandbok.

*Torbjörn Axner*

Maria Ottensten & Tina Johansson

## Predikan växer fram

Stockholm: Verbum, 2010. 206 sidor. ISBN 978-91-526-3259-8.

Jag bestämde mig för att ge *Predikan växer fram* en chans till efter min första läsning. Även vid andra läsningen hade jag svårt att få grepp om boken. Vad vill författaren förmedla? Att det handlar om processen, hur predikan växer fram inom predikanten i samspel med olika kontextuella fält, det förstår jag. Men hur? Driver författarna någon teori eller någon tes?

Läsaren får följa författarnas väg fram till genomförd predikan. Processen, vägen genom kontexter, är det viktiga för att på så sätt blir predikan ett inlägg i ett pågående samtal. Predikanten äger egentligen aldrig sin predikan. Hon förfogar över orden och framförandet medan vad som hörs och uppfattas av lyssnaren i olika kontexter med olika livssituationer står utanför predikantens kontroll. Att predikan växer fram och lever bland en mångfald av röster är viktigt för författarna inte endast som ett viktigt påpekande utan även som en metod för predikoförberedelsen. I bokens andra kapitel ger författarna ett exempel på ett sådant samtal i form av mailväxling mellan två predikanter. Här bryts och vidareutvecklas tankar, aha-upplevelser och kreativitet som bidrar till processen där predikan växer fram. Metoden att utbyta tankar med andra som predikoförberedelse borde prövas av fler inte minst för att komma bort från, i vart fall i svenskkyrkliga sammanhang, blygheten av att samtala om trons och livets insida. Författarna lyfter även fram tanken på att predikanten tillsammans med en grupp i församlingen kan föra samtal om innehållet i en kommande predikan. Hur den enskilde predikanten än gör är predikandet i någon mening ingen ensamuppgift. Ensam står predikanten i sitt formulerande, men tillsammans med andra som en del av ett samtal som formas genom olika möten under förberedelsen och vid genomförandet: "Vår roll som predikanter är att leva i och ständigt lyssna till rösterna i vår omgivning och våra sammanhang i församlingen" (s. 32). Så sant, så sant.

I god luthersk anda menar författarna att predikanten har till uppgift att "se till att evangeliet når ut och hörs" och "att ge evangeliet

fötter och röst” (s. 21). Men att det skulle ligga utanför predikantens uppgift att ansvara för hur ordet tas emot är att göra det litet väl lätt för sig. Det är riktigt att det är den Helige Ande som skapar tro, det har predikanten inget ansvar för. Däremot är det predikantens ansvar att formulera sig, formulera trostolkningar på ett sådant sätt att hon väcker nyfikenhet och öppnar för fördjupad tros- och livsförståelse. Detta antyder i och för sig författarna på ett annat ställe i boken när man påpekar att prästen genom prästvigningen har fått funktionen att var lojal mot Svenska kyrkan, jag skulle vilja tillägga: och med Kristus och hans världsvida kyrka.

I kapitel tre diskuteras förhållandet mellan predikanten och församlingen. Här lyfts problematiken, eller ska vi säga utmaningen, att predika för människor som kommer till gudstjänsten med olika livsberättelser, olika tankar och känslor och som i gudstjänsten kommer att möta en särskild bibeltext, predikan och liturgi. Diskussionen är viktig då det ofta behöver sägas till predikanter: människor är inte alla lika varandra, människor lever olika liv och människor kommer från olika miljöer. Därför menar författarna att nuets och framtidens kyrka är mångfaldens kyrka där vi har att vänja oss vid att ”vid min sida finns [...] prästkolleger och biskopar som tänker och tror ganska ordentligt annorlunda än jag, och ändå finns vi runt samma bord och samma bröd och vin” (s. 64). Så är det i en postmodern tid. Jag tror att författarna har rätt att vi får vänja oss vid att talet om Gud alltid är preliminärt, för Gud är alltid större, alltid mer. Dock behöver det inte vara en motsats till en kyrka som har ett tydligt budskap. Det finns en risk att vi målar upp ett antingen eller, när vi kanske borde måla Kristus som frälsaren med palettens alla färger. Då kan vi som predikanter vara tydliga med huvuduppgiften för predikan, enligt Luther, att måla Kristus. Sedan är det betraktaren som hör och ser vad predikantens bild säger henne.

Kapitel fyra behandlar språket och hur det fungerar i olika kontexter. Här behandlas även den eviga frågan om personligt och privat i predikan. Gärna personligt men inte privat, utropar författarna, och pekar på hur viktigt det är att värna familjen och sig själv så att inte ambon blir en terapisoffa. Predikans bilder och metaforer kan gärna

vara personliga men inte privata, och hämtade ur våra gemensamma livsberättelser vilka sätts i relation till den stora livsberättelsen.

I kapitel fem diskuteras predikans kommunikation och några av retorikens figurer vilka kan hjälpa predikanten att skapa upplevelse-baserade predikningar. Som en följd av tanken på upplevelsebaserade predikningar följer i kapitel sex beskrivningen av hur man kan använda strukturen av ett filmmanus för att skapa en predikan i berättelsens form. Även några klassiska predikomodeller och teorier presenteras. Ett eget kapitel ägnas åt beredelseorden och åt synd och förlåtelse eller snarare befrielse. Författarna gör en sammanblandning av synd och ofullkomlighet, något som även är vanligt i prästers förkunnelse. Att vara ofullkomlig, att inte riktigt lyckas, att uppleva känslan av att inte duga är inte synd, möjligen är det känslan av skuld. Att hjälpa människor att skilja mellan äkta synd, äkta skuld och upplevelsen av skuld eller upplevelsen av ofullkomlighet är en viktig befrielseprocess i förkunnelsen.

Sista kapitlet handlar om tal vid kyrkliga handlingar och om att förmedla evangelium i speciella livssituationer. Några ord måste sägas om formalia. Tyvärr finns inte tjugotalet referenser med i bibliografin, här saknas exempelvis Bo Larssons böcker som det ofta hänvisas till liksom Göran Häggs *Praktisk retorik*, för att bara nämna några.

Driver då författarna någon teori eller någon tes? Den underliggande tesen är att predikan föds i samtalet och därför är predikan en replik i ett ständigt pågående samtal. Den tesen drivs konsekvent.

”Predikan växer fram” är en annorlunda homiletisk lärobok, snarare en tänkebok, en inspirations- och reflektionsbok. Sådana behövs som inspiration för såväl nybörjaren som för den erfarne predikanten. Som komplement till tyngre homiletiska teoretiska läroböcker fyller den väl sin plats, inte minst som reflektion hur jag som predikant relaterar till omvärlden, mina lyssnare och samtalspartners, den lilla berättelsens plats i den stora berättelsen. Om däremot Ottenstens och Johanssons bok blir den enda läroboken som används vid prästutbildningen får kandidaten mycket välling och lite fast föda för sin gärning.

*Jan-Olof Aggedal*

Christer Pahlmblad (red.)

## Skaramissalet

*Studier, edition, översättning och faksimil av handskriften i Skara stifts- och landsbibliotek.*

Skara stiftshistoriska sällsks skriftserie 27; Acta Bibliothecae Scarensis 11. Skara: Stiftelsen för utgivande av Skaramissalet; Stifts- och landsbiblioteket i Skara, 2006. 332 s. + [116] pl.-s. i färg. ISBN 91-975873-2-X (inb).

Skaramissalet, vanligen räknat som Sveriges äldsta bok, är en utomordentligt viktig källa för kunskapen om vårt lands äldsta kristna tid. Som många vet utkom det i en ny och kommenterad faksimilutgåva 2006, producerad av Skara stiftshistoriska sällskap under ledning av den outtröttlige Johnny Hagberg. Det är en mycket tilltalande utgåva, med latinsk edition, svensk översättning och kommentarer i form av bidrag av olika författare. Redaktören, teol. dr Christer Pahlmblad, har gjort ett förnämligt arbete med utgivningen av denna intressanta bok.

Av missalet, som dateras till omkring 1150, är bara 44 blad bevarade. Omkring 1300 bands de samman i två volymer med träband. Det ena kan dendrokronologiskt dateras till 1264–1300. Båda förvaras nu i Skara stifts- och landsbibliotek.

Missalet påminner oss om Västergötlands roll som infallsport för den kristna missionen i det blivande Sverige. Härom året återfann man här Sveriges äldsta stenkyrka (från omkring 1050) strax intill klostret i Varnhem, och gravar i trakten ger vid handen att det har funnits kristet inflytande här redan på 800-talet. På 1100-talet fanns det redan en blomstrande kristen kultur. Biskop Adalvard den yngre (d. ca 1064) finns omtalad i äldre Västgötalagen som kyrkobyggare i Skara, och hans grav återfanns 1948 i domkyrkans romanska krypta.

Till utgåvan bidrar en hel expertpanel som på olika vis belyser Skaramissalet och dess miljö: Ragnar Sigsjö, Arne Sträng, Gunilla Björkvall, Thomas Rydén, Ann-Marie Nilsson, Sven-Erik Pernler och Elisabet Göransson. Vi får här vida utblickar över 1100-talets bokväsen, liturgi, ikonografi och helgonkult som är väl värda att läsas för sin egen skull. Tyvärr inbjuder inte bokens tyngd till några trivsamma läsestunder, men det motståndet är väl värt att övervinna.



Först och främst är alla överens om att boken inte har tillkommit i Sverige. Det kan inte rimligtvis ha funnits ett skriptorium i Skara vid denna tid som kunde ha producerat en så omfattande bok av denna kvalitet. De flesta tycks anta att missalet har använts i Skara domkyrka, men detta är långt ifrån bevisat, något som Sven-Erik Pernler påpekat för mig. Redan på 1200-talet har det bundits in i två separata volymer, något som gjort missalet liturgiskt oanvändbart. Men måste det ha skett i Skara? Kanske var det i detta skick som boken hamnade här, vilket då måste ha skett tidigast i slutet av 1200-talet, det vill säga på Brynolf Algotssons tid. För skriptoriet – som då var i full gång – kan ett visserligen ofullständigt men praktfullt missale med bilder, dekorationer och skrift ha varit värdefullt som exempel och inspirationskälla.

Dess proveniens blir då nästa huvudfråga. De olika författarna framför sina teorier utan några försök till sammanjämkning, och det inbjuder läsaren till att själv försöka ta ställning till de många problemen. Jämförelser med annat samtida material leder oss till Nordfrankrike, särskilt till klostren Saint-Amand och Tournai – bland annat finner man stora likheter i dekorativa ramverk och anfanger – men andra drag för snarare tanken till Winchester. Det finns dock avvikelser från bådadera som tyder på en tillkomst längre norrut, det vill säga i Norge. Detta stöds också av Thomas Rydén's iakttagelse att bilderna, särskilt korsfästelsen och Kristus i majestät, har likheter med norsk 1100-talskonst. En svaghet är att det inte finns något norskt bokmåleri bevarat från denna tid, och Rydén stöder sig därför på annan bildkonst.

Missalets fragmentariska tillstånd innebär att de enda bevarade helgonnamnen i texten står i *Communicantes* och *Nobis quoque peccatoribus*, det vill säga delar av kanonbönen. Där finner vi bland annat namnen Vedastus, Amandus och Swithun. De båda första leder oss till Nordfrankrike, men Swithun för oss till Winchester, där han var biskop och blev domkyrkans skyddspatron. Gunilla Björkvalls noggranna undersökning visar att skriften har engelska drag men inte tycks vara tillkommen i England. Däremot finns det ett tiotal korrigeringar, gjorda med en rätt konservativ anglosaxisk skrift.

Hur kan nu dessa motsägande uppgifter förenas? Här kan den icke-initierade bara komma med egna reflexioner. Missalet kan ha haft en förlaga där franska och engelska traditioner redan hade kombinerats, och detta för oss till Norge, närmare bestämt till klostret Munkeliv i Bergen, grundat i början av 1100-talet. Norge hade sina främsta kyrkliga kontakter med England, och S:t Swithun hade här en särskild betydelse. Stavanger hade omkring 1120 tagit emot en Swithunrelik och kanske sin förste biskop från Winchester (påpekat av Sven-Erik Pernler). Det betyder inte att förlagan nödvändigtvis måste ha varit engelsk, för namnet Swithun kan ha förts in i handskriften vid kopieringen. Mest förbryllande är de anglosaxiska korrigeringsarna, som tycks rätt ålderdomliga. Har det suttit någon gammal engelsk munk i Bergen och rättat till texten? Vi hamnar här i gissningar, och någon definitiv lösning är inte inom synhåll.

Men alla dessa frågetecken ökar bara vårt intresse för Skaramissalet. Den vackra utgåvan ger oss utblickar mot Norge, mot kontinenten och mot England och påminner oss om vilket vidsträckt internationellt sammanhang som Sverige blev en del av när landet kristnades.

*Per Beskow*

Christer Pahlmblad & Sven-Åke Selander (red.)

Svensk påskpredikan genom tiderna.

Skellefteå: Artos, 2010. 415 s. ISBN 978-91-7580-434-7.

År 2001 publicerades verket *Luthersk påskpredikan i Norden* i två volymer som ett resultat av projektet *Luthersk predikan i nordisk evangelisk kristenhet*, ett av nitton delprojekt inom ramen för programmet *Norden och Europa*, finansierat av Nordiska ministerrådet. Arbetet ger en överblick av hur man i de nordiska länderna predikat över påskevangeliet från reformationen fram till modern tid. År 2010 utkom på Artos förlag ett utdrag ur detta större arbete med titeln *Svensk påskpredikan genom tiderna*. Avsikten är att i ett mindre format göra det svenska (och finska) materialet mer lättillgängligt, och ambitionen är att boken ”skall kunna vara till nytta i den teologiska undervisningen och inspirera till fortsatt forskning i svensk och nordisk predikotradition”

(s. 6). Boken innehåller sex kapitel; av dessa ingick samtliga utom ett i den ursprungliga publikationen. För att fördjupa det historiska perspektivet har urvalet utvidgats med en uppsats om medeltidens predikan. På samma sätt som i ursprungsprojektet ligger tyngdpunkten på de evangelisk lutherska folkkyrkorna, men härutöver behandlas även såväl den förreformatoriska predikan som representanter för den frikyrkliga förkunnelsen. Boken innehåller följande, huvudsakligen kronologiskt ordnade, kapitel: "Svensk senmedeltida påskpredikan: tre exempel" (Stephan Borgehammar), "Fyra reformationstida påskpredikningar" (Christer Pahlmblad), "Svensk påskpredikan i ortodoxi, pietism och herrnhutism" (Sven-Åke Selander), "Påskpredikan i Finland" (Jyrki Knuutila), "Svensk påskpredikan under 1800- och 1900-talen" (Oloph Bexell) och "Påskpredikan hos Paul Waldenström och Lewi Pethrus" (Sune Fahlgren).

Gemensamt för de olika bidragen är att de tecknar en allmän kyrkohistorisk bakgrund och sedan baserar sina iakttagelser på närstudium av ett antal utvalda predikningar. Sammantaget analyseras ett knappt femtiotal predikningar. Av naturliga skäl är materialets karaktär av olika beskaffenhet när det gäller möjligheten att dra slutsatser om den faktiskt framförda förkunnelsen. Många av de talrika postillorna tillkomna under den äldsta perioden var avsedda för den enskilda andakten, medan andra skulle fungera som underlag för församlingspredikan. De författare som behandlar dessa sekler (Borgehammar och Pahlmblad) resonerar förnuftigt om dessa källkritiska förutsättningar. I andra fall är bristen på undersökningsmaterial ett problem. Detta gäller särskilt kapitlet om Finland, där Knuutila gång på gång tvingas konstatera att påskdagspredikningar är utomordentligt sällsynta under 1500- och 1600-talen, naturligtvis som en följd av att så få predikningar över huvud taget finns bevarade från denna period. Författaren försöker ändå genom andra källor nå fram till hur det kunde ha predikats på påsken, resonemang som ibland kan bli något ansträngda. Knuutila menar sig således kunna uttala sig om hur Aeschillus Olai Peträus "inleder sin påskpredikan" (s. 177) bara några rader efter att han slagit fast att det inte finns någon enda påskpredikan bevarad av Åbiskopens hand. Annars är genomgången

utmärkt, och särskilt intressant är det att ta del av de i vårt land föga kända finskspråkiga postillorna från Ericus Eri (1621) och framåt.

I vissa kapitel analyseras ett mindre antal predikningar väldigt utförligt, medan andra bidrag behandlar ett betydligt större antal fastän mer kortfattat. Några författare (mest medvetet Selander) tillämpar metoden att parallellställa texter från två olika predikanter. Sådana komparativa analyser är särskilt användbara för att belysa utvecklingslinjer i predikans historia.

Den evolutionära aspekten är genomgående och samtliga bidrag innehåller reflektioner över relationen till det som kallas det lutherska predikoprogrammet. Detta även hos Borgehammar som ser såväl likheter som skillnader i jämförelse med reformationstiden. Han lyfter fram den totala frånvaron av så kallad gärningslära i sitt material. Det är ju annars en spridd uppfattning att förtjänandet av Guds nåd i den förreformatoriska predikan var avhängigt av vissa fromhetsgärningar. Tvärtom är det så att ”frälsningen helt och hållet kommer an på Guds nåd” (s. 32). En skillnad mot den tid som skulle komma kan ses i den så kallade Björkvikspostillans betoning av bättringens snarare än trons, som senare, centrala betydelse för rättfärdiggörelsen. Predikningarnas förankring i den nordiska påsktiden visar sig bland annat i talrika anspelningar på ”ljuset och den spirande grönskan”, men detta blir samtidigt ett exempel på nådens närvaro i allt skapat, ett typiskt medeltida drag. Även Pahlmblad konstaterar en viss kontinuitet över trosskiftesgränsen. Detta gäller särskilt utläggningen av evangeliets ”enfaldiga mening”, till exempel hos Olaus Petri, som knyter an till medeltida traditioner.

I flera av bidragen struktureras framställningen kring några av reformationens centrala begrepp, som text, lärdom, trostolkning, trostillämpning eller katekes. Så även i de fall där dessa kategorier inte kommer till tydligt uttryck i de analyserade texterna. Detta ”analys-schema” visar tydligt på den genomgående lutherska referensramen men kan någon gång upplevas som besvärande då sådana fasta kategorier kan skymma sikten för mer impressionistiskt gjorda iakttagelser. Selander och Bexell framstår som de mest självständiga i detta avseende och rör sig hela tiden självklart bland centrala teologiska

kategorier som nåd, försoning och sakrament eller retoriska frågeställningar som till exempel känslo- eller förnuftsappell.

De traditionella indelningarna i ortodoxi, pietism, upplysning m.m. bildar en självklar ram för bokens uppläggning. Kategorierna ses emellertid inte som självklara utan diskuteras och problematiseras. Selander gör här en betydande insats i det att han lyfter fram svårigheterna i att sortera in predikanterna i sådana fack. Visst ligger det en realitet i gränsdragningarna och huvudlinjerna står nog klara, men det som förenar över seklerna är ibland nog så påfallande som det som skiljer. Trots att 1900-talets predikan har så många skilda ansikten lyckas Bexell på ett imponerande sätt teckna konturerna av en progression.

En sådan allmän utveckling, framdriven av reaktioner och motreaktioner, har fört den lutherska predikan fram till vad den är idag. Vägen har gått via inriktningar som närmast är varandras motsatser som till exempel högkyrklig mobilisering och frikyrklig frälsningsteologi, den senare så förtjänstfullt behandlad av Fahlgren. Det är naturligtvis omöjligt att uttala sig om hur framtiden ser ut men boken innehåller enskilda iakttagelser som kanske kan vara symptomatiska. När Harald Hallén inte längre tror att Jesus kroppsligen uppstått från de döda (s. 265 ff.) eller när Martin Lönnebos predikan inte längre har funktionen av textutläggning utan i stället närmar sig det personliga samtalet (s. 308 ff.), kan detta ses som möjliga exempel på sådant som ligger i tiden och därför kan leva vidare.

*Svensk påskpredikan genom tiderna* är en utmärkt bok eftersom den tillåter oss att resonera om sådana ting. Det hänger bland annat samman med valet av undersökningsmaterial. Genom att påskan har en så central ställning i den kristna tron tillåter materialet generaliseringar som går utanför berättelsen om Jesu uppståndelse. Eller som det uttrycks i inledningen till *Luthersk påskpredikan i Norden* (del 1, s. 5): "Påskdagspredikningar kan därför förutsättas ge en god inblick i hur man i de evangelisk-lutherska folkkyrkorna i Norden tolkat och utlagt det kristna påskbudskapet och därmed gett uttryck åt vad man betraktat som centralt i kristen tro." Detta gör att *Svensk påskpredikan genom tiderna* i viss utsträckning kan läsas som en svensk prediko-

historia. Att Yngve Brilioths standardverk *Predikans historia* (1945, 2:a uppl. 1962) är en självklar utgångspunkt för i stort sett samtliga författare vittnar inte bara om detta arbetes stora betydelse utan innebär samtidigt en påminnelse om behovet av en uppföljare. En sådan uttalad ambition har varken *Luthersk påskpredikan i Norden* eller *Svensk påskpredikan genom tiderna*, men faktum är att mycket av grunderna till en sådan större ansats nu har lagts.

Artiklarna är genomgående välskrivna och framställningen lätt att följa. Någon enstaka gång stannar man upp inför en alltför inomvetenskaplig terminologi som får en att tänka på den store Paul Waldenström som, enligt Fahlgrens analys (s. 368), ibland resonerar "som om läsarna vore teologie professorer". Boken innehåller tyvärr något fler korrekturfel än vad man vant sig vid i andra böcker utgivna av Artos. Vidare, om det finns läsare som har problem att förstå skillnaden mellan ortodoxi och pietism blir det inte lättare av att dessa begrepp blandas ihop i en kapitelrubrik (s. 194).

Men sådant är egentligen mest randanmärkningar. Det bestående intrycket är att boken utgör ett viktigt och mycket välkommet bidrag till vår kunskap om den svenska predikohistorien. Samtliga bidrag innehåller många tankeväckande iakttagelser som säkert kan intressera många också utanför teologernas krets.

*Roger Andersson*

## Pilgrimens tidegård

Inledning, sammanställning och textbearbetning av Tomas Wettermark. Pilgrimscentrum i Vadstena, Peregrinus skriftserie 6. [Ny utg.] Skellefteå: Artos & Norma, 2010. 304 s. ISBN 978-91-7580-461-3.

Pilgrimsrörelsen, ekumeniskt inspirerad och inriktad, utgör ett markant växande inslag i Svenska kyrkans andliga liv. Ett av dess centra ligger i Vadstena. Föreståndaren där, Tomas Wettermark, har sammanställt och redigerat en andaktsbok som kan ge även personer utanför rörelsen en värdefull inblick i det andaktsliv som utövas där. Boken har fått titeln "Pilgrimens tidegård" trots att dess tidegårdsmaterial upptar enbart bokens första halva; utgivaren har därmed säkert

velat poängtera att tidegården utgör ett grundläggande inslag i pilgrimens böneliv. För mig som nästan hela livet varit verksam inom den svenskkyrkliga tidegårdsrörelsen känns detta mycket glädjande. Inga fullständigt utskrivna tideböner meddelas utan enbart ordinariet till fyra dagliga tideböner följt av ett brett urval av psaltarpsalmer och andra bibliska sånger. Psalmtexterna återges normalt enligt lydelsen i Bibel 2000, dock med ett egendomligt undantag: completoriets responsorium, ett psaltar-ord som Jesus enligt Nya testamentet citerade på korset, återges enligt den version som på 1920-talet skapades av Knut Peters i anslutning till den då nyutkomna kyrkobibeln från 1917. Den innehåller ett par helt föråldrade ord: ”befaller” (med betydelsen ”överlämnar”) och ”förlossar”, dessutom det tunga tilltalet ”Herre Gud” som saknar stöd i både 1917 och 2000 års översättningar och som strider mot bönens intima karaktär. I *Den svenska tidegården* 2000 lyder responsoriet: ”Gud, i dina händer lämnar jag min ande. Du befriar mig, Herre, du sanne Gud” – i nära anslutning till Bibel 2000.

Bokens därpå följande 78 sidor utgörs av ”Bibeln i urval” – en god pedagogisk idé med tanke på människor som vill lära känna biblisk kristen tro men inte vet i vilken ända de ska börja – inte alls ovanligt är att sökande människor som velat lära känna Bibeln har startat med Första Mosebok men snart frustrerade givit upp. Ett sådant urval har alltid sina risker, men bättre ta risken än att inget alls göra för att försöka hjälpa människor fram till en god bibelkunskap.

Resten av boken innehåller stoff som är direkt anpassat till pilgrimsfromheten. Ett avsnitt ”Meditationer” (30 s.) ger material för pilgrimens enskilda andakt. Här har jag särskilt fäst mig vid presentationen av ”Frälsarkransen”, den pärlkrans med böneämnen som sammanställts av förre Linköpingsbiskopen Martin Lönnebo. Här har Birgit Grefbäck givit utmärkt pedagogisk hjälp genom att vid varje pärla formulera ett eget väl genomtänkt förslag till bön. Sist ett avsnitt (25 s.) med mässordningar och gemensamma böner att användas under själva pilgrimsvandringen.

Utgivaren Thomas Wettermark har skrivit en väl genomtänkt förklarande inledning till boken. Nyligen avgångne Linköpings-

biskopen Martin Lind har skrivit ett förord. En väl planerad och genomtänkt bok som säkert kan locka fler människor att ansluta sig till pilgrimsrörelsen men som kan ge god behållning även för andra läsare.

*Ragnar Holte*

Per Anders Sandgren

**Inkorporerad**

*Om vår kallelse till medarbetarskap i kyrkan.*

Skellefteå: Artos & Norma, 2009. 286 s. ISBN 978-91-7580-439-2.

Boken är skriven inför det möte biskop Lennart Koskinen i Visby kallade till 2009. Till detta möte var alla stiftets medarbetare inbjudna. Boken är därför inte en traditionell prästmötesavhandling utan har en betydligt mer omfattande målgrupp. Om det är p.g.a. den breda målgruppen eller av andra skäl som författaren väljer att skriva den ”med en struktur av vetenskapligt uppsatsskrivande” men ”inte med vetenskapliga ambitioner i varje detalj”, går inte att utröna. Recensionen utgår dock från dessa förutsättningar.

Boken inleds med att beskriva den arbetsmiljöproblematik som finns i Svenska kyrkan. Att Svenska kyrkan på många sätt har stora arbetsmiljöproblem är enligt författaren värre än när andra organisationer har det eftersom kyrkan och den kristna tron ska visa på befrielse, fred och försoning. Arbetsmiljöproblematiken äventyrar hela den kristna trons trovärdighet menar författaren. Jag tänker att kyrkan finns i en viss tid i ett visst samhälle och där verkar människor från samma tid. De problem och svårigheter som finns på andra arbetsplatser blir då helt följdriktigt även kyrkans. Detta äventyrar inte trovärdigheten, men om det vore möjligt skulle lösningen på problemen kunna präglas av det som är ett av den kristna trons kännetecken nämligen försoning. Det är långt ifrån alltid fallet.

En av bokens stora förtjänster är att den sätter fingret på några frågor som Svenska kyrkan behöver arbeta med och också finna ett gemensamt svar på. Frågorna som kräver svar är vad är det att vara kyrka och vad är kyrkans uppgift? I bokens ges olika förslag till svar



och dessutom relateras detta till medarbetarskapet och ledarskapet i Svenska kyrkan.

De konflikter och den dåliga arbetsmiljön som finns i Svenska kyrkan orsakas, enligt boken, av att det inte finns en gemensam förståelse av kyrkans väsen och uppgift. Författaren vill råda bot på detta. För att kunna besvara frågan om kyrkans väsen tas utgångspunkt i Nya testamentet med början i det utvalda Gudsfolket vidare till en delaktighet genom dopet och nattvarden i Kristi kropp, inkorporerad. "Vid varje nattvardsfirande (eukaristi) i Svenska kyrkan, om den firas enligt handboken, understryks tanken på församlingen som Kristi kropp" (s. 50). Författaren går också vidare med att besvara frågan om kyrkans uppgift. Han skriver att den uppgift som var Kristi uppgift också är kyrkans. Kallelsen och sändningen är knuten till dopet. "Att denna sändning och rustning för uppdraget på individplanet sker i dopet går nog en del dopfamiljer förbi. Det blir inte mindre sant för det: i dopet kallas, utrustas och sänds vi av honom som är sänd för att vara i Faderns medarbetare" står det i boken på sidan 57. I beskrivningen av uppdraget relateras till Kyrkoordningen, där författaren reser några frågetecken kring KO:s sätt att definiera församlingens uppgift, men dock konstaterar att det är ett möjligt sätt att beskriva församlingens uppgift.

Efter det att frågorna kring kyrkans väsen och dess uppgift har utlagts går författaren vidare till att bearbeta medarbetarens relation till kyrkans uppgift. Här finns en ambivalens som går som en röd tråd igenom boken. Det konstateras att uppdragsgivaren och uppgiften är två olika storheter. Uppdragsgivaren är detsamma som arbetsgivaren när det handlar om anställda, men här väljs istället ordet uppdragsgivaren eftersom medarbetare omfattar såväl anställda som icke-anställda. Det är enligt författaren inte uppdragsgivaren som definierar uppgiften utan det är den enskilde medarbetarens skyldighet att definiera uppgiften. Han skriver: "Varje medarbetare har att bedöma och pröva de initiativ som tas i en verksamhet utifrån erfarenheten och kännedomen om idén. Den kyrkliche medarbetarens erfarenhet av Gud och förståelse av Guds avsikt med församlingens arbete, utgör grunden för en ständigt pågående bedömningsprocess

av bland annat församlingens uttrycksformer” (s. 169). Här finns en stor risk att möjligheten för varje medarbetare att själv få definiera sitt uppdrag och sedan relatera detta till sin uppdragsgivare kan leda till konflikter. Samtidigt lyfter författaren gång på gång vikten av den gemensamma förståelsen av uppdraget. Här finns en dragkamp mellan dessa två synsätt. Den gemensamma förståelsen av uppdraget som på ett föredömligt sätt poängteras i boken får sig en törn när det är upp till var och en att definiera uppdraget och pröva det mot församlingens verksamhet, samtidigt som alla är delar av Kristi kropp och har samma värde och tolkningsmöjligheter.

Genom flera kapitel brottas författaren med medarbetarens personliga relation till uppgiften. Han skriver: ”Som en del i en organisation behöver man inte ha en personlig övertygelse om idéns eller målens förträfflighet för att anses kompetent. En personlig övertygelse underlättar för medarbetaren men är inte nödvändig” (s. 111). Först bryter han detta mot ett citat av biskop Lennart Koskinen där biskopen poängterar att idéerna behöver införlivas med personen och att de utvecklas till en djup förståelse som blir den verklighetsuppfattning utifrån vilken personen tänker och handlar (s. 113). Författaren problematiserar denna fråga, som på många sätt är en viktig faktor i den arbetsmiljöproblematik som finns inom Svenska kyrkan. Han skriver på sidan 146: ”Å andra sidan måste man fråga sig vad det får för konsekvenser ifall många av medarbetarna inte delar de meningsbärande uttrycken, riterna, myterna och symbolerna i någon större utsträckning.”

Lärandet som en process framhålls genom boken på en rad fruktbara sätt. Lärsammanhanget är av utomordentlig vikt för att kunskapen ska bli integrerad med individen. Det finns en slagsida i boken till att allt väsentligt lärandet sker till stor del genom erfarenhetsutbyte och gemensamt lärande. På flera ställen framställs sakkunskap och teoretisk kunskap som något mindre värdefullt än det gemensamma lärandet. Det är olyckligt eftersom dessa, som jag ser det, inte är motpolar utan komplementära.

Bokens absoluta största styrka är avsnitten om ledarskap. Här visar författaren en stor insikt i ledarskapslitteratur rent generellt.

Dessutom görs en transformation av denna kunskap och han låter en form av ledarskap speciellt skapat för kyrkliga ledare växa fram. Utgångspunkten, även för ledarskapet är medarbetarskapet, att vara inkorporerad i Kristus. I den här modellen visar författaren på det kyrkliga ledarskapet som ett annorlunda ledarskap, där ledaren är de andras tjänare. I boken byggs en modell för kyrkligt ledarskap upp där ledaren är formgivare, pedagog och tjänande förvaltare.

I ett av de sista kapitlen i boken problematiseras begreppet medarbetarskap med hänsyn till frivilligarbetet inom Svenska kyrkan. Författaren menar att det idag finns ett synsätt där de anställda ses som ”kyrkan” och de frivilliga som ett komplement som ”hjälp till” (s. 226). Det är lätt att det blir en vi-och-dom-kultur som enligt författaren bidrar till svårigheterna inom Svenska kyrkan och som inte heller är trovärdig i förhållande till kyrkans väsen eller dess uppgift. Medarbetaren, anställd eller icke-anställd, är inkorporerad i Kristi kropp och tillhör samma enhet. Medarbetarskapet, som gäller alla, utgår ”från kallelsten i dopet att älska och att ta emot Guds goda för att ge det vidare” (s. 233).

*Ingegerd Sjölin*

Göran Tagesson m.fl. (red.)

Fokus Vreta kloster

*17 nya rön om Sveriges äldsta kloster.*

Riksantikvarieämbetet, Arkeologiska undersökningar, skrifter 77. The Museum of National Antiquities, Stockholm, Studies 14. Stockholm: Statens historiska museum, 2010. 386 s. ISBN 978-91-89176-39-3.

Föreliggande volym är en gedigen antologi som baserats på föredrag hållna på två seminarier under 2007 och 2008 i regi av Riksantikvarieämbetet, Historiska museet och Föreningen klosterliv i Vreta. Den har en bred ansats och inkluderar i författarskaran kvalificerade forskare inom flera akademiska fält, som inom kristendomens historia, historia, arkeologi, argrarhistoria, kulturgeografi, numismatik och konstvetenskap.

I underrubriken talas det om 17 nya rön, som blir till 17 nya per-

spektiv i inledningen, men volymen har två huvudavdelningar – ”Före nunnorna” och ”Nunnornas tid” – med sexton kapitel. Det sjuttonde ”rönet” eller ”perspektivet” är vad jag förstår Tore Nybergs inledande kapitel, ”Fokus Vreta kloster”, som emellertid främst kan betraktas som en diskuterande sammanfattning eller översikt – möjligen syntes – av bokens övriga kapitelinnehåll.

Den omfattande volymen inkluderar diskussioner om sammansättningen av och tidpunkten för den första komuniteten i Vreta, de ”tidigkristna gravmonumenten” i området, byggnadsmaterial och kalkstensbrott, det märkliga arkeologiska fynd som innefattar två korta trappor och ett mittenparti som haft rinnande vatten och som enligt en tolkning möjligen kan ha fungerat som en dopanläggning, godsbestands- och attuningsforskning som pekar mot en tidig komunitet av benediktiner, gåvor till klostret, klostret som monetär arena, kyrkan som gravplats, klosterträdgårdar, en kulturhistorisk tolkning av funna medicinska föremål (pincetter, återlättningsjärn, en kirurgisk hake m.m.), en beskrivning av klostrets sista period, det vill säga efter reformationens intåg på den svenska scenen, och mycket annat.

Föredömligt är att det till vart och ett av volymens kapitel – förutom till inledningen – presenteras ett engelskspråkigt abstract, vilket möjliggör en snabb överblick av kapitlens huvudsakliga argument. Dessa är nu placerade direkt under respektive kapitelns huvudrubrik men hade möjligen haft en stilistiskt bättre placering vid respektive kapitelns slut.

När det gäller innehållsmässiga detaljer är det naturligtvis intressant att den genealogiska forskningen visat att den furstliga Helena som tidigt inträtt i klostret inte längre anses vara Inge d.ä.:s drottning utan Sverker den yngres dotter – tidigare gift eller trolodad med den mördade danske kung Knut Magnusson, och syster med Ingegärd, som fungerade som priorinna i Vreta kloster i flera decennier – vilket förskjuter inträdet i klostergemenskapen med ett sekel, från åren efter 1110 till omkring år 1200, och därmed underminerar det tidigare ofta anförda argumentet att komuniteten i Vreta redan från början måste varit en kvinnlig sådan. Professor Bertil Nilsson belyser denna sak vidare i sitt kapitel ”Det tidigaste klostret i Vreta” (som tidigare

varit publicerat i *Kyrkohistorisk årsskrift* 2008). Han presenterar uppfattningar som anförts om den äldsta kommuniteten i Vreta, allt från Nils Ahnlunds tidiga och långlivade ställningstagande för en äldsta kvinnlig kommunitet fram till det egna, där en tidig manlig kommunitet – om än benämnd ”kloster” – från runt år 1100 betraktas som betydligt mer sannolik. Likväl framträdde Vreta, som Nilsson påpekar, något senare som Sveriges äldsta kvinnliga kloster, och då från sin start som ett cisterciensiskt sådant – senast ett par årtionden efter det att de första manliga etablerats i Alvastra och Nydala. Men samtidigt bör man beakta att om nunnorna vid det nystartade klostret år 1162 väl levde enligt cisterciensisk regel blev inte kvinnliga ”cisterciensklöster” accepterade av cisterciensorden förrän in på 1200-talet, något som Brian Patrick McGuire påpekar i sitt kapitel om Vretas nunnor i europeiskt perspektiv.

En fråga som aktualiseras i Nilssons artikel är den om kyrkan i Vreta inledningsvis fungerat som biskopskyrka. Det är en uppfattning som Nilsson anser vara rimlig. Men säkert tycks vara att man inte med någon säkerhet kan sluta sig till denna tanke och därmed inte heller till uppfattningen att det måste ha skett en flytt av biskopssätet till Linköping och i så fall innan den så kallade Florenslistan nedtecknades – vilket sannolikt skedde 1103/1104. I detta tidiga dokument anges nämligen Linköping vara biskopssäte. Att det kan ha funnits två olika säten under en kort tid är knappast troligt, även om två sådana existerat geografiskt mycket nära varandra på andra orter, exempelvis i Dalby och Lund, men av skäl som inte tycks vara relevanta i fallet Vreta.

Ett annat exempel på att tidigare uppfattningar omkullkastats är Cecilia Ljungs kapitel ”Vreta klostrets tidigkristna gravmonument”. (Denna typ av gravmonument benämns även ”eskilstunakistor”.) Det gäller Sigurd Curmans uppfattning om att Vreta utgjort spridningscentrum för tidigkristna gravmonument i Östergötland. Nu konstaterar Ljung att de monument som återfunnits i Vreta av stilskäl istället kan ses som tillhörande slutfasen för denna typ av monument och därmed tillkom på slutet av 1000-talet, i tiden nära Inge d.ä. och drottning Helenas donation till en klostergemenskap och de gravar

som återfinns inne i kyrkans stenkilska gravkor, även Inges och Helenas egna. En kontinuitet av elitära begravningar i Vreta från sent 1000-tal och in på 1100-talet kan därmed anses belagd.

Många andra såväl äldre som nyare problemställningar belyses sakligt och nya rön presenteras på ett oftast mycket intresseväckande sätt. Nya pusselbitar har härmed lagts till den bild som skall föreställa Vreta klostrets medeltida historia, även om perspektiven i några artiklar ibland är mycket vidare och Vreta lika mycket är en utgångspunkt som fokuspunkt. Bilden är hur som helst tydligare än tidigare. Det gäller även alla oklarheter som ytterligare behöver belysas. Och de är många. Bristen på källmaterial gör sig ständigt påmind. Många antaganden förblir just därför endast antaganden. Ibland pekar de i helt olika riktningar vilket gör att grader av sannolikhet både kontinuerligt och sammantaget måste prövas av såväl den enskilde läsaren av volymen som av den samlade läsekretsen, inklusive de bidragande forskarna. Uppfriskande är att olikheter i tolkningar inte undanskymas.

I den inledande texten anger Tagesson och Regner, med tydlig medvetenhet om problemkomplex vad gäller bristande källmaterial och divergerande tolkningar, att volymen skall ses som ett avstamp och inte som en slutprodukt. Volymen är hur som helst ett mycket välkommet tillskott på den växande svenska arenan av böcker om medeltida kloster och klostermiljöer, inte minst genom dess breda vetenskapliga anslag.

*Kjell O. Lejon*

# Årsbok för svenskt gudstjänstliv fr.o.m. 1991

## I SERIEN TRO & TANKE

- 1991:5 Tidegårdens tillskyndare (årg 66)
- 1992:9 Kyrkbröllop (årg 67)
- 1993:8 Bildligt – om gudstjänst och bild (årg 68)
- 1994:8 Söndagens mässa (årg 69)
- 1995:4 Gregorianik (årg 70)
- 1996:3 Psaltarens tolkning och funktion (årg 71)
- 1997:5 Söndagen som påskdag (årg 72)
- 1998:6 Begravning (årg 73)
- 1999:3 Tid och evighet. Ett gudstjänstperspektiv inför 2000-talet (årg 74)
- 2000:2 Forskning om gudstjänst (årg 75)
- 2001:1 Teologi och musik (årg 76)
- 2001:9 Liturgi och drama (årg 77)

## NY SERIE I SAMARBETE MED ARTOS OCH NORMA BOKFÖRLAG

- 2003 Liturgi och språk (årg 78)
- 2004 Laurentius Petri och svenskt gudstjänstliv (årg 79)
- 2005 Gudstjänstfolket. Församlingssyn och liturgi (årg 80)
- 2006 Psalm i vår tid (årg 81)
- 2007 Hjärtats tillit. Trosförmedling i luthersk tradition (årg 82)
- 2008 Heliga rum i dagens Sverige (årg 83)
- 2009 Gudstjänst och vardag (årg 84)
- 2010 Barnkonventionen 20 år (årg 85)

Äldre utgåvor kan rekvireras hos kassaförvaltaren,  
kyrkokantor Ing-Mari Johansson, Box 3193, 531 03 Vinninga.  
Tel.: 0510-50637. E-postadress: [ingmarij@spray.se](mailto:ingmarij@spray.se)