

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 arvsynslära. Anna Karin Hammars doktorsavhandling 2009 om ”dopteologi i mötet mellan tradition och situation”¹ öppnar vida och delvis nya perspektiv, och här finns ett uttalat ifrågasättande av traditionell arvsynslära. Avhandlingen blev i *Svenskt Gudstjänstliv* 2010 föremål för en kunnig och synpunktsrik recension av Cristina Grenholm.

”Det är dags att göra upp med arvsynoden” 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 arvsynoden behöver kritiskt granskas och revideras men inte avskaffas. Bengt Hägglund, eminent kännare av luthersk teologisk tradition, hävdade i nr 5/2010 däremot att arvsynsläran 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

¹ 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.”² 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.³ 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

² Frostensson 2009, s. 8.

³ 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.⁴ 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.”⁵ Det gäller därför att ”återgå till att kalla det en gång skedd, alltså händelsen på Golgata, för dopet – och just i bestämd form, Dopet.”⁶ 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 utmytna 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.”⁷ 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.”⁸

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’

⁸ 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.⁹

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: "Däriegenom 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."¹⁰ På ett annat ställe säger Augustinus uttryckligen att dopet är en Guds gåva given som botemedel mot den ärvda ursynen.¹¹ Det är uppenbart att han här har avlägsnat sig betydligt

⁹ Wingren 1974, s. 35 ff., 40 ff.

¹⁰ Augustinus, *Sermo 153*, cap. 11,14.

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

från den nytestamentliga dopteologin med dess primära inriktning på vuxendopet.¹²

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.¹³

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.¹⁴

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-

¹³ Luthers Stora katekes, s. 475, 478.

¹⁴ Luthers Stora katekes, s. 481.

ligt Hägglund ”geniala sammanfattning i Augsburgska bekännelsens artikel 2”¹⁵ 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.¹⁶

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

¹⁵ Hägglund 2010.

¹⁶ 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.”¹⁷

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 arvsynoden 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.¹⁸

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-

¹⁷ Luther, *Ein Trost den Weibern*, s. 202–208.

¹⁸ 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.¹⁹

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.”²⁰ 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?"²¹

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!"²²

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*.²³ 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.²⁴ 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.²⁵ 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

²⁴ Hammar 2009, s. 164 ff.

²⁵ Hammar 2009, s.1 not 1.

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

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,

²⁶ 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 utbrett 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*. Öfvers. 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.