

Ekumenisk samsyn om dop och kyrkotillhörighet

*Rapport från den officiella luthersk-katolska
samtalsgruppen i Sverige med
anledning av STAT-KYRKA.
Ändrade relationer mellan staten och
Svenska kyrkan (SOU 1978: 1)*

verbum • Håkan Ohlssons

Innehåll

Inledning	5
Dop och kyrkotillhörighet i Nya testamentet och i den gamla kyrkan (Per Beskow)	9
Dop och kyrkotillhörighet i den lutherska reformations-teologin mot dess medeltida bakgrund (Holsten Fa-gerberg)	17
Dop och kyrkotillhörighet i Svenska kyrkan. Den kyr-koärliga utvecklingen: Från porten in i kyrkan (1686) till "frivillig kulthandling" (1927) (Sven-Erik Brodd)	25
Dop och kyrkotillhörighet i den katolska kyrkan. Dopet som sakramentalt inlemmande i kyrkan (Herman Seiler)	33
Samtalsgruppens ställningstagande till frågan om dop och kyrkotillhörighet	43

Omslag av Rune Lilja

© 1978 Den officiella luthersk-katolska samtalsgruppen

i Sverige

Printed in Sweden

Berlings-Tryckmans, Stockholm 1978

24-1141-1

Inledning

Runtomkring i världen förekommer och har förekommit officiella samtal mellan katoliker och lutheraner. I Sverige tillsattes 1970 *Den officiella samtalsgruppen mellan Stockholms katolska stift och Svenska kyrkan* av Ärkebiskopen och Katolska biskopsämbetet i Stockholm. Ett första resultat av gruppens överläggningar blev boken "Äktenskap och familj i kristen belysning" (Verbum 1975). Härfter kom frågan om den kristna initiationen, upptagandet i Kyrkan och dess konsekvenser, att bli föremål för gruppens arbete. Detta pågår fortfarande.

I samband med den nu aktuella diskussionen mellan kyrkan och staten om relationerna dem emellan har en viktig fråga tagits upp som konkret rör just initiationen, nämligen förhållandet mellan dop och kyrkotillhörighet.

Samstämmighet mellan lutheraner och katoliker

Mellan företräddarna för Stockholms katolska stift och representanterna för Svenska kyrkan föreligger full enighet om sambandet mellan dop och kyrkotillhörighet i Nya Testamentet (t ex 1 Kor 12: 13) och i den allmänkyrkliga traditionen (t ex Nicaenum tredje artikeln). Vi menar också, att denna allmänkyrkliga ståndpunkt inte undergick någon förändring under reformationstiden. Med rätta kan påstås, att reformationsteologin var en dopteologi. Den uppfattningen är otvetydigt företrädd i Svenska kyrkans bekännelse skrifter.

En för *lutherdomen* avgörande synpunkt är att Gud verkar genom ordet och sakramenten som medel (CA 5 och Apol

13, 13). I de lutherska bekännelseskrifterna förekommer inte begreppet "förekommande nåd" eller "nådeshandlande". Närmaste motsvarighet till sådana i modern teologi ofta använda uttryck är bekännelseskrifternas beskrivning av dopet som en gudsgärning. Det är Gud som verkar och skänker människorna sina gåvor men det sker inte omedelbart utan genom ordet och sakramenten som medel.

Katolikerna anser på grundval av hela Nya testamentets dopsyn och av en i stort sett enhällig kristen tradition under alla århundraden, att dopsakramentet utan allt tvivel har en konstitutiv karaktär beträffande tillhörigheten till Kristi kyrka.

Andra Vatikankonciliet ansåg, att dopsakramentet på ett grundläggande sätt är "enhetens sakramentala band mellan alla dem som blivit pånyttfödda genom detta sakrament" (*Deck om ekumeniken* nr 22). Ty "närligst dopets sakrament meddelas på rätt sätt enligt Herrens instiftelse och mottages med rätt sinnelag, inlemmas verkliga människan i den korsfäste och förhålligade Kristus, och hon föds på nytt till delaktighet i det gudomliga livet enligt aposteln Paulus ord: I haven ju med honom blivit begravna i dopet . . . Kol 2: 12" (ibid).

Den ekumeniska samstämmigheten om dop och kyrkotillhörighet

Det är en allmänt accepterad kristen uppfattning med nytestamentligt stöd, att dopet inlemmar i kyrkan. Den finns uttryckt i Faith and Order dokumentet "One Baptism, One Eucharist, One Ministry" (1974) där det heter: "Genom sitt dop förenas de kristna med Kristus och varandra och införas i den allmänliga kyrkans och den lokala församlingens gemenskap. Vårt gemensamma dop förenar oss med Kristus i trons helhetssammanhang och blir så ett avgörande förbindningsband som tvingar oss att som ett enda folk bekänna och tjäna samme ene Herre på varje ort och i hela världen" (nr 5).

Att dopet således är en grundval för kyrkans enhet är en insikt som också har vuxit sig allt starkare i de bilaterala samtal lutherdomen har varit inbegripna i under 1970-talet (Maltrarapporten § 70, Leuenbergkonkordin § 14).

Kyrkorätt och teologi

Frågan om dop och kyrkotillhörighet är inte bara en kyrkorättslig fråga eller en kyrkoordningsfråga. Den är framför allt teologisk, en fråga om dopet som frälsningsmedel, som ett inlemmande i kyrkan, som ett tecken på enheten och samhörigheten i Kristi kyrka här på jorden.

En direkt slutsats beträffande kyrkoorganisationen kan förvisso inte dragas från en teologisk utsaga om dopet. Här måste en viss frihet råda med hänsyn tagen till faktiska omständigheter och behov. Men Svenska kyrkans företrädare har också, å andra sidan, ständigt gjort gällande, att den svenska kyrkoorganisationen är religiöst, dvs teologiskt, motiverad utifrån den förekommande nåden. Detta betyder att man har menat sig kunna översätta teologiskt-religiösa uttåg i kyrkoorganisatoriska. Det kan då inte vara konsekvent att förneka sambandet mellan en teologiskt välgrundad tolkning av dopet och kyrkans organisation.

I själva verket är detta samband ofrånkomligt, så snart man inte påstår, att kyrkan enbart är eskatologisk och osynlig. Som Kristi kropp framträdande i en yttre organisation har kyrkan en fördold och en synlig sida. Fördoldheten gäller kyrkans huvud Kristus och de gåvor han förmedlar, synligheten berör de yttre medel, varigenom Kristus nu verkar och de människor som genom tron och dopet blivit upptagna i kyrkan. De båda sidorna är inte identiska men ett samband föreligger. Av den anledningen är dopet nödvändig betingelse för kyrkotillhörigheten. För denna principiella syn har Lutherska Världsförbundet många gånger givit uttryck, senast i *Lutheran Identity* 1977 § 25-31 och *Ecumenical Relations of the Lutheran World Federation* 1977, §§ 41, 42, 134, 155, 181. I båda dokumenten understryks, att ordet och sakramenten är medlen för Kristi aktiva närvaro i kyrkan och därför också enhetens tecken. En samstämmig uppfattning här om är alltså enhetens förutsättning.

Samtalsgruppen och diskussionen om dop och kyrkotillhörighet

För enhetens förverkligande spelar en gemensam förståelse av dopet som en gudomlig frälsningsgärning och ett inlem-

mande i kyrkan en avgörande roll. Det är därför samtalsgruppen nödgas lägga så stor vikt vid denna fråga. Om man från Svenska kyrkans sida i en framtida ordning principiellt skulle ifrågasätta eller försvaga den för kyrkotillhörigheten konstitiva karaktären hos dopsakramentet, är gruppen övertygad om att ett sådant ställningstagande skulle få allvarliga ekumeniska konsekvenser långt utanför Sverige.

Samtalsgruppens *samtliga* medlemmar står bakom den grundsyn som kommer till uttryck i de olika bidragen. Av praktiska skäl har, såsom tidigare skett vid t ex samtalen mellan lutheraner och katoliker i USA, de utredande avsnitten skrivits av enskilda medlemmar och därefter i sak godkänts av gruppen. Sista kapitlet är mot bakgrund av det övriga innehållet i boken att se som en sammanfattning av gruppens synpunkter.

Den officiella lutherisk-katolska samtalsgruppen i Sverige har följande medlemmar: *Svenska kyrkan*: Kontraktspresten, teol dr Olof Andren, pastor Sven-Erik Brodd, professor Holsten Fagerberg, t f chefred doc Kjell Ove Nilsson, biskop Sven Silén. *Stockholms katolska stift*: doc Per Beskow, pater Franz Josef Holm, doc Alf Härdelin, pater Campion Rudman, pater dr theol Herman Selier.

Litteratur

Andra Vatikanconciliet, *Dekret om ekumeniken*, Unitatis redintegratio, med inledning av L M Dewailly, Stockholm 1967.
Ecumenical Relations of the Lutheran World Federation. Report of the working group on the interrelations between the various bilateral dialogues, Geneva 1977.
Evangelium och kyrka. Kring samtalen mellan lutheraner och romerska katoliker. En kommenterad dokumentinsamling i redaktion av L Thunberg med inledning av P E Persson, Stockholm 1974.
*Kyrkogemenskap. Kring samtalen mellan lutheraner och reformer*ta. *En kommenterad dokumentinsamling* i redaktion av L Thunberg med inledning av H Fagerberg, Stockholm 1974.
H Meyer, Lutherium und Katholizismus in Gespräch. Ergebnisse und Stand der katholisch-lutherischen Dialoge in USA und auf Weltebene, Frankfurt a M 1973.
One Baptism, One Eucharist, One Ministry. Sv övers. *Dop, nattvard, ämbete. En ekumenisk samsyn*. Förford av L Vischer. I övers och med studieplan av L Thunberg, Stockholm 1975.

PER BESKOW

Dop och kyrkotillhörighet i Nya testamentet och i den gamla kyrkan

Frågan om relationen mellan dop och kyrkotillhörighet i NT utgör ett komplicerat dubbelproblem, eftersom både dopsyn och kyrkosyn hör till de omdebatterade frågorna inom exegetiken. Jag skall här inte gå in på ekklesiologin i någon större bredd utan utgår från vad som i NT utsägs (och inte utsägs) om dopet. Som förutsättning har jag emellertid att det redan från äldsta urkristen tid har existerat en gemenskap (*ekklesiazia*) centrerad kring Kristus och förenad med honom i tron, i bönen och i eukaristin, och jag kallar denna gemenskap "kyrkan". (Jag gör den här till synes onödiga preciseringen därför att ordet "kyrka" ofta har en något annan betydelse i dagens kyrkodebatt.)

Det kristna dopets uppkomst

Hur det kristna dopet har uppkommit är nästan helt okänt. Bortsett från Matteusevangeliets dopbefallning (28: 18-20), finns inte någon händelse omtalad i evangelierna, varvid Jesus skulle ha instiftat dopet. I de synoptiska berättelserna spelar dopet en underordnad roll utom i samband med Johannes döparens verksamhet. Endast hos Johannes (4: 1) finner vi en antydning om att Jesus skall ha döpt med (den senare redaktionella?) reservationen, att det inte var Jesus själv utan hans läjungar som döpte. Den historiska realiteten bakom denna johannesutsaga är svåråtkomlig. I de paulinska och efterpaulinska breven, i Apg och även i Johannesevangeliet intar dopet däremot en viktig plats. Apg 2 berättar om ett massdop på pingstdagen i Jerusalem. Hur det än förhåller sig med dettas historicitet, är det märkbart att Lukas ger dopet

en helt annan ställning i Apg än i sitt evangelium. Det kristna dopet tillhör historien *efter* händelserna vid påsken i Jerusaleml; också Matt:s dopbefällning är förlagd till skeendet efter uppståndelsen.

Den historiska bakgrunden till dopets uppkomst har man vanligtvis sökt på tre olika håll (Højjen, 1977: 19–23). Efter fyndet av Dödahavsrollarna har man sökt paralleller i Qumransamfundets reningssriter, men dessa var upprebara och hade därför inte samma genomgripande betydelse som det kristna dopet. Det judiska proselytdopet har särskilt anförts som en förebild för det kristna dopet av Jeremias (1958: 28 ff), men det måste anses osäkert om proselytdopet var allmänt förekommande eller överhuvudtaget existerade under Jesu tid (Dinkler, 1971: 62; Beasley-Murray, 1963: 19 f). Som väsentligare framstår alljämt johannesdopet, som är direkt omvittnat i NT. Evangelietraditionen framhåller den nära förbindelsen mellan Jesus och Johannes döparen, och att Jesus själv blivit döpt av Johannes. Johannesdopets eskatologiska prägel och dess innebörd av rening och syndaförlåtelse för dem som omvände sig, kan i viss utsträckning ses som en parallell till det kristna dopet. Där emot finns det bl a ingenting som tyder på att johannesdopet skulle ha inneburit upptagning i någon synlig gemenskap.

Det är möjligt att johannesdopet praktiserades också i Jesu lärjungakrets under hans jordeliv. På detta tyder de enstaka uppgifterna i Joh 3: 22 och 4: 1–2, liksom Apg:s uppgifter om kvarlevande johannesdop (18: 25; 19: 1–7). I dessa sista fall tycks det nämligen röra sig om Jesustroende: det utsägs klart om Apollos (18: 25), och de tolv männen i Efesus kallas "lärjungar" (*mathētai*), som annars hos Lukas är en beteckning för de kristna. Det rör sig i så fall om reminiscenser av det kristna dopets för stadium och är utan betydelse för den senare utvecklingen.

Den paulinska dopteologin

Hos Paulus har dopet redan en fast ställning – så t ex utgår han i 1 Kor 1: 13 från att alla i församlingen är döpta – och det är hos honom vi finner huvuddelen av nytestamentlig dopteo-

logi. Dopet är hos honom den handling som leder in till gemenskapslivet med Kristus, såsom då han i 1 Kor 12: 12 ff tar upp bilden av kyrkan som Kristi Kropp: "Ty i en och samme Ande är vi alla döpta till att utgöra en och samma kropp." Anden och dopet sammansluter församlingen till en ötterkalleligt sammanfogad enhet (Schnackenburg, 1971: 24).

För Paulus är dopet en för den enskilde avgörande handling. Den som genomgår dopet förenas med Kristus i hans död och begravs med honom för att sedan uppså med honom till nytt liv. Den centrala texten är här Rom 6: 3–5, men samma tanke finns resumerad också i Kol 2: 12 (Højjen, 1977: 41 f). Enligt Paulus är alltså Jesu död och uppståndelse en förutsättning för dopet, en syn som tycks delas av urkyrkan i stort. Detta kan förklara varför man i den synoptiska traditionen (också hos Lukas som väl känner till Paulus) låter dopet helt träda tillbaka i framställningen av Jesu liv. Där framträder förhållandet mellan dop och död i annat sammanhang, nämligen då Jesus talar om lidandet och döden som ett dop (Mark 10: 38; Luk 12: 50).

Dopet är alltså för Paulus en övergång från döden till livet, från ett liv i synden och under lagen till ett liv "i Kristus". Detta nya liv är själva livsinnehållet i den kristna gemenskapen, och det får sitt främsta uttryck i det gemensamma firandet av eukaristin (jfr 1 Kor 10: 16 f). I Ef och Kol, vilkas eventuella paulinska ursprung inte här kan diskuteras, får dopet karaktär av befrielse från de kosmiska makter som har hållit människan fången: människan tas ut ur denna kosmiska fångenskap och sätts in i den himmelska världens sammanhang.

Dopet i Apostlagärningarna

Den förbindelse mellan Anden och dopet, som finns hos Paulus, möter särskilt påtagligt i Apg. Förhållandet mellan dem båda framstår emellertid i Apg besynnerligt oklart. I 2: 38 sägs att Anden ges vid dopet, i 19: 5–6 sker detta också, men vid en särskild handpåläggning vid dopakten, i 8: 14–17 omtalas att Anden *inte* gavs vid dopet utan vid en senare handpåläggning, och enligt 10: 44–48 föll Anden över dem

som ännu inte var döpta, och detta ledde till att de sedan döptes. I 8: 38 berättas om ett dop utan att Anden nämns alls. Apg innehåller på detta sätt en hel provkarta på tänkbara kombinationer av dop och andemeddelelse, som visar att denna fråga har varit en huvudangelägenhet i författarens miljö. Samtidigt är det ofrånkomligt att dop och Ande hänger mycket nära samman för författaren: ett dop utan Ande är otillräckligt, å andra sidan leder andeutgåttelsen alltid fram till dop. Liksom hos Paulus i 1 Kor 12: 13 är dopet och Anden det som samlar och förenar kyrkan. Lukas' "kyrkohistoriska" syn är just hur Anden genom sitt verk samlar människor till en ny gemenskap, och till den gemenskapen utgör dopet ingången.

Johanneisk doppsyn

Johannesevangeliets utsagor om dopet är klädda i en sådan symbolisk form att man inte direkt kan utläsa dopets funktion i evangeliets miljö. (Jfr Højen, 1977: 65–71.) Viktigast är Jesu ord i samtalet med Nikodemus (3: 5), att endast den som är född av vatten och Ande kan komma in i Guds rike. Bultmann menar att orden "vatten och" är en senare kyrklig interpolering (1959: 99), och att texten alltså ursprungligen inte har talat om dopet. För Bultmanns tolkning talar att den omgivande kontexten bara talar om Anden; å andra sidan är det diskutabelt att utan stöd i textvittnena utesluta ett besvärligt ord. Men bortsett från att kombinationen dop och Ande möter här – hos evangelisten eller hos en tidig redaktör – liksom hos Paulus och i Apg, så bidrar Joh som nämnt inte särskilt mycket till förståelsen av frågan om dop och kyrkotillhörighet.

Då det i NT talas om kyrkans situation framställs sålunda dopet alltid som formen för upptagande i kyrkan. Det finns inga utsagor om att man skulle kunna inträda i den kristna gemenskapen på annat sätt än genom dopet, och inte heller möter vi några personer, som fastän odöpta skulle ha räknats in i församlingens fulla gemenskap. Givetvis har det då som senare funnits en yttre krets av åhörare, som har stått i

kontakt med den kristna församlingen utan att de blivit döpta, men om dessa berättas mycket litet. Vägen till tro och dop går snabbt i NT.

Barnndopet

Ett speciellt problem utgör barnen. Om barnndopets förekomst eller frånvaro i den äldsta kyrkan har en långvarig diskussion förts, särskilt mellan J Jeremias (1958, 1962) och K Aland (1961, 1971) men denna har inte lett till några säkerställda resultat. Snarast har diskussionen klarlagt hur ytterligt bristfällig vår kunskap är på detta område. Jeremias argumenterar för att barnndop har förekommit redan i nytestamentlig tid medan Aland förlägger barnndopets uppkomst till omkring 200. Men några klara indicier för vare sig det ena eller det andra står inte att få. Till saken hör att båda kombattanterna har drivits av ett kyrkligt och teologiskt intresse som har bestämt deras respektive ställningstagande (varvid Aland står i den barthianska traditionen). Alternativet står inte heller mellan "spädbarnsdop" och "vuxendop": barnen kan ha döpts vid tre eller sju eller tolv års ålder – fäktet är helt fritt för gissningar. Kanske har praxis varierat från ort till ort. Att detta inte har varit någon stor fråga inom den tidiga kyrkan framgår av att polemiken om den är så ytterst obetydlig.

Frågan är nu om barnen räknades som medlemmar i kyrkan/församlingen också innan de blivit döpta. Aland hävdar (1971: 33 ff) att barnen i den äldsta kyrkan räknades som syndfria upp till puberteten och att arvsyndsläran med dess åtföljande krav på barnndop inte kan spåras tidigare än omkring 180. Det tidigaste klara uttalandet om dopets nödvändighet även för barn möter hos Origenes (200-talets första hälft), som i en av sina Lukashomilier (14, Hieronymus' övers) säger att barnen döps till syndernas förlåtelse ("parvuli baptizantur in remissionem peccatorum"). Han motiverar detta med att människans från början av sitt liv är besmittad av den syndens värld i vilken hon lever ("nullus mundus a sorde, nec si unius diei quidem fuerit vita super terram?"), och han hänvisar ytterligare till Joh 3: 5. Att barnndopet inte är någonting nytt för Origenes framgår av att han i sin Romar-

brevskommentar (5.9, Rufinus' övers) säger att barn dopet är en apostolisk tradition ("ab apostolis traditionem . . . etiam parvulis baptismum dare"). Aland ser detta som ett tecken på hur parusförväntan har försvunnit och arvsyndsläran har nästlat sig in i kyrkan (1971: 39), men har tydligen inte observerat svårigheten i att just Origenes står som den tidigare företrädaren. Det motsäger den allmänna bilden att barn dopet skulle ha sitt ursprung i det latinskspråkiga Nordafrika (Tertullianus och Cyprianus). Barn dopspraxis är redan alltför spridd i början av 200-talet för att tillåta de generella slutsatser som Aland drar.

Det finns inga belägg från de första århundradena för att barnen skulle ha åtnjutit kyrkogemenskap före dopet. Den veterligt första uppgiften om barnkommunion står hos Cyprianus (De lapsis 25), dvs i en miljö där spädbarnsdop sedan länge varit praxis. Det sannolika är att barnen före dopet intog en ställning jämförbar med katekumenernas. Gregorius av Nazians föreskrev så sent som 381 (Orat 40.28) att barnen borde döpas först i treårsåldern för att kunna besvara dopfrågorna och ha någon kunskap om tron (Aland 1971: 82, Højien 1977: 95) och detta förutsätter någon form av preliminär undervisning.

Jag har här förbigått det svårtolkade stället i 1 Kor 7: 12-16, där barnen i blandäktenskap mellan kristna och icke-kristna kallas "heliga" (om diskussionen, se Højien 1977: 82 f). Man antar vanligen att det är frågan om odöpta barn, eftersom frågan om barnens "helighet" väl annars inte skulle aktualiseras. Men frågan har då ytterligare en implikation, som inte nämns av Aland och Højien: om barnen, som Aland menar, i princip skulle anses syndfria just i sin egen skap av barn, hur skulle då frågan om barnens "helighet" eller "orenhet" överhuvudtaget kunna uppstå? Det för oss in i resonemang, som förmodligen har sin bakgrund i judiskt tänkande (så Jeremias 1958: 52 f, 1962: 31 f) men som nu inte är helt tillgängliga. Några direkta slutsatser beträffande de odöpta barnens kyrkotillhörighet kan i varje fall inte dras utifrån detta dunkla paulusställe.

Redan i NT möter tanken att de kristna utgör ett nytt gudsfolk, det samma Israel, som är bärare av de löften som

Gud gav åt Abraham (1 Petr 2: 9 o a). Det kunde då tyckas naturligt att man också hade dragit parallellen mellan det gamla förbundets tecken, omskärelsen, och dopet som det nya förbundets tecken. Parallellisering av det slaget är dock sparsam i NT. I Kol 2: 11 jämförs dopet med omskärelsen, men inte ur gudsfolkets aspekt: det är avklädandet av den syndiga naturen i dopet som bilden vill framhålla. Att dopet inte framställs offare i NT som "det nya förbundets omskärelse" får kanske ses mot bakgrunden att omskärelsen var en levande realitet i den apostoliska miljön. Många av de första generationernas kristna var själva omskurna, och som bekant diskuterade man om de hedningar som upptogs i den kristna gemenskapen också måste omskäras. Omskärelsen och dopet framstod med andra ord som två skilda riter, och det var möjligt för samma person att genomgå båda. Tanken på dopet som en "ersättning" för omskärelsen låg därför inte så nära till hands. Först i senare tid blev det vanligt att i teologin dra en parallell mellan dop och omskärelse.

Men det finns också en annan aspekt, som gör att omskärelse och dop inte är två helt kongruenta storheter. Omskärelsen är ett *tecken* som utförs på den som redan har sin del i det judiska folket genom födsel eller som har bekänt sig till dess tro – judiska kvinnor eller kvinnliga proselyter är inte mindre medlemmar av gudsfolket därför att de inte har blivit omskurna. Omskärelsen har på så sätt inte den sakramentala karaktär som dopet har och saknar helt dess innebörd av rening, död-och-uppsländelse, nyfödelse osv. Däremot har omskärelsen en social betydelse av ett slag som dopet knappast kan sägas ha ägt under den äldsta kristna tiden.

Dopet som social identifikationsfaktor

I och med att kristendomen blev rikreligion och att de kristna minoriteterna utanför det romerska riket uppfattades och uppfattade sig som folkgrupper, fick kyrkotillhörigheten sociala följder och nationella övertoner. (Om detta se Kretschmar 1970: 279). För dessa folkgrupper inom och utom riket kom namnet "kristen" att bli en social identifikationsfaktor och det blev för en tid vanligt att man betraktade sig som kristen, fastän man väntade med dopet till dödsbädden. På så

sätt uppkom för första gången att människor räknade sig som kristna under hela livet utan att tillhöra kyrkogemenskapen i egentlig mening och utan att ha del i natvardsfirandet. Men detta förhållande kom snart att vika för allmän barn dopspraxis. En upptagningsformel för de manikéer som övergick till kyrkan (Konstantinopel, 500-talet) säger att den maniké som har avsvurit sin villolära "skall räknas som odöpt kristen (*christianos abapistos*), vilket är beteckningen för kristnas barn som skall döpas. Men följande dag upptas han bland katekumenerna" (Migne PG 100 1326). Dessa stod alltså ett steg närmare kyrkogemenskapen, eftersom de förbereddes för dopet. Begreppet "odöpt kristen" kan ha förekommit, just därför att de kristna utgjorde en social grupp, men i de nya folkkyrkor som uppstod genom kristendomens seger har vi annars inga exempel på att odöpta räknades som kyrkomedlemmar, lika litet som under den apostoliska tiden.

Dopet tycks alltså i äldsta kristen tid ha varit den enda kända vägen till kyrkogemenskap. Begreppet "odöpta barn" stod för dem som *ännu* inte hade mottagit dopet och kan inte brukas som argument i generaliserande syfte för en sentida och konstruerad kyrkotillhörighet för odöpta.

Litteratur

- K Aland, Die Sänglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche, *Theologische Existenz heute*, NF 86, München 1961.
- *Taufe und Kindertaufe*, Gütersloh 1971
- G R Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, London & New York 1963.
- R Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1959.
- E Dinkler, *Die Taufaussagen des Neuen Testaments* i: F Vieing (utg), *Zu Karl Barths Lehre von der Taufe*, Gütersloh 1971.
- L Hartman, Dopet "till Jesu namn" och tidig kristologi, *Svensk Exegetisk Årsbok* 36 (1971) 136-163.
- P Højen, Tro og dåb, *Lumen* 58/59 (1977: 1-2), 156 s. (Min huvudkälla, utmärkt översikt. Förf sympatiserar med Aland).
- J Jeremias, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen 1958.
- Nochmals: die Anfänge der Kindertaufe, *Theologische Existenz heute*, NF 101, München 1962.
- G Kretschmar, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche, *Leiturgia* 5, Der Taufgottesdienst, Kassel 1970.
- R Schnackenburg, Die Taufe in biblischer Sicht, W. Molinski (utg) *Diskussion um die Taufe*, München 1971.

Dop och kyrkotillhörighet i den lutherska reformationsteologin mot dess medeltida bakgrund

Luthersforskningen

Läser man moderna monografier om Luthers sakramentsuppfattning i allmänhet, och dopuppfattning i synnerhet, är det annärkningsvärt vilken ringa roll frågeställningen dop och kyrkotillhörighet spelar.

I Ruben Josefsons på sin tid uppmärksammade "Luthers lära om dopet" (1944) lyser den helt med sin frånvaro. Josefson skriver om den unge Luthers dopuppfattning i "Om kyrkans babyloniska fångenskap" (1520) och om katekesernas doplära 10 år senare. Dopets innebörd analyseras, liksom förhållandet mellan dopet och tron och barn dopet, men ingen uppmärksamhet ägnas åt relationen mellan dop och kyrkotillhörighet. Denna tystnad är värd att notera. Ett par år tidigare skrev Josefson uppsatsen "Kyrkan och dopet" (1942) där han ändå klart konstaterade ett samband. Gud infogar en människa i kyrkan genom dopet. "Vi tillhöra kyrkan, vi äro kristna därför att vi äro döpta." Dessa tankar utvecklas dock inte alls i boken om Luthers doplära.

Regin Prenter, som med sin avhandling "Spiritus Creator" (1944) starkt påverkade Josefson och andra nordiska luthersforskare under 1940-talet har åtskilligt klokt att säga om enhetligheten i Luthers tänkande från genombrottstiden fram till mognadens år. Men något samband mellan dopet och kyrkotillhörigheten kan inte heller upplejas i hans framställning. Samma egendomliga tystnad vidåder Lorenz Grönviks "Die Taufe in der Theologie Martin Luthers" (1968). På de knappt 250 sidorna finns mycket insiktfullt sammanställt och nedskrivet om dopet, men någon reflektion över relationen dop-kyrkotillhörighet letar man förgäves efter. Inte heller den senast utgivna monografin över Luthers sakramentsupp-

fattning. Wolfgang Schwab, "Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei Martin Luther" (1977) innehåller något om sambandet mellan dop och kyrka.

Vilken är orsaken till tystnaden? Beror den på att materialet tiger och inte ger ledtrådar eller botnar den i ett förbiseende från deras sida, som sysslat med materialet från reformationstiden? För att skapa klarhet i frågan har jag på nytt vänt mig till texterna från reformationstiden med just denna fråga i blickfältets centrum.

Dopet i Luthers teologi

Det visar sig att dopet är ett tema Luther ofta återvände till, inte minst i predikningarna. Utförligt sker det första gången i "Sermon von dem Sakrament der Taufe" (1519) och sista gångerna också relativt utförligt i doppredikningar från tiden omkring och efter 1535 (t ex "Predigten von der heiligen Taufe", WA 38: 627–672).

I sina första skrifter vänder sig Luther mot vissa drag i den då rådande katolska doppraxis. I senare skrifter är döparförelsens män huvudmotståndare. Detta innebär vissa förändringar i frågeställningen och också en viss accentförskjutning. En huvudlinje kan dock utan svårighet spåras. Dopet är ett gudomligt verk till människors frälsning. Det är ett konkret uttryck för den rättfärdiggörelse den treenige Guden låter människan få del av. Dopets verkan är inte begränsad till dopögonblicket. Den beskrivs som en död och uppståndelse med Kristus (bl a i anslutning till Rom 6) och dopet förverkligas i den dagliga botens övning i ånger och tro. Denna tolkning av dopet gjorde det medeltida botsakramentet överflödigt, ehuru Luther personligen skattade bikten högt och både han och Melanchthon konsekvent lade utomordentlig vikt vid avlösningsordet som ett konkret uttryck för evangeliets löftesord.

Ytterligare ett drag är genomgående i de många doputläggningarna och det är en egendomligt konsekvent och enveten genomförd koncentration av uppmärksamheten på förhållandet mellan den enskilde och dopet. Den för Luther helt dominerande tanken är dopet som ett säkert tecken på Guds fräls-

ningsvilja, en garanti för frälsningsvissheten och ett värn mot gärningsfromheten.

Exemplen talar här sitt tydliga språk. Vi väljer på måå ett från 1520 och ett från 1534. I medeltidskyrkan hade dopet så till vida förlorat sin mening som dess konsekvenser var begränsade till dopögonblicket, anser Luther i "Om kyrkans babyloniska fångenskap". Det fick inte som en Guds frälsningsgärning prägla hela livet. Dopets gåva ersattes därför av mänskliga prestationer. Dit hörde enligt Luthers tolkning dels boten, dels allehanda andra av människor uppfunna fromhetsövningar, munklöften, munkordnar, vallfärder och avlat (WA 6: 527, 17 ff). Ordenslivet betraktades av Luther som ett av gärningsfromhetens allra mest raffinerade uttryck. Därför blev hans kritik mot den livsformen hård och oförsonlig. I sin predikan om dopet 1534 återvänder han till ämnet.

"Själv var jag munk under femton år. Under den tiden studerade jag flitigt alla era böcker. Jag gjorde allt jag förmodade, dock kunde jag aldrig finna tröst. I stället tänkte jag alltid: O när blir du en gång from och när har du gjort nog, så att du får en nådig Gud? Genom sådana tankar drevs jag att bli munk . . . Men jag uppnådde ingenting annat därmed än att jag förlorade det kära dopet . . . Detta är den frukt och lön vi har att tacka er gärningslära för, vilken ni fortfarande försvarar. Mot predikan om Kristus och hans dop har ni ingenting annat att sätta än gärningarna" (WA 37: 661, 20–30).

Inriktningen på individens frälsning kommer tydligt fram i katekesernas utläggning av dopet¹. Dopets syfte är att ge syndernas förlåtelse och evigt liv och att befria från fördärvsmakterna djävulen och döden. På motsvarande sätt sammanfattas dopets nytta i den nyss citerade predikan från 1534.

"Genom dopet blir vi saliga, dvs frälsta från synd, död och helvete och allt ont. Vi blir evigt rättfärdiga, heliga, levande och arvtägare till himmelen" (WA 37:659, 30–31).

¹ Mot detta individualistiska betraktelsesätt kan ställas formuleringen i 1878 års *katekesutveckling*. Att döpas i Faderns och Sonens och den helige Andes namn "innebär att vi genom dopet komma i gemenskap med den treenige Guden och bli va medlemmar i hans församling, så att vi kunna i tron hålla oss till honom såsom vår fader, återlösare och heliggörare" (§ 221, jfr § 1).

Samma frälsningsaspekt framträder också i de bibeltexter Luther valde som utgångspunkt för sin doputläggning. Minst ett trettiotal gånger under sin aktiva levnad predikade han om dopet, förutom alla de tillfällen han vidrörde temat i postillorna och de mer utredande dopskrifterna. De bibeltexter, som direkt talar om ett samband mellan dop och kyrka, är därvid egendomligt sparsamt representerade.

Vid några tillfällen utlade Luther 1 Kor 12. Detta bibelställe borde ha givit anledning till några reflektioner över dopet och kyrkotillhörigheten. Men de bevarade texterna (WA 41 och 15) ger mycket litet. Även här dominerar den individuella frälsningsaspekten. Kol 2: 11-13, som på ett intressant sätt jämför dopet med den judiska omskärelsen, förbundets tecken, behandlade Luther inte alls.

Intressantast är Luthers få bevarade utläggningar av Ef 4: 1-6. Där kommer förbindelsen mellan dop, kyrkotillhörighet och den enskildes tro och frälsningsvisshet fram på ett nästan självklart sätt. Ett exempel klagör bäst, hur Luther tänkte.

”Kristus är helig. Han är huvudet och vi hans kropp och lemmar . . . När jag betraktar mig själv ur synpunkten att jag är döpt och står under evangeliet, så är jag en annan än den som blott härstammar från Adam och Eva. Jag är nämligen en Kristi lem och min ställning är att tillhöra en himmelsk och helig ordning. Jag är en riktig himmelsk medborgare och jag är kallad att tillhöra ett gudomligt väsende och stånd” (WA 34: 11: 301, 10-17; jfr också WA 22: 299, 12 ff).

Antyder möjligen dessa satsar, att sambandet mellan dop och kyrkotillhörighet var självklart och aldrig ifrågasatt? Såsom en oomstridd fråga tarvade den måhända ingen vidare utläggning. Kontroverser var dopets betydelse för den enskilde. Därför koncentrerades uppmärksamheten dit.

För att skapa klarhet kan det vara värt att undersöka dopets ställning och plats i den medeltida teologi Luther var uppföstrad i. Som känt är bröt Luther endast med sådana traditioner, som han ansåg strida mot Skriften och den därpå grundade rättfärdiggörelsetron.

Den medeltida bakgrunden

Sakramentens antal och innebörd är enkelt och klart angivna i påven Eugen IV:s *Decretum pro armenis* 1439 (Denzinger-Schönmetzer 1967:1314 ff). Av de sju sakramenten är dopet det första. Det är ”det andliga livets port”. Genom dopet görs vi till Kristi lemmar och lemmar av kyrkans kropp. Delaktigheten i Kristi kropp, kyrkan, fokuseras dock inte närmare, utan framställningen fortsätter med en beskrivning av dopets välsignelsebringande verkan för den döpte. Det förefaller som om denna inriktning på den enskilde skulle ha varit dominerande också i den medeltida teologin. Dopet skänker syndernas förlåtelse, befrielse från de timliga straffan, delaktighet i den gudomliga nåden och pånyttfödelse. (Denzinger-Schönmetzer: index till *baptisma*). Genom dopet påtrycks själen ett andligt, outplånligt tecken, den s k *character indelibilis* (Denzinger-Schönmetzer 1967: 898).

Sambandet mellan dop och kyrka omtalas men understryks inte särskilt starkt, därför att saken var självklar. Från 1351 finns en antydning om dop inom åtta dagar (Denzinger-Schönmetzer 1967: 1045), möjligen en influens från Gamla Testamentet. Enligt den gammaltestamentliga stadgan skulle omskärelsen förrättas, när pojken var åtta dagar gammal (1 Mos 11: 12). Att, liksom i reformationens teologi, dopets verkan (lat *effectus*) hos den enskilde kvantitativt dominerar texterna får inte leda till felaktiga slutsatser om dess betydelse för kyrkotillhörigheten. Eftersom delaktighet i dopsakramentet var förutsättning för delaktighet i alla övriga sakrament kan inget tvivel råda om dess grundläggande betydelse för det kristna livet. Detta framlevdes inom den medeltida kyrkans ram.

Äldre än ”*Decretum pro armenis*” är textsamlingen ”*Decretum Gratiani*” med tillhörande glossor (kommentarer i marginalen). Denna företer en liknande bild. Gratianus överraskar till att börja med genom sin koncentration på dopets effekt för den enskilde kyrkomedlemmen. Visserligen sägs, att dopet är nödvändig betingelse för frälsningen (III, dist IV). Därtill fögar glossan kommentaren, att dopet är porten in till övriga sex sakrament. Men i övrigt dominerar aspekten

vilken verkan (*effectus*) dopet har hos den enskilde. Inledande huvudsynpunkt är att den onda begärelsen, koncupiscensen, utsläcks på så sätt, att den finns kvar utan att skada (*non ut non sit, sed ut non obsit*). Först i canon 49 vidtrörs aspekten dop och kyrkotillhörighet. Både onda och goda finns i kyrkan. Dopet är en nödvändig men inte tillräcklig förutsättning för kyrkotillhörighet i djupare och sannare mening, dvs om man inte är döpt tillhör man inte kyrkan. Å andra sidan garanterar inte dopet i sig utan åtföljande tro och konkret liv en levande Kristus- och kyrkotillhörighet. På samma sätt som ogräs och vete växer på samma åker rymmas onda och goda i kyrkan. Gratianus har, i anslutning till termer och tankar hos Augustinus, tidigare framställt detta kyrkobegepp.

Dopet är alltså en nödvändig förutsättning för kyrkotillhörigheten. Temat utvecklas inte särskilt utförligt utan andra synpunkter träder i förgrunden. Under sådana omständigheter blir reformationens återhållsamhet på samma punkt mindre i ögonenfallande. Det självklara och obestridda behövde man inte tala mycket om.

Samstämmigheten mellan Luther och katolska kyrkan

Det finns inga tecken på ett brott mellan reformationens och den äldre traditionens syn på förbindelsen mellan dop och kyrkotillhörighet. Den utläggning av Efesierbrevet som redovisats är talande nog. Vill man bilda sig en något säkrare föreställning om dopets betydelse för kyrkotillhörigheten får man ge akt på de övriga sparsamma uttalanden, som faktiskt finns. Att de ofta förekommer i bisatser förminskar inte utan snarare stärker en förmodan, att det här var fråga om en för alla självklar sak. Stora katekesen (IV 65) (SvKKB 1957: 481) erinrar om att dopet är det sakrament, genom vilket vi allra tidigast upptas i kristenheten. Med "kristenheten" menar Luther i Stora katekesen (II, 48) (SvKKB 1957: 449) kyrkan. Även på ett par andra ställen i sin katekesutläggning vidtröjer Luther parentetiskt det självklara sambandet mellan dop och kyrkotillhörighet (ställena är förtecknade hos Fagerberg, 1972: 183). I Apol 9,3 (SvKKB 1957: 185) argumenterar Melancthon för barndopet genom en hänvisning till kyrkans

fortlevnad genom tiderna: Att Gud gillar barndopet bevisas av det faktum att Gud givit sin helige Ande åt dem som döpts som barn. Ty om detta dop vore ogiltigt, skulle inga ha fått den helige Ande (eftersom de döpts som barn), inga skulle ha blivit frälsta och ingen kyrka skulle ha ägt bestånd. Resonemangets vore ogiltigt utan ett samband mellan dopet och kyrkotillhörigheten.

Dopets plats och betydelse i reformationsteologin

Men för att få en säker och slutgiltig uppfattning i frågan måste man reflektera över dopets plats och betydelse i reformationsteologin. Utan överdrift kan denna sägas ha varit en dopteologi. Dopet spelade en långt väsentligare roll för den kristnes liv än många nutida kan föreställa sig. En grundläggande sats i reformationsteologin var att Gud aldrig verkar utan medel (CA 5) (SvKKB 1957: 58), dvs utan ord och sakrament. För denna grundsats kämpade Luther konsekvent under hela sin gärning. Den hängde samman med hans kamp för frälsningsvissheten mot gärningsfromheten. Vad Gud har förordnat till människors frälsning måste följas. "Guds verk kommer uppifrån ned till oss och skänker oss idel himmelska och eviga gåvor. Våra egna gärningar förblir på jorden och åstadkommer endast vad som hör detta jordiska liv till" (WA 37: 662, 24 ff).

Dopet är det första och grundläggande av Guds gärningar.

"Dopet är ett verk, som Gud utför och det bör hållas isär från det vi gör" (WA 36: 228, 28).

Denna gudsgärning kommer redan det lilla spädbarnet till del. Reformatorerna övertog barndopet från den kyrkliga traditionen. Att det fanns andra alternativ att välja mellan visar striden med döparörelserna. Men Luther inte bara övertog barndopet, han argumenterade ständigt för det som ett värn mot gärningsfromheten och för trosrättfärdigheten.

Dopets gudsgärning sträcker sig över hela människolivet och fungerar i den dagliga boten. Det meddelas genom kyrkan, som är modern vilken föder och vårdar sina barn. Trots att uttalandena om dopets frälsande betydelse för de enskilda människorna dominerar, är dopets samband med kyrkan oomtvistligt.

Att detta samband finns betyder dock självfallet inte att kyrkan är identisk med de döpta. När man påstår att en människa inlemmas i kyrkan genom dopet har man därmed självklart inte sagt att kyrkan är summan av de döpta. Dopet är nödvändig men inte tillräcklig betingelse för kyrkan, som är något annat och mera än summan av de döpta. Att närmare utveckla denna tanke kräver en analys av vad kyrkan är. Den uppgiften faller dock utanför ramen för denna skrift.

Litteratur

- Decretum dvi gratiani universi iuris canonici . . . una cum glossis* . . . Lyon 1578.
- Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed 34, Freiburg 1967.
- H Fagerberg, *A New Look at the Lutheran Confessions* 1529-1537, St Louis-London 1972.
- L Grönvik, *Die Taufe in der Theologie Martin Luthers*, Åbo 1968.
- R Josefson, *Luthers lära om dopet*, Stockholm 1944.
- *Kyrkan och dopet, Svensk Kyrkotidning* 30-31 1942.
- M Luther, *Om kyrkans babiloniska fångenskap* (övers Y Brilioth), Stockholm 1928.
- *Dr Märten Luthers Lilla Katekes med kort utveckling stadfäst af Kongl Maj:t den 11 okt 1878*, Stockholm 1878.
- R Prenter, *Spiritus Creator. Studier i Luthers teologi*, Köpenhamn 1944.
- W Schwaab, *Entwicklung und Gestalt der Sakramentenheologie bei Martin Luther*, Frankfurt/M - Bern 1977.
- SvKB=Svenska Kyrkans Bekännelseskriterier, Stockholm 1957.
- WA=M Luther, *Kritische Gesamtausgabe* I ff, *Weimar Ausgabe*, Weimar 1883 ff.

SVEN-ERIK BRODD

Dop och kyrkotillhörighet i Svenska kyrkan

Den kyrkorättsliga utvecklingen: Från porten in i kyrkan (1686) till "frivillig kulthandling" (1927)

Den kyrkorättsliga traditionen

1 1686 års svenska kyrkolag förutsätter att alla svenska medborgare är döpta. Dopet skulle ske "åtminstone inom det åttonde dygnet" (KL § 3: 2) eller, efter 1864, inom sex veckor (SFS 1864: 5). Den tid lagen 1686 stipulerar, är den som gällde för omskärelsen i Israel (Luk 2: 21; 1 Mos 17: 12) och torde inte ha varit slumpvis vald. Analogin mellan omskärelsen som ett upptagande i Gudsfolk och dopet som ett upptagande i Kyrkan torde varit en självklarhet. Dopet var porten in i Kyrkan. Dopfuntens placering vid kyrkdörren visualiserade detta.

2 Denna syn på dopet som bl a ett upptagande i församlingen är också de svenska reformatorernas (Ingebrand 1964: 318-32).

3 Detta går i sin tur tillbaka på den medeltida kyrkorätten och på *landskapslagarna* som föreskrev doptvång (Sandholm 1965: 50 ff).

4 Synen på dopet som ett sine qua non för medlemskapet stöds också av den samlade *kyrkohandboks traditionen*, inklusive HB 1942, som inte ger utrymme för andra sätt att upptas i Kyrkan än genom dopet. Detta gäller i synnerhet dopfunturernas syn på dopet som ett upptagande i Kyrkan, ett "förökande" av Kyrkans medlemmar, ett upptagande i församlingen. (Rodhe 1910: 7 ff, 100-199; Brodd 1978: 36-53.)

5 vidare ger de *kyrkolagsförslag* och de *förslag till kyrkkoordination* som behandlat frågan, endast utrymme åt tanken på genom dopet upptagna medlemmar. (Brodd 1978: 23-29, bygger i stort på Andrén, u å.)

6 Genom två undersökningar har konstaterats en enstämmig mening i den svenska *katekestraditionen*: endast genom dopet kommer en människa in i kyrkan och blir medlem av den kristna församlingen (Andrén, Brodd 1978: 29-35).

Mot denna bakgrund, måste det anses som självklart att det i Svenska kyrkan finns en *grundläggande kyrkorättslig tradition som exklusivt knyter upptagandet i kyrkan till dopet*.

Opposition och tvångsdop 1730-1860

Under inflytande av den framträngande individualismen, ökad pluralism och religionsfrihetstrav, som resulterade i ett minska andligt inflytande från kyrkans sida, undergrävdes så småningom i ett allt större antal fall respekten för kyrkolagens föreskrifter. Eftersom kyrkolagen föreskriver dop, kom mellan omkring 1730 och 1860 därför tvångsdop att tillämpas. Detta garanterade i stor utsträckning att de som föddes in i den sociala gemenskapen också upptogs i den därifrån närmast oskljaktiga religiösa gemenskapen. Under 1860- och 70-talen avtog dock tvångsdopen samtidigt som religiösa brott avkriminaliserades.

Religionsfrihetslagstiftningen 1860 och 1873

1860 och 1873 års dissenterlagar, som i stort kom att formellt gälla fram till 1951, gav dem som ansökte därom rätt att lämna Svenska kyrkan såvida de ämnade inträda "i annat av Konungen godkänt kristet trossamfund". Plats för religionslöshet fanns ännu inte i samhällskonceptionen. Olika faktorer, (t ex skattetekniska, statlig kontroll över samfundens tillbakavisa-des, Svenska kyrkan ansågs som ett statligt organ, inte en kristen kyrka) gav till resultat att huvuddelen av de läromässiga dissidenterna kom att kvarstå inom Svenska kyrkan.

Samtidigt förbjöd dissenterlagarna utestlutning ur de godkända trossamfundet, liksom också ur Svenska kyrkan. Därmed började kyrkorätten förlora sin betydelse, liksom tidigare kyrkokuten gjort.

Den här antydda historiska processen ledde till framväxten av en allt större grupp människor som visserligen inte hade begärt sitt utträde ur Svenska kyrkan, men inte heller i enlighet med kyrkorätten hade upptagits bland hennes medlemmar. Frågan om dessa tillhör Svenska kyrkan eller inte blev föremål för strid intill början av 1900-talet.

Territorialförsamlingen

Svenska kyrkans territorialförsamlingar ändrade nu alltmer karaktär. Kommunallagarna 1862, som reglerade församlingsorganisationen, var inga kyrkorättsliga dokument och sade heller ingenting om vilka som tillhörde den kyrkliga kommunen i betydelsen församling inom Svenska kyrkan. Inte heller lagen om församlingsstyrelse 1961 anger vem som tillhör församlingen.

Att dopet formellt inte kom att inskrivas som kriterium för rösträtt och valbarhet till de kyrkliga organen berodde på en strävan till överensstämmelse mellan de kyrkliga och kommunala valen. Biskopen Anjou säger också i kyrkomötet 1873 att dopkriteriet inte infördes i lagen eftersom man då inte räknade med den senare uppkomna situationen att svenska medborgare förblev odöpta respektive inte utnyttjade rätten att inträda i annat av staten godkänt trossamfund (KM 1873 prot: 171 ff).

Domkapiteln och Högsta Domstolen 1880: endast döpta medlemmar

Vid slutet av 1870-talet uppstod strid om civiltäckenskabets införande i Sverige (Jansson 1964: 89-107, Brodd 1978: 61-67). Orsaken var att den odöpte inte, såvida han inte tillhörde ett legaliserat främmande trossamfund, kunde ingå äktenskap. I riksdagen föreslogs att "sådana inom Svenska kyrkan kvarstående medlemmar" som ännu inte blivit döpta

skulle få rätt att ingå civilt äktenskap. Tanken på att kyrkan skulle ha odöpta medlemmar, som förfäktades av lagutskottet och riksdagens båda kamrar, tillbakavisades 1880 av samtliga domkapitel liksom av Högsta Domstolen. Formuleringen togs tillbaka p g a den starka kyrkliga reaktionen. Den genom brister i dissennterlagsstiftningen och kommunallagstiftningen uppkomna syren på medlemskapet är ännu inte tillräckligt livskraftig för att tillbakatränga den kyrkorättsliga traditionen, men spänningen har nu framtätt i öppna dagar.

Lekmannadopstriden

En fråga, som ytterligare komplicerar situationen, är den s k lekmannadopstriden (Hofte 1950, Brodd 1978: 67-73). Denna fördes i kyrkomötet mellan 1883 och 1910. Frågan gällde om de som döpts av andra än präster inom Svenska kyrkan men på ett sätt som i övrigt var godtagbart för kyrkan, skulle räknas som döpta. Frågan drevs i kyrkomötet av P P Waldenström och orsaken var att han ansåg att också den som döpts av lekman måste anses vara medlem av Svenska kyrkan. Den odöpte stod enligt Waldenström tydligen utanför kyrkan. Man kan finna flera skäl till denna hans åsikt. Utgången av striden om civiläktenskapet 1880, det faktum att *Statistiska centralbyrån fram till 1910 räknade odöpta till kategorin "främmande trosbekännare"* (Pettersson 1977: 212 ff), att *den odöpte fram till 1915 inte kunde erhålla kyrklig vigsel* (Brodd 1978: 80-87) kyrkomötet hade 1888 begärt hos Kungl Maj:t att *odöpta skulle uteslutas från kyrkostämmas överläggningar och beslut* (Brodd 1978: 99 f).

Kyrkomötet kunde dock inte fatta något avgörande om lekmannadopens kyrkorättsliga validitet och ytterligare en grupp uppstår som saknar ett rättsligt reglerat förhållande till Svenska kyrkan.

"Yttre" och "egentliga medlemmar"

Under tiden 1870-1915 förekom av allt att döma en kompromiss, ett slags *samexistens mellan den civilrättsliga och den kyrkorättsliga synen*. Framför allt kom denna i dagen vid de

många diskussionerna om en odöpts rösträtt och valbarhet till de kyrkliga institutionerna. 1878 tillstyrkte riksdagens lagutskott en motion att odöpta skulle uteslutas från kyrkliga val. Kamrarna avsg. 1888 skrev kyrkomötet till Kungl Maj:t och begärde samma sak. Någon åtgärd föranledde dock inte skrivelsen. 1910 avvisade dock kyrkomötet en motion i samma ärende. Man skilde nu i debatten mellan "kyrkokommunala medlemmar" som tillhör kyrkan, "såsom ett yttre samfund", "såsom en statsinstitution", och dem som är medlemmar "i den kristna församlingen", dem som är "egentliga medlemmar" (Brodd 1978: 95-108). Helt avgjord var dock saken inte. Kyrkomötena 1903 och 1908 tog upp frågan om dop- och kyrkotillhörighet. 1903 motionerade sedermera länköpningsbiskopen Personne om införande av ett nytt dopritual i kyrkohandboken, nämligen Vid af kristne föräldrar födda vuxna personers dop. Man motiverade den föreslagna ordningen med att "det numera ofta förekommer, att odöpta vuxna personer, som vore barn till kristna föräldrar, tillhörande antingen statskyrkan eller någon sekt, begärde att genom dopet bli upptagna i statskyrkan". Ordningen för proselytdop i den dåvarande handboken ansågs inadekvat. Motionen avsgs utan debatt. 1908 motionerade Personne åter om samma ordning, nu utan vidhängande förslag till liturgi. Denna gång antog kyrkomötet motionen. Det är intressant att se att Kungl Maj:t genom att införa nämnda ordning i 1917 års HB konfirmerar det kyrkorättsliga läget. Den som inte genom dopet som barn upptagits i kyrkan står utanför och måste döpas för att bli medlem (Brodd 1978: 44 f, 49).

Oppositionen mot den ovan skisserade "samexistensen" kom från en mycket stark grupp med representanter från olika kyrkliga riktningar som vägrade acceptera tanken på att Svenska kyrkan som en kristen kyrka inom sig kunde rymma icke döpta. Denna kritik syns efter bakslaget i kyrkomötet 1910 och rätten för odöpta att erhålla kyrklig vigsel 1915 ha tytnat. Ytterligare skäl härför torde ha varit det överhängande hotet att kyrkomötets vetorätt skulle indras, striden om skolans förhållande till kyrkan, lokalförsamlingens låga status (få hävdade på allvar att territorialförsamlingen var en kristen församling). 1915 motionerade professorn Olof Holmström i

Lund att kyrkomötet hos Kungl Maj:t måtte an hålla om en allsidig utredning å kyrkan angående vilka som kunde sägas vara hennes medlemmar. Kyrkomötet beslutade i enlighet härmed utan varje tecken på debatt, men ingenting hände (Brodd 1978: 105).

Under den här tiden framträdde Einar Billing med en församlingssyn som skulle komma att teologiskt motivera den uppkomna situationen. Hans folkkyrkosyn utarbetades i polemik mot frikyrkligheten och med rötter i den lundsensiska högkyrkligheten. Det senare kommer till uttryck i det ointresse för individerna som är ett resultat av den starka betoningen av kyrkan som en gudomlig institution som existerar på grund av gudomlig vilja utan mänsklig medverkan i någon form. Den billingska folkkyrkoteologin behandlar frågan *var kyrkan finns* men befäftar sig inte med *vad* den är (Fagerberg 1953). Ordet och sakramenten är kyrkoskapande. Kyrkan konstitueras 'ovanifrån'. I likhet med den lundsensiska högkyrkligheten står den billingska i motsatsställning till lågkyrklighetens och frikyrklighetens kyrkosyn. Men till skillnad från sin föregångare betraktar den *inte* dopet som en gräns för kyrkotillhörigheten. Orsaken här till syns vara att den av Einar Billing präglade folkkyrkligheten ser dopet som en mänsklig gräns som leder till en syn på kyrkan som närmar sig låg- och frikyrklighetens. Einar Billing ser barndopet som en utomordentligt viktig konsekvens av folkkyrkans idé, nämligen tanken på den förekommande nåden. Dopet blir ett tecken på denna nåd men knappast nådens käril (Brodd 1978: 108-110).

Dopet som "frivillig kult handling"

1925 tillsattes sakkunniga för att utreda möjligheterna till en ny religionsfrihetstagsstiftning och ge förslag här för. Av förslaget 1927 framgår att den civilrättsliga linje, som inneburi en åtskillnad mellan dop och kyrkotillhörighet, säkerligen med stöd av den billingska folkkyrkokotanken, nu avsågs ersätta den kyrkorättsliga. Sakkunniga valde att föreslå en kodifiering av följande folkning av läget: Svenska kyrkan var "icke en bekännelsekyrka utan samhällets organ för sedligt religiös fostran" (SOU 1927: 13, s 61). För denna måste "fri-

hetsprincipen" gälla. Ett uttryck för denna princip ansågs vara att alla "kult handlingar" såsom t ex dopet "blivit frivilliga" (ibdm). Vad gäller medlemskapet skiljer sakkunniga dock mellan sådana som är medlemmar i "dogmatisk" respektive "rättslig" bemärkelse. "Såsom medlem av kyrkan i dogmatisk mening lärar enligt Svenska kyrkans uppfattning den icke kunnat betraktas, som icke är döpt" (ibdm, s 83). Man tar således fortfarande hänsyn till den kyrkorättsliga traditionen, men denna får såsom något sekundärt underordna sig den civilrättsliga. Religionsfrihetssakkunnigas förslag föll. Nästa steg blev dock att den kyrkorättsliga traditionens inflytande så gott som helt upphörde.

Religionsfrihetstagen 1951

När 1951 års religionsfrihetstagslag antogs blev vissa delar av den också kyrkolag, bl a avsnitten om medlemskap i Svenska kyrkan. Därmed fick Svenska kyrkan inskrivet i sin kyrkolag två motsägande uppgifter om detta medlemskap. 1686 års kyrkolag upphävdes nämligen inte, trots att den civilrättsligt uppkomna beskrivningen av medlemskapet, som sedan 1870-talet varit i strid mot hela den angivna kyrkorättsliga traditionen, nu kom att gå segrande ur denna strid. Dopet nämns överhuvudtaget inte i lagtexterna och ovissheten är påfallande hurruvida eller i vad mån kyrkolagens föreskrifter kan anses obsoleta. 1951 års avsaknad av reglering av förhållandet mellan dop och kyrkotillhörighet blev snabbt föremål för en tilltagande kritik.

Dopet som grund även för den juridiska kyrkotillhörigheten

I samband med 1958 års utredning kyrka-stat gjorde dåvarande forskardocenten Arne Palmqvist en översikt över de aktuella kyrkobegreppen i Sverige. Han konstaterade, att det "inom samtliga schatteringar föreligger . . . ett som det synes tämligen allmänt önskemål om att få stadgandet om kyrkotillhörigheten ändrat så, att endast döpta kan räknas som medlemmar av Svenska kyrkan" (Palmqvist 1964: 25; jfr 237 ff, 241, 244, 247). Detta inkluderar dem som intar en folkkyrkoståndpunkt av något slag: "Genom bl a sina kon-

kreta nedslag i lagstiftning och reformförslag har detta folkkyrkoänkande framträtt som en huvudlinje i Svenska kyrkan. Under dess senare utveckling har en viss förskjutning ägt rum framför allt beträffande frågorna om kyrkotillhörigheten. Åtskilliga har nämligen till stor del utifrån praktiska frågeställningar föranletts av demokratiseringsprocessen, blivit angelägna att förorda, att även det yttre, juridiska medlemskapet i kyrkan må vinnas i och med dopet" (Palmqvist 1964: 283; jfr 288).

I det "Betänkande med förslag till organisation av Svenska kyrkan efter en eventuell skilsmässa från staten" som framlades 1964 av kyrkoorganisationskommittén konstateras: "Enligt Svenska kyrkans lära är det dopet som konstituerar tillhörigheten till kyrkan." I "Förslag till stadga med specielltiv" föreskrivs, att "den som döpes i Svenska kyrkans ordning, upptages därigenom som medlem av denna kyrka". Vid kyrkomötet 1968 antogs så det kyrkliga reformprogram som i många frågor, bl a dopfrågan, kom att bli riktningssivande för det framtida kyrka-statarbetet. Kyrkomötet föreslog "att dopet blir den akt som konstituerar medlemskap i Svenska kyrkan" (KM 1968 prot nr 7 s 3-143). Detta har nu också föreslagits i det senaste stat-kyrkabetänkandet 1978.

Litteratur

- C-G Andren, *Kyrkotillhörighet och religionsfrihet. Till frågan om medlemskapet Svenska kyrkan* (Opublicerat manuskript).
S-E Brodd, *Dop och kyrkotillhörighet*, Stockholm 1978.
H Fagerberg, *Kyrkobegreppet i modern teologisk debatt. Ny Kyrkl Tidkr* 1953 s 90-105.
R Holte, Svenska kyrkan och lekmanadonet, *Kyrkohistorisk Årsskrift* 1950, s 165-215.
HB = *Den svenska kyrkohandboken*.
S Ingebrand, *Olaus Petri reformatoriska åskådning*, Uppsala 1964.
J Jansson *Debatten om civiläktenskapets införande i Sverige*, Lund 1964.
KM = Kyrkomötets protokoll.
A Palmqvist, *De aktuella kyrkobegreppen i Sverige* (SOU 1964: 16).
K Petersson, *Kyrkan, folket och dopet. En studie av bandedopet i Svenska kyrkan*, Lund 1977.
E Rodhe, *Dopritualet i Svenska kyrkan efter reformationen*, Lund 1910.
Å Sandholm, *Prinsigningsriten under nordisk medeltid*, Åbo 1965.

HERMAN SEILER

Dop och kyrkotillhörighet i den katolska kyrkan

Dopet som sakramentalt inlemmande i kyrkan

Med utgångspunkt från den katolska trostraditionen vill jag försöka ta upp några aktuella frågor som syns mig ha en ekumenisk relevans.

Den katolska trostraditionen

Tre fakta är och har alltid varit av grundläggande betydelse i den katolska trostraditionen: Dopets konstitutiva roll angående kyrkotillhörigheten, dopets sakramentala karaktär och dopets nödvändighet för människans frälsning.

Redan i Nya testamentet likställer aposteln i 1 Kor 12: 12 kyrkan, dvs den konkreta församlingen i Korint, med Kristi kropp: "Vi är alla döpta till en och samma kropp" (jfr även Gal 3: 28 där de döpta galaterna "alla" betecknas som *en* /*heis*/ i Kristus). Helt konsekvent blev därför fornkyrkans katekumenat - som var en inövning i kyrkans lära och liv - på samma gång en initiation i kyrkans Kristusmysterium (jfr Hippolytos' *Apostolisk tradition* omkr år 215). På denna grundval ser den enhälliga katolska trostraditionen dopet som ett inlemmande i den konkreta kyrkan och hennes Kristusmysterium. Andra Vatikanconciliet sammanfattar denna tradition i sin kyrkokonstitution i följande tanke: genom dopet träder människorna in i kyrkan liksom genom en dörr (nr 14).

Redan Tertullianus använder i början av 200-talet termen *sacramentum, mysterium*, angående dopet (som kallas "vat-tenbadet i ordet") i bemärkelsen av en liturgisk invigningshandling. Under 300- och 400-talen, patristikens klassiska period, får dopsakramentets teologi sin fulla innebörd: Dopet

är den heliga handling genom vilken vi invigs i det kristna livet, och i trons bekännelse begåvas med Kristi frälsningsgärning så att vi blir likformiga den korsfäste och uppsåndne Herren. Guds helige Ande renar och helgar oss i Kristus genom vattnets synliga element. Högmedeltidens skolastiska teologi systematiserar sedan dopsakramentet inom ramen av den allmänna sakramentsteologin men utan att förlora fornkyrkans grundläggande syn ur sikte.

Mera invecklad ter sig frågan om dopets nödvändighet för frälsningen. I Nya testamentet hittar vi två serier av texter: den ena som knyter människans rättfärdiggörelse till tron (Rom 3: 28: "Vi hålla nämligen före, att människan blir rättfärdig genom tron utan läggärningar", jfr även Gal 2: 16; 3: 8; Rom 5: 1). Andra texter som knyter rättfärdiggörelsen till dopet, t ex Rom 6: 4, där dopet framställs som begravningsin i Kristi död och som så befriar oss från synden (6: 7) (Seiler 1976). Högmedeltidens teologi löste denna svårighet genom att se i den rättfärdiggörande tron en implicit åstundan efter dopet och fastslog ett "andligt dop". I denna bemärkelse talar andra Vatikankonciliet om katekumenerna som ber att få bli upptagna i kyrkan: De "förenas med henne genom själva denna åstundan. Kyrkan omfattar dem redan med kärlek som sina egna" (Om kyrkan nr 14).

Under nyare tiden och efter att världens icke-kristna religioner hade trätt i kyrkans blickfält, fick frågan om Guds universella frälsningsvilja i Kristus och dopets nödvändighet till frälsning en helt ny innebörd och räckvidd. Hur kan även alla de som inte ens har fått kunskap om Kristus – människosläktets stora majoritet – bli delaktiga av Kristi frälsning?

I denna situation syns en fördjupad syn på *apostelnas frälsningsteologi* kunna öppna nya perspektiv. För hela den paulinska frälsningsteologin är den bekännelse avgörande, att Kristus har dött för syndarna. "Medan vi ännu voro svaga, led Kristus, när tiden var inne, döden för oss ogudaktiga. . . . Ty om vi, medan vi voro Guds ovänner, blevo försönade med honom, genom hans Sons död, så skola vi . . . ännu mycket mera bliva frälsta" (Rom 5: 6, 10). När alltså Kristus dog på korset har vi blivit försönade med Gud. I 2 Kor 5: 14 går aposteln ett steg längre: "Ty Kristi kärlek tvingar oss efter-

som vi tänka så: *en* har dött för alla, alltså hava de alla dött". Samma tanke och här ännu tydligare syns återkomma i Rom 7: 4: "Så haven ock ni mina bröder genom Kristi kropp (dvs den korsfästes kropp) blivit dödade". I sin död på korset har Kristus så försonat världen med Gud. Och detta sker därigenom, att när Kristus dog på korset också vi "dog" med honom för synden. Apostelns tanke är uppenbarligen, att Kristi död på korset är en eskatologisk företeelse, eskatologisk i den bemärkelsen, att den utöver tid och rum har en slutgiltig innebörd som på samma gång på ett fördolt sätt redan är en närvarande verklighet. I Kristi död på korset har alltså världen försönats med Gud, herraväldenas och syndens makt har brutits. Världen har blivit annorlunda. En annan verklighet verkar redan i den och har börjat omdana den till ett Guds rike. Denna försoning sker därigenom, att världen och vi alla genom hans död har dragits in i hans maktsfär. På så sätt "dog" vi med honom på korset.

Utifrån dessa tankar finns onekligen en förklaring för den betydelsefulla text som andra Vatikankonciliet har formulerat om *de icke-kristnas möjlighet att uppnå den eviga saligheten*: "De som utan egen skuld inte vet något om Kristi evangelium och hans kyrka, men av uppriktigt sinne söker Gud samt under nådens inflytande strävar att i gärning fullgöra Guds vilja, sådan den blir känd för dem genom samvetets röst – de kan uppnå den eviga saligheten. Den gudomliga försynen förvägrar heller inte den för frälsningen nödvändiga hjälpen åt dem som utan skuld ännu inte nått fram till ett medvetet erkännande av Gud men – inte utan nådens hjälp – bemödar sig att nå fram till ett rätt liv. Allt gott och sant som finns hos dem uppskattas nämligen av kyrkan som en förberedelse för evangeliet och som en gåva från honom som upplyser varje mänskliga för att denna till slut må äga livet" (Om kyrkan nr 16).

Som teologisk tolkning av dessa utsagor kan tillfogas: "Var och en som tar på allvar sin tillvaros inre vågspel antar därmed också något av Guds kärleks hemlighet som döljer sig däri och antar så i grund och botten och implicit också Människan, ty i honom har Gud antagit människan. Så har kanske många implicit, alltså utan en uttrycklig tro på Jesus

Kristus, mött honom i sin tillvaro utan att känna honom” (Walter Kasper).

När vi försöker *sammanfatta* den katolska trostraditionen angående förhållandet mellan dop och kyrkotillhörighet kan vi fastslå: Aldrig har detta förhållande enbart varit en kyrkorättslig fråga. Det har främst varit en teologisk fråga som på ett grundläggande sätt motiverades av Nya testamentets uppenbarhet. Vidare bestämdes detta förhållande å ena sidan av en kyrkosyn som såg den konkreta och synliga kyrkan oupplösligt knuten till Herrens påskmysterium i Kristi död, uppståndelse och Andens utgjutelse, å andra sidan av en sakramental kyrkosyn som ser kyrkan i Kristus som ”ett slags sakrament, dvs ett tecken och redskap, både för den innerligaste föreningen med Gud och för hela människosläktets inbördes enhet” (Andra Vatikankonciliet, Om kyrkan nr 1). Dopet är i denna bemärkelse en konkret utformning av hela kyrkans sakramentala väsen och har närmare bestämt karaktären av en ”initiation” till Guds folks fulla ”kommunion”-gemenskap i eukaristin.

Utrifån denna katolska trostradition inställer sig emellertid idag *flera trängande frågor*. Vi nöjer oss här med två aspekter som i våra förhållanden tycks vara av särskild betydelse.

Sambandet mellan tro och dop

Sedan medeltiden hade *trons vidareförmedling i pastoral praxis* automatiskt säkerställts genom meddelandet av sakramenten. Sakramenten fungerade inte främst som trosakter hos den enskilde utan som akter som inlemmade i kyrkan eller som tillkännagav tillhörigheten till de troendes samfund. *Nyckelpositionen* i denna pastoral praxis intog *förbindelsen mellan dopet och äktenskapet*. Äktenskapets giltighet och oupplöslighet var beroende av dess sakramentala karaktär. Dess mål var fortplantningen och barnens kristna uppfostran. Detta innebar förpliktelsen att låta döpa barnen, att se till att de deltog i katekesundervisningen och mottog övriga sakrament för att så som troende integreras i det kristna samhället ända till den dag då de som vuxna själva ingick ett sakramentalt äktenskap och så vidareförmedlade tron. På så sätt spela-

de äktenskapet en grundläggande roll i hela kyrkans pastoral praxis. I detta system garanterades genom barndopspraxis en ”återväxt” av nya troende och förmandet av deras kristna samveten. Tron förmedlades på så vis sammanvävd med ett familjeav arv som i allmänhet inte gav anledning till något större problem så länge samhället erkände detta arv som identiskt med sin egen ”tradition”. Trösun dervisningen kunde därför inskränka sig till några enkla kunskaper. Inte heller ställdes den enskilde troende inför samma krav som idag på ett individuellt och helt personligt avgörande för sin tro. Alltid hade han åtminstone ett moraliskt stöd i en likasinnad social miljö.

Sålunda befann sig kyrkan inte heller i en missionsituation, eller snarare: hon missionerade endast *utåt* med hänsyn till främmande icke-kristna länder och folk. Och t o m här bars hennes missionsinsats upp av de kristna folkens expansionspolitik. En missionsinsats inåt blir aktuell och nödvändig först i det ögonblick när genom den kulturella, filosofiska, sociala och politiska utvecklingen i samhället allt flera döpta hade blivit främmande för tron och kyrkan och ett avkristnande i stor skala blev följden.

Kyrkan har i stort sett först på sistone blivit fullt medveten om denna helt nya situation. Man fattade inte riktigt hur djupt tron hade försvagats och tappats bort. Visst såg man hur en religiös praxis och dess ”förrättningar” minskade på ett uppseendeväckande sätt och man försökte fånga upp denna utveckling genom en ”reconquista”, dvs i ett återvinnande av dem som hade fjärrnat sig (jfr exempelvis i de romanska länderna genom den ”missionsinsats” som utgick från den s k ”katolska aktionen”). Men i stort sett sökte man inte efter orsakerna till trons försvagning och urholkning utan fäste mer uppmärksamhet på effekterna. Strävandena gick därför snarare i riktning mot en ny ”sakramentalisering” än mot en evangelisation i ordets djupare bemärkelse så som den har utvecklats i våra dagar av Paulus VI i den apostoliska skrivelsen *Evangelii nuntianti*, Om evangeliets förkunneelse i dagens värld.

Dagens situation avslöjar obarmhärtigt allt det som i våra kristna institutioner och företeelser från det förflutna inte längre bär en autentisk och levande prägel. Frågan inställer

sig inte minst med hänsyn till hela den pastoralala praxis röran-
de trons vidareförmedling.

Dopet och äktenskaps sakrament fortsätter än idag att
inta en framträdande plats i katolsk praxis. Men de har blivit
oförnöguna att säkerställa trons vidareförmedling. På det he-
la taget bär dessa sakrament inte längre prägel av en trosbe-
kännelse och trosförpliktelse utan de framstår ofta mera som
en kvarleva av familje- eller annan tradition. Mitt i en situa-
tion av mänsklig osäkerhet förmedlar sådana förrättningar ett
slags mänskligt stöd genom en fast tradition. Men de har inte
längre en klar förbindelse med och inriktning mot tron. Allt-
för ofta framhäver de snarare trons frånvaro än dess närvaro.

Mest synptomatiskt är att *förbindelsen mellan äktenskap
och dop fortfarande består* – än så länge åtminstone – i
ganska stor utsträckning. *Men förhållandet har totalt föränd-
rats*. Förr i tiden hade äktenskaps sakrament en inriktning
mot den efterkommande generationens dop. Nu finns inte
sällan föräldrar som själva har övergivit all religiös praxis, ja
som bekänner sig som icke-troende eller som inte ens har
ingått kyrklig vigsel och som ändå låter döpa sina barn. Barn-
dopet är eftersökt inte i avsikt att förmedla kyrkans tro utan
snarare med hänsyn till en hypotetisk framtid. På så sätt har
främst dopsakramentet ofta rentav riskerat förlora sin kristna
innehåll.

Den fråga som inställer sig i denna situation är: *hur kan
sakramenten återigen få sin "missionerande" roll*, eller rätt-
tare sagt sin funktion att vidareförmedla tron? Frågan har sin
stora betydelse framförallt med hänsyn till dopet som till sitt
väsen är "trons sakrament" ett synligt tecken för omvändel-
sen till Kristus. Det handlar här inte om att ifrågasätta barn-
dopspraxis. Inte heller är det frågan om att förreka barndop
när denna önskan hos föräldrarna åtminstone innebär ett steg
på väg till tron samt inger en verklig förhoppning om, att
barnen kommer att uppfostas i tron.

Men det vore inte bara onormalt att meddela dopet när
ingensting finns kvar av denna dubbla referenstram. Det sak-
ramentalala tecknet skulle i så fall rentav bli ett tecken som
förfalskar den kristna tron därigenom att den framstår som en
slags magisk rit. Utan tvekan måste kyrkan här ta det fulla

ansvaret för ett grundläggande sakrament som hon utför inför
världen. Kyrkans framtid är beroende av hennes sannfärdig-
het i denna fråga.

Om man går på djupet med problemen så borde man slutli-
gen fråga: I vad mån finns det i många fall hos folk som
önskar dopsakramentet överhuvudtaget ännu ansatspunkter
för att utveckla en tro – om så bara en otillräcklig, och inte
riktigt levd tro? Men på samma gång borde man också se att
tron hos folk som förklarar sig vara troende och praktisera-
de kristna ingalunda alltid är mera äkta och fast än i den förra
gruppen.

Dessa komplicerade förhållanden visar att kyrkan nog-
borde överväga sin nuvarande doppastoral och -praxis. Ett
sakrament är äkta kristet i den mån det förmår ge uttryck åt
en sannfärdig tro och därigenom vara ett vittnesbörd inför
och en värdjan till det icke kristna samvetet.

En förnyad doppastoral och doppraxis

I den katolska kyrkan pågår därför sedan några årtionden en
reflexion kring en sådan förnyad doppastoral och -praxis.
Den har sitt ursprung i Frankrike där en majoritetskyrka med
stark folkkyrklig prägel uppmärksammat avkristningsproces-
sen och där kyrkoleddningen utan rädsla för att ifrågasätta
rådande praxis på allvar tagit itu med situationen och utveck-
lat en pastoral strategi i dopfrågan.

Religionspedagoger arbetade mycket grundligt med under-
visning och förberedelse av vuxna som givit uttryck för en
önskan om att få mottaga dopet. Vuxenkatekumenatet återin-
fördes, fadderskapet upprättades i sin ursprungliga funktion
och dopet började meddelas i etapper. Detta ledde till att man
började uppmärksamma barndopet och ifrågasätta förber-
edelsen. Man började fundera över frågor som: Vad leder
barndopet i de flesta fall till? På 1960-talet döptes ca 91
procent av de årligen födda 800 000 medan endast 26 procent
var praktiserande. Får de döpta barnen någonsin en chans att
bli medvetna kristna? Så kom man på tanken att inrätta något
slags "katekumenat" för de föräldrar som önskar få sina barn
döpta. Därigenom skulle man få möjlighet att grundligt förbe-

reda föäldrarra i likhet med den förberedelse vuxna dopkan- didater fick genomgå (Kat ped forum 1976: 1).

Dessa tankar anknyter till *det fornkyrkliga katekumenatet* (som från Hippolytos' tid i början av 200-talet hade fått sin institutionella utformning som dopförberedelse (Stenzel 1958) och försöker aktualisera det väsentliga däri.

Två fakta i detta fornkyrkliga katekumenat syns vara an- märkningsvärda och på samma gång fortfarande aktuella (Ratzinger 1976: 218 ff).

Det första beträffande *fornkyrkans dopformel*. Intill 300- 400-talen hade den fräggande dialogform. Enligt Hip- polytos' *Apostoliska tradition*, som kan gälla som representa- tiv för tidig kristen doppraxis, fräggade prästen först: "Tror du på Gud Fadern, den allsmäktige?" Den som döptes svarade: "Jag tror" och sänktes sedan ned i vattnet. Sedan följde en fräga som liknar den kristologiska delen i den Apostoliska trosbekännelsen med frägan angäende Sonen och frägan an- gäende den Helige Ande. Varje gång följde en nedänkning i vattnet. Dopakten avslutades med en dopsmörljelse.

Denna doppraxis syns vara betydelsefull. *Dopformeln i sin äldsta utformning* var alltså *en trosbekännelse*. Men på sam- ma gång var denna trosbekännelse *en del av själva dopsak- ramen*, en del i den slutgiltiga nyorienteringen och omvän- delsen av hela tillvaron in i kyrkans tro som fullbordades i dopet. Därför var denna trosbekännelse inte enbart en jäg-formel utan *utformades som en dialog*, och omvänt: dop- akten var inte enbart en akt som prästen fullbordade, den utspelades i en trons dialog. Tron ger man sig inte själv utan man träder in i en kommunikation med kyrkan från vilken man mottar tron, och som vi har sett uppfattades kyrkan i sin identifikation med den korsfästes och uppståndne Herrens pneumatiska kropp.

I denna *urform av dopet* som dialog framhävs alltså två ting på ett markant sätt: *tron som en gåva och kyrkan som något i förväg givet* utan vilket man inte kan komma till tron. Samtidigt blir det tydligt, att *den som döps har en aktiv roll*, att han vill träda in i detta den korsfästes och uppståndne Herrens mysterium, som är närvarande och förverkligat i kyrkan.

Samtidigt blir något annat uppenbart: *Dopformeln* som egentligen är en trosbekännelse i dialogform, *förutsätter en lång inövningssprocess* i vilken den kristna tillvarons om- och nyorientering även etiskt och som livsform inövas. Det finns ett inbördes sammanhang. Guds ords innebörd upptäcks bara därigenom att man går vägen som ordet visar. Men på samma gång upptäcks vägen enbart utifrån ordet.

Man tycks alltså kunna säga: Just genom trosbekännelsen i den dopform som har framställts blir *hela katekumenatet en integrerande del av själva dopet*. Dopsakramentet är inte bara en punktuell företeelse i dopriten, utan en omfattande process som får sin kulmen i själva vattendopet. Katekume- natet var därför något annat än blott en föregående katekes- undervisning. Det var redan en del av sakramentet i sin fulla bemärkelse som initiation i Kristus-kyrka-mysteriet. Och just genom att skilja katekumenatet från dopet tycks senare ha skett en ödesdigter ritualisering av dopet.

Ytterligare en tanke som syns vara viktig: Just som en livsavgörande process och som inövning var *katekumenatet inte i första hand ett eget bemödande*. Det var i själva verket *en process för att växa in i en i förväg given livsform*. Det var därför inte ett autonomt avgörande eller en subjektiv upple- velse utan väsentligen ett mottagande från Herren och hans Ande, men också från hans församling, kyrkan. Dopet är alltså från fornkyrkans tid ett "Att bli döpt", att bli begåvad med trons nåd, att bli ledsagad och förd av ekklesia/kyrkan, som å sin sida bara existerar som Herrens gåva.

I denna fornkyrkliga katekumenatspraxis och dess teolo- giska implikationer syns onekligen finnas *väsentliga element för en förnyelse av en barmodspastoral* i dagens läge, *som har uppmärksamheten riktad på föräldrar*. Hur situationen än skiftar i olika länder tycks strävandena allt mera gå i den riktning att återuppta väglödande element i denna fornkyrkli- ga praxis och anpassa dem till tidens situation.

Litteratur

Katolskt pedagogiskt forum, 1976: 1 (stencil)
Om Kyrkan. Andra Vatikankonciliet's dogmatiska konstitution,
Uppsala 1970 (Katolsk dokumentation 4).

- Paulus VI, *Om evangeliets förkunnelse i dagens värld*. Evangeliumi nuntiandi, Uppsala 1977 (Kataloisk dokumentation 10).
- J Ratzinger, *Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche*, *Internationale Katholische Zeitschrift* 1976 (218 ff).
- H Seiler, *Baptisma-Ecclesia, Lumen. Kataloisk tidskrift* 1978 3-4. (Föredrag hållet vid Svenska Ekumeniska nämndens Urskott för tro och vitnesbörd konferens kring temat Tron och dopet, Gränninge 1976).
- A Stenzel, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Tauftheologie*, Innsbruck 1958.

Samtalsgruppens ställningstagande till frågan om dop och kyrkotillhörighet

Frågan om dopets förhållande till kyrkotillhörigheten är för Svenska kyrkans del problematisk. *Dels* kan konstateras att det före 1951 ingalunda var klart och entydigt, att Svenska kyrkan haft odöpta medlemmar, även om civillagsstiftningen och folkbokföringsförordningar implicerat detta faktum, *dels* syns det föreligga en symmetri vid konsensus bland exegeter och systematiker att dop krävs för att någon skall vara upptagen i kyrkan. För Svenska kyrkans del har man efter 1951 försökt att överbrygga denna spänning genom att skilja mellan ett "juridiskt" och ett "dogmatiskt" (byggt på dopet) medlemskap (SOU 1949: 20: 20, Riksd prot 1951 prop 100: 149 D).

I det nu föreliggande förslaget till Svenska kyrkans organisation efter förändrade relationer till staten har man självfallet tagit religionsfrihetslagens föreskrifter om medlemskap i Svenska kyrkan under omprövning. Det är naturligt mot bakgrund av den kompakta kritik som riktats mot att dopet nu inte är förutsättning för kyrkotillhörighet (Palmqvist 1964: 25, 120, 228, 236 ff, 241, 244, 247, 283, Waller 1964: 126 ff). Det är också naturligt utifrån den kompakta opinion som kom till uttryck vid kyrkomötet 1968 för det reformprogram som föreslog att "dopet blir den akt som konstituerar medlemskap i Svenska kyrkan" (KM prot nr 7: 3-143).

Det nu framlagda förslaget har följande lydelse:

1 Barn som döps på vårdnadshavarens begäran skall därigenom anses upptaget i kyrkan. Om föräldrarna gemensamt har vårdnaden får efter allmänna regler avgöras om begäran av endast den ena kan godtas.

2 Barn till föräldrar, som tillhör kyrkan, skall på begäran av föräldrarna antecknas som tillhörigt kyrkan. Om endast en av föräldrarna har vårdnaden om barnet gäller det sagda endast den föräldern. Om barn, som sålunda antecknats som tillhörigt kyrkan inte blivit döpt innan det fyllt aderton år skall det anses ha utträtt varvid underrättelse tillställs barnet och dess vårdnadshavare.

3 Den som efter fyllda aderton år på egen begäran döps i Svenska kyrkans ordning skall därigenom anses upptagen i kyrkan.

4 Den som redan erhållit kristet dop och begär inträde i Svenska kyrkan skall upptas i denna

- a) om han tidigare tillhört Svenska kyrkan eller annat evangeliskt-lutherskt trossamfund; eller
- b) om han erhållit den undervisning i Svenska kyrkans lära, som med hänsyn till hans ålder och övriga omständigheter bör fördras (SOU 1978: 2: 34).

I princip innebär förslaget en lösning av frågan i den mening att Svenska kyrkan fullt ut av dess egna företrädare medges vara en kristen kyrka i vilken dopet är en förutsättning för kyrkotillhörighet. Det undantag som görs, nämligen att odöpt barn fram till fyllda aderton år kan "antecknas som tillhörigt" Svenska kyrkan men därefter, om det förblir odöpt, ställer sig utanför kyrkan, rymmer en rad problem. Vi menar dock att dessa skall kunna lösas. Norska kyrkan har en liknande anordning: Barn till föräldrar som tillhör Norska kyrkan "hör in under kirken" även om det är odöpt fram till en viss ålder. Därefter ställer det sig utanför kyrkan. Den här angivna tiden i det svenska förslaget och nuvarande ordningen för Norska kyrkan kan då anses som ett slags katekumenatid. Någon motsvarighet i de danska och finska lutherska folkskyrkorna, där dopet ensamt konstituerar medlemskapet, finns dock inte. Det i samband med stat-kyrka-förhandlingarna framlagda förslaget är enligt Den officiella samtalsgruppens bedömning, visserligen inte fullt tillfredsställande men ändå acceptabelt ur ekumenisk synpunkt.

Under förutsättning att dopet i enighet med luthersk och katolsk teologi får bilden grunden för kyrkotillhörigheten, ställs både lutherska och katolska folkskyrkor i ett förändrat samhälle inför gemensamma problem. Vi ser stat-kyrka-förslaget om möjligheten till en katekumenatid då en ung människa kan stå i en intim relation till kyrkan utan att vara döpt och därmed upptagen i denna, som en möjlighet. Dels till gemensamt ekumeniskt, internationellt samarbete med frågan om katekumenatets ställning i kyrkan dels för föräldrar att bearbeta sina egna frågeställningar om barnet och dess religiositet i ett förändrat samhälle.

Grunden för det ekumeniska arbete Samtalsgruppen bedriver kan delvis sammanfattas som i den kända tysk-lutherska vuxenkatekesen: "Dopet inlemmar i kyrkan". (Evangelischer Erwachsenenkatechismus 1975: 1082) eller i Andra Vatikanconciliet: "Människorna träder i kyrkan såsom genom en dörr" (Om kyrkan 14).

Vi menar att det framför allt är två synpunkter i diskussionen om dop och kyrkotillhörighet som, om de skulle ligga till grund för en framtida ordning för Svenska kyrkan, uppenbarligen skulle försvåra framtida ekumeniska relationer mellan Svenska kyrkan och andra samfund:

1 Om Svenska kyrkan skulle ses som en förening av två skilda storheter såsom skedde hos t ex 1925 års religionsfrihetssakkunniga där man skiljde mellan kyrkan som "sambällets organ för sedligt religiös fostran" (SOU 1927: 13: 61) och "kyrkan i dogmatisk mening" (SOU 1927: 13: 83). De praktiska resultaten av ett sådant arrangemang skulle bli att man till den förra skulle räkna också odöpta, till den senare endast döpta. Ekumeniskt sett skulle därmed Svenska kyrkans karaktär av ett kristet samfund onekligen försvagas.

2 Om Svenska kyrkan inte i detta sammanhang är en Kristi kyrka, dvs om man som odöpt skulle kunna vara medlem i den förra men att dop krävs för medlemskap i den senare. Med denna utgångspunkt förenas ofta uppfattningen att Kristi kyrka är osynlig och att man därmed inte kan säga vilka som tillhör denna kyrka. Vi menar att denna slutsats är felaktig.

Under förutsättning att kyrkans enhet inte uppfattas rent eskatologisk i betydelsen av något enbart fördolt, osynligt eller framtida (i själva verket kan dessa betydelsefulla glöda över i varandra) utan att den också måste ta synlig gestalt, kan man inte med någon rimlig mening spela ut den osynliga enheten i Kristus mot dopet som ett uttryck för den synliga enheten. Som Kristi kropp framträdande i en yttre organisation har kyrkan en fördold och en synlig sida. Fördoldheten gäller kyrkans huvud Kristus och de gåvor han förmedlar, synligheten berör de yttre medel varigenom Kristus nu verkar och de människor som genom dopet och tron blivit upptagna i kyrkan. Av den anledningen måste dopet anses som nödvändig betingelse för kyrkotillhörighet.

Den officiella samtalsgruppen mellan Svenska kyrkan och Stockholms katolska stift har i nuvarande debattsituation ansett sig skyldig att utfåna de synpunkter som presenterats i detta arbete pängtera nödvändigheten av att dopet görs till villkor för kyrkotillhörigheten i Svenska kyrkan i framtiden. Vi ser detta vara grundläggande för fortsatta ekumeniska relationer.

Litteratur

- Evangelischer Erwachsenenkatechismus. Kursbuch des Glaubens.*
Im Auftrag der Katechismuskommision der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Gütersloh 1975.
KM=*Allmänna kyrkomötets protokoll* 1968.
Om Kyrkan. Andra Vatikanconcilets dogmatiska konstitution, Uppsala 1970 (Katolsk dokumentation 4).
A Palmqvist, *De aktuella kyrkobegreppen i Sverige. En undersökning med särskild hänsyn till problemet kyrka och stat*, Stockholm 1964 (SOU 1964: 16).
Riksdagens protokoll med bilagor 1951.
SOU 1927: 13, *Betänkande med förslag angående vidgad rätt till utträde ur svenska kyrkan . . . avgiven . . . av 1925 års religionsfrihetskommittén.*
SOU 1949: 20, *Betänkande med förslag till Religionsfrihetslag m m*, Stockholm 1949.
SOU 1978: 2, *Stat-kyrka, Bil 1, Kyrkans framtida organisation*, Stockholm 1978.
S Waller, *Religionsfrihetsfrågan i Sverige. Historik och kritik*, Stockholm 1964 (SOU 1964: 13).