

Dåpen som hendelse og prosess

Harald Hegstad

F. 1959. Dr.theol. Professor i systematisk teologi ved Det teologiske menighetsfakultet.

harald.hegstad@mf.no

SAMMENDRAG

Forstått som sakramentalt tegn viser dåpen både til Guds gjerning med mennesket i og med selve dåpshandlingen (dåpen som hendelse) og til det Gud vil gjøre i den døptes liv fram mot at tegnet får sin endelige oppfyllelse i Guds rike (dåpen som prosess). I oppgjøret med et baptistisk dåpssyn har luthersk teologi ofte ensidig understreket den første dimensjonen. En fornyet forståelse av tegnbegrepet har de senere årene ført til at ulike dåpsteologiske tradisjoner har kunnet nærme seg hverandre gjennom i større grad å holde disse to dimensjonene sammen. En slik forståelse av sammenhengen mellom dåpen som hendelse og dåpen som prosess finner også støtte i Martin Luthers dåpsteologi.

Nøkkelord

dåp, sakrament, tegn, økumenikk, Martin Luther

ABSTRACT

As a sacramental sign, baptism points towards God's work in the act of baptism (baptism as event) and towards God's continuing work in the life of the baptized until the final fulfilment in the coming Kingdom of God (baptism as process). In the critique of a Baptist understanding of baptism, Lutheran theology has often one-sidedly emphasized the first dimension. A renewed understanding of baptism as sign has, in recent ecumenical development, brought churches closer to each other by increasingly holding the two dimensions of baptism together. Such an understanding of the connection between baptism as event and baptism as process also finds support in the baptismal theology of Martin Luther.

Keywords

baptism, sacrament, sign, ecumenism, Martin Luther

INNLEDNING

Dåp og dåpsteologi har tradisjonelt vært et tema for splittelse kristne imellom. Man har verken vært enige om hvordan det som skjer i dåpen, skal forstås teologisk, hvordan dåp skal utføres, eller hvem som skal døpes. Ikke minst har forholdet mellom kirker som praktiserer barnedåp, og kirker som bare døper mennesker som selv er i stand til å uttrykke sin tro, vært preget av kontroverser. I den teologiske litteraturen har dåpsteologi derfor vært et utpreget kontroversteologisk tema, preget av å få fram forskjellen mellom ulike dåpssyn og argumentere for den forståelse av dåpen en selv eller den kirkelige tradisjon man representerer, står for.

I de senere tiårene har den generelle økumeniske tilnærmingen mellom kristne kirker også hatt konsekvenser for dåpsteologien. Dette har både kommet til uttrykk gjennom bilaterale samtaler, men også gjennom prosesser der representanter fra flere ulike kirkelige tradisjoner har deltatt, i første rekke gjennom Faith and Order. Et viktig dokument var i denne sammenheng *Baptism, Eucharist and Ministry* (BEM) fra 1982,¹ fulgt opp av blant annet *One Baptism* i 2011.² Et viktig bilateralt dokument som tematiserer dåpsforståelsen, er i norsk sammenheng *Nådens fellesskap*, et samtaledokument fra 1994 mellom Metodistkirken i Norge og Den norske kirke.³

Det som kjennetegner disse dokumentene, er at de ikke orienterer seg ut fra ulikheter og skillelinjer, men tar sitt utgangspunkt i det de ulike tradisjoner kan være enige om. Her spiller kirkenes felles utgangspunkt i Bibelen en viktig rolle. Med utgangspunkt i det man kan si felles, nærmer man seg så det som splitter. BEM og senere dokumenter av samme type har gjerne blitt karakterisert som *konvergensdokumenter*.⁴

Et klassisk stridsspørsmål mellom ulike dåpssyn har vært spørsmålet om hvordan man skal forstå dåpens forhold til det å få del i frelsen. Er frelsen noe som meddeles i og med selve dåpshandlingen, eller peker dåpen på en frelse som gis uavhengig av dåpen? En måte å formulere dette spørsmålet på, er hvordan en skal forstå forholdet mellom dåpen som hendelse og som prosess. Ulike dåpsteologiske posisjoner kan plasseres i et kontinuum ut fra hvor stor vekt de tillegger hvert av disse aspektene. Kirkesamfunn med et sakramentalt dåpssyn har på den ene siden understreket dåpen som hendelse og hevdet at det skjer noe avgjørende i dåpen når det gjelder formidling av frelse. Kirkesamfunn med et mer symbolsk dåpssyn har derimot i større grad forstått dåpen som en henvisning til noe som skjer før eller etter dåpen, for eksempel som en bekjennelse til den frelse man mottok da man kom til tro.

De fleste dåpsteologier vil på en eller annen måte kombinere disse to aspektene: Selv om man understreker dåpen som frelsesformidlende hendelse, tenker man at dåpen også viser ut over selve hendelsen. Og motsatt: Selv om man primært ser dåpen som et ledd i en prosess, tillegger man den gjerne også en unik rolle i denne prosessen.

1. *Baptism, eucharist and ministry* (Faith and Order paper; Genève: Kirkenes Verdensråd, 1982), norsk oversettelse: *Dåp, nattverd og embete* (Oslo: Verbum, 1983).
2. *One Baptism: Towards Mutual Recognition; A Study Text* (Faith and Order paper 210; Genève: Kirkenes Verdensråd, 2011).
3. *Nådens fellesskap: Rapport fra samtalen mellom Metodistkirken i Norge og Den norske kirke* (Oslo, 1994).
4. Dagmar Heller, *Baptized into Christ: A Guide to the Ecumenical Discussion on Baptism* (Genève: Kirkenes Verdensråd, 2012), 109.

At dåpen peker ut over seg selv, betyr at dåpen kan forstås som et *tegn*. I alle fall siden Augustin har tegnbegrepet vært en nøkkel både til sakramentsteologien generelt og til forståelsen av dåpen. *Hvordan* man forstår dåpens tegnkarakter, får imidlertid følger for hvordan man bestemmer forholdet mellom dåpen som hendelse og som prosess. I nyere teologi har tegnbegrepets betydning og innhold særlig blitt formet gjennom eskatologiens fornyede betydning i teologien. Det betyr at det sakramentale tegn ikke bare sees som tegn på noe indre og usynlig, men på noe fremtidig, på den frelse som Gud vil fullende ved verdens ende og gudsrikets komme. Dette har sammenheng med en gjenoppdagelse av Guds rike som eskatologisk realitet, som nærværende i verden «allerede nå», men «ennå ikke» fullt ut realisert.⁵

Spørsmålet som denne artikkelen vil besvare, er *hvordan en slik fornyet forståelse av tegnbegrepet kan kaste nytt lys over forholdet mellom dåpen som hendelse og dåpen som prosess*.

I artikkelen vil jeg drøfte dette spørsmålet med utgangspunkt i luthersk teologi. I luthersk teologi har ikke forholdet mellom dåpen som hendelse og som prosess vært forstått på en entydig måte. For Martin Luther viser dåpen som tegn både til det som skjer i dåpen som hendelse, og til den livslange prosess som følger etter dåpen, med den eskatologiske frelse som sitt mål. Hos senere lutherske teologer har imidlertid balansen mellom forståelsen av dåpen som hendelse og som prosess ikke vært like tydelig. I oppgjør med former for dåpsteologi som i mindre grad har forstått dåpen som frelsesmeddelende hendelse (ikke minst en baptistisk dåpsteologi), har man gjerne betont det som skjer i og med selve dåpshandlingen, på en måte som har ført til at prosess-dimensjonen ved dåpen har blitt sterkt nedtonet. I denne artikkelen vil dåpsteologien hos Erik Pontoppidan og Leiv Aalen tjene som eksempel på en slik ensidighet. Når disse er valgt, er det fordi de hver på sin måte uttrykker tendenser i luthersk dåpsteologi som har hatt stor innflytelse.

Luthersk teologi og Martin Luthers teologi er naturligvis ikke identiske størrelser. Selv om Luthers teologi ikke er noen fasit for luthersk teologi, er det verdt å kritisk undersøke om Luthers teologi inneholder elementer som har vært oversett eller nedtonet i senere luthersk teologi, og som kan virke berikende på luthersk teologi i dag. Et eksempel på dette er den fornyede lesning av Luthers forståelse av rettferdiggjørelse som blant annet har vært representert av finsk Luther-forskning, en nylesning som har ført til en fornyelse av luthersk rettferdiggjørelseslære og muliggjort økumeniske tilnærminger.⁶

Etter mitt skjønn ligger det et økumenisk potensial også i en fornyet lesning av Luthers dåpsteologi for luthersk teologi i dag. Som jeg vil vise, spiller en fornyet forståelse av tegnbegrepet slik det blant annet er uttrykt i ulike økumeniske dokumenter, en viktig rolle i denne sammenheng. Slik kan et fornyet arbeid med luthersk dåpsteologi også representere et bidrag til den økumeniske samtalen.

5. Hans Schwarz, *Eschatology* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 2000), 135–51; Harald Hegstad, *Den virkelige kirke: Bidrag til ekklesiologien* (Trondheim: Tapir Akademisk, 2009), 29–33; idem, «Gudstjenesten som tegn», *Teologisk Tidsskrift* 1 (2012): 344–57.

6. Carl E. Braaten og Robert W. Jenson, *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1998).

DÅPEN SOM SAKRAMENTALT TEGN

Den teologiske forståelsen av dåpen henger på det nærmeste sammen med utviklingen av sakramentsbegrepet. Gjennom utviklingen av begrepet «sakrament» ble det skapt en tolkningsnøkkel for å forstå hvordan Gud kan handle med mennesker gjennom visse rituelle handlinger. Forståelsen av sakramentsbegrepet er imidlertid langt fra entydig. Det gjelder både hvilke handlinger begrepet omfatter, og hvilket innhold som legges i det. Mens protestantisk teologi som regel reserverer begrepet for dåp og nattverd, regner man i katolsk teologi med sju ulike sakramenter. Som Wolfhart Pannenberg har påpekt, er ulikheter i antall sakramenter ikke nødvendigvis noe stort økumenisk problem: Siden sakramentsbegrepet er et samlebegrep for ulike handlinger, der man kan være uenig om hva begrepet omfatter, må den teologiske diskusjonen konsentreres om den teologiske forståelsen av den enkelte handling.⁷ For dåpsteologien innebærer det at selv om et generelt sakramentsbegrep kan være til hjelp for forståelsen, så må dåpen primært forstås ut fra sin egenart.

Men også innholdet i og bruken av sakramentsbegrepet har vært omstridt. I noen kirkelige tradisjoner har man funnet hele begrepet problematisk og i stedet erstattet det med andre begreper, som det engelskspråklige «ordinances».⁸ Men også bak bruken av et slikt alternativt begrep ligger en anerkjennelse av at handlinger som dåp og nattverd har en særlig status som innstiftet av Jesus.

Bruken av sakramentsbegrepet som nøkkel til forståelsen av handlinger som dåp og nattverd går i vestlig teologi tilbake til Augustin. Selv om dåp og nattverd også før Augustin kunne bli omtalt som sakramenter, får begrepet hos Augustin et mer presist innhold forstått som tegn, i rammen av utviklingen av en mer generell tegnforståelse.⁹ Ifølge en slik tegnforståelse er forholdet mellom verden og Gud å forstå som forholdet mellom tegnet (latin *signum*) og den saken tegnet peker på (*res*), ettersom verdens bestemmelse er å være tegn på den guddommelige virkelighet. På grunn av synden og det onde er imidlertid verden ikke lenger i stand til å være et bilde på Guds virkelighet. I frelseshistorien slik den fullendes i Jesus Kristus, møter vi igjen en virkelighet som er i stand til å peke på Guds virkelighet, og sakramentene dåp og nattverd er på en spesiell måte uttrykk for denne virkelighet.¹⁰

I sakramentene er Guds frelseshandling knyttet til naturgitte elementer som vann, brød og vin. I seg selv er elementene likevel ikke noe sakrament, det blir de først når Guds ord knyttes til dem, slik Augustin uttrykker det i et kjent sitat: «Ordet kommer til elementet og skaper sakramentet».¹¹ For dåpens del betyr det at hvis man tar bort Ordet, blir det ikke annet enn vann tilbake. Derfor kan han også omtale sakramentet som «synlig ord» (*visibile verbum*).¹²

7. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, bd. 3 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 371.

8. Stanley J. Grenz, *Theology for the Community of God* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2000), 512–18. En norsk oversettelse av «ordinances» måtte være «forordninger» e.l., men jeg kjenner ikke til at et slikt norskspråklig begrep har vært aktivt brukt som alternativ til sakramentsbegrepet.

9. Gunther Wenz, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988), 13.

10. Ibid., 16f.; Trond Skard Dokka, *Som i begynnelsen: Innføring i kristen tro og tanke* (Oslo: Gyldendal akademisk, 2000), 306.

11. «Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum» (*Ev. Tract.* 80.3, sitert etter Wenz, *Einführung*, 18).

12. Ibid.

At sakramentet er et tegn, betyr for Augustin mer enn bare at det peker på noe utenfor seg selv, på noe fraværende. Tvert om er den virkelighet som sakramentet er et tegn på, ved Åndens kraft forbundet med selve sakramentet. Tegnet blir dermed et tegn på sitt eget nærværende innhold. I oppgjøret med donatistene betydde det at sakramentet har en objektiv gyldighet i kraft av at det utføres i samsvar med innstiftelsen, ikke på grunn av de subjektive betingelser hos den som forvalter sakramentet, eller hos den som mottar det.¹³

At dåpen alltid er gyldig når den utføres på rett vis, betyr imidlertid ikke at den i alle tilfeller virker til frelse for den dømte. Frelsesvirkningen avhenger for Augustin både av at dåpens gave blir tatt i bruk, og at den dømte er en del av den sanne, katolske kirke. Det siste innebærer at dåp utført av kjettere er gyldig, men ikke fører til frelse før den dømte blir en del av den katolske kirke. Augustin skiller altså mellom dåpens gyldighet og dåpens virkning, der dåpen kan være gyldig uten at den nødvendigvis fører til frelse.¹⁴

Forståelsen av forholdet mellom tegnet og det tegnet peker på, er ikke uten videre helt entydig i Augustins teologi, og i den videre utviklingen av sakramentslæren i middelalderen kan en derfor se ulike tendenser, både i en mer spiritualiserende og i en mer sakramentalistisk retning. På 800-tallet skilte Ratramnus skarpt mellom tegnet og den virkelighet det viser til, mens Paschasius Radbertus hevdet en konkret identitet mellom det sakramentale tegn og det det viser til. En tilsvarende diskusjon utspilte seg på 1000-tallet mellom Berengar av Tours og Lanfrank. Den offisielle teologi tok etter hvert side med en posisjon som understreket identiteten mellom tegnet og det det viser til, slik det i nattverdlæren kom til uttrykk i transubstansiasjonslæren.¹⁵

DÅPEN SOM TEGN HOS LUTHER

Et mangfold i sakramentforståelse finner vi også på reformasjonstiden, og sakramentforståelsen ble en skillelinje mellom ulike reformatoriske retninger. En spiritualiserende forståelse finner vi representert for eksempel hos Zwingli, som ikke forstår sakramentene som meddelelse av nåde, men som tegn på en nåde som blir gitt uavhengig av sakramentene, «som offentlig vitnesbyrd på den nåde som allerede er blitt den enkelte personlig til del».¹⁶

For Luther spiller sakramentsteologien en vesentlig rolle, og både dåp og nattverd er viktige tema i hans skrifter. På den ene siden avgrenser han seg overfor den spiritualiserende forståelsen som han finner hos for eksempel Zwingli, på den annen side overfor en sakramentalistisk forståelse som gjør sakramentet til en automatisk formidler av frelse løst fra den enkeltes tro.

13. Ibid., 19f.

14. Werner Jetter, *Die Taufe beim jungen Luther: Eine Untersuchung über das Werden der reformatorischen Sakraments- und Taufanschauung* (Tübingen: Mohr, 1954), 7–24.

15. Wenz, *Einführung* [se n. 9], 20f.; Bengt Hägglund, *Teologins historia: En dogmhistorisk översikt* (5. oppl.; Lund: Liber, 1981), 134–36, 141.

16. «[...] sacramenta dari in Testimonium publicum eius gratiae, quae cuique privato prius adest» (sitert etter Wenz, *Einführung*, 62).

Et modent og samlet uttrykk for Luthers dåpsteologi finner vi i *Store Katekisme* (1529).¹⁷ Luther peker her på dåpens store viktighet for kirken og den enkelte, fordi den er noe Gud selv har påbudt som noe som skal utføres i hans navn. Selv om det er mennesker som utfører dåpshandlingen, er Gud det handlende subjekt i dåpen: «Å bli døpt i Guds navn, det vil si å bli døpt av Gud selv, ikke av mennesker. Selv om det skjer ved et menneskes hånd, så er det sannelig Guds egen gjerning likevel.»¹⁸ At dåpen er et uttrykk for Guds egen handling, skyldes ifølge Luther ikke en særlig kvalitet ved vannet, men at Gud har lagt sitt ord og befaling til det:

Dåpen er ikke bare alminnelig vann, men vann som er innfattet i Guds ord og befaling og helliget ved det. Den er rett og slett guddommelig vann – ikke at vannet er edlere enn annet vann, men at Guds ord og befaling er lagt til det.¹⁹

I denne sammenheng viser Luther eksplisitt til Augustin og hans forståelse av sakramentet som tegn:

Det er Ordet som gjør at det er et sakrament, som også Augustin sier: *Accedat verbum ad sacramentum et fit sacramentum*, det er: Når ordet kommer til elementet eller den naturlige substans, da blir det et sakrament, det vil si en hellig, guddommelig ting og et tegn.²⁰

Ordet er altså det som gir dåpen dens virkning: «For vanlig vann kunne ikke ha en slik virkning. Men Ordet gjør det, og Guds navn som er i den, som før sagt. [...] For ved Ordet får det kraft til å være et bad til gjenfødelse, som Paulus sier i Titus 3,5.»²¹ Luther vender seg mot den tanke man kunne finne hos representanter for den radikale reformasjon, som hevdet at fordi frelsen gis ved troen alene, så er dåpen overflødig. Luther bekrefter deres vekt på troens betydning, men peker på at troen må ha noe å tro på. Her er det at dåpen kommer inn, som den unike forening mellom Guds ord og vannet som tegn:

Troen holder seg til vannet, og tror at dette er en dåp hvor all salighet og alt liv finnes – ikke på grunn av vannet, som vi har sagt ofte nok, men fordi det er forenet med Guds ord og innstiftelse, og fordi hans navn er knyttet til det.²²

17. Utviklingen og sammenhengen i Luthers dåpsteologi undersøkes bl.a. i Lorenz Grönvik, *Die Taufe in der Theologie Martin Luthers* (Åbo: Åbo Akademi, 1968). Ifølge Grönvik preges Luthers tenkning fram til 1525 først og fremst av oppgjøret med pavekirken, mens tenkningen fra 1525 i større grad preges av polemikken mot den radikale reformasjonen. Viktige dåpsteologiske tekster fra den tidlige perioden er «En preken om dåpens hellige ærverdige sakrament» (1519) (norsk overs. i Martin Luther, *Verker i utvalg* [6 bd.; red. S. Hjelde, I. Lønning og T. Rasmussen; Oslo: Gyldendal, 1979–83], 1:311–21), og «Skriftet om kirkens babylonske fangenskap» (1520) (*Verker i utvalg*, 2:89–191). Til Luthers dåpsteologi, se også Ruben Josefson, *Luthers lära om dopet* (Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1944); Jonathan D. Trigg, *Baptism in the Theology of Martin Luther* (Leiden: Brill, 1994).

18. Jens Olav Mæland, red., *Konkordieboken: Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter* (Oslo: Lunde, 1985), 365.

19. Ibid., 366.

20. Ibid.

21. Ibid., 367.

22. Ibid., 367f.

Mot den innvending at dåpen bare er noe ytre og derfor ikke kan bevirke en forandring på det åndelige plan, påpeker Luther at dåpens karakter av ytre tegn nettopp er hele poenget: At Gud handler gjennom ytre midler, er helt nødvendig for at mennesket som et sansende vesen skal kunne tilegne seg det. Det skjer både gjennom dåpens vann og gjennom forkynnelsen:

La gå at dette er noe utvortes. Ja, det skal og må være en ytre sak, slik at vi kan fatte og gripe den med sansene og på den måten bringe det inn i hjertet – akkurat som hele evangeliet er en ytre, muntlig preken. Kort og godt, alt det som Gud virker i oss, gjør han ved ytre ordninger.²³

Når dåpen er utført på rett vis, er dåpen gyldig, uansett motivet til den som blir døpt. Dersom noen lar seg døpe uten å ha tro, så er dåpen likevel gyldig i kraft av Ordet og vannet:

Når Ordet er med vannet, da er dåpen gyldig, selv om troen ikke kommer til. For det er ikke min tro som lager dåpen – troen bare tar imot dåpen. Og dåpen blir ikke ugyldig fordi om den ikke blir tatt imot og brukt på rett måte. For dåpen er – som sagt – ikke bundet til vår tro, men til Ordet.²⁴

Her ser man et liknende anti-donatistisk anliggende som hos Augustin, nemlig ønsket om å bevare sakramentets objektivitet og gyldighet uavhengig av den subjektive tro både hos den som forvalter sakramentet, og hos den som mottar det.

At dåpen er gyldig uten tro, betyr imidlertid ikke at den fører til frelse uten tro. Dåpens gyldighet og dåpens virkning er ikke samme sak. Det som rekkes i dåpen, må mottas i tro, ellers blir dåpen til ingen nytte, hevder Luther:

Troen alene gjør personen verdig til å ta imot det frelsende, guddommelige vann slik at han har gagn av det. For da disse velsignelser er tilbuds og lovet i de ord som ledsager vannet, så kan en ikke ta imot dem på noen annen måte enn ved en helhjertet tro. Uten troen er dåpen til ingen nytte, selv om den i seg selv er en guddommelig, uendelig rik skatt.²⁵

Selv om Luther ikke er i tvil om at Gud handler med den enkelte i dåpen, er dåpens betydning ikke begrenset til selve dåpsøyeblikket. På dette punktet tar Luther et oppgjør med Romerkirkens forståelse av forholdet mellom dåpen og boten, der dåpen ensidig ble forstått som inngangen til kristenstanden, mens boten var det sakrament man trengte senere i kristenlivet. Mot en slik forståelse innvender han at boten nettopp er å leve ut det man fikk i dåpen: «Dersom du da lever i boten, så vandrer du i dåpen. For dåpen ikke bare forkynner et nytt liv, den virker, begynner og fortsetter dette nye liv.»²⁶ *Dåpen er altså både å forstå som en (engangs-)hendelse og som en prosess.* At den kan være begge deler, henger sammen med dens tegnkarakter: Den viser både til noe som skjer der og da, og til noe som fortsetter hele livet.

23. Ibid., 368.

24. Ibid., 370.

25. Ibid., 368.

26. Ibid., 372.

Også hvis noen faller fra troen og mister dåpens gave, er det ikke nødvendig å døpes på nytt. I stedet gjelder det å vende tilbake til dåpen: «Så er da boten ikke noe annet enn å vende tilbake til dåpen, så en tar opp igjen og gjør alvor av det som en tidligere har begynt, men som en har vendt seg bort fra.»²⁷

For Luther er det klart at det skjer noe avgjørende i dåpen, der frelsen rekkes den som døpes. Men dåpen peker også ut over selve dåpsøyeblikket. For det første peker den mot den døptes liv etter dåpen. I dåpslivet skal dåpens gave utfoldes og virkeliggjøres mer og mer. Et viktig aspekt i Luthers forståelse av dåpslivet er kampen mellom det gamle og det nye menneske. Kledd i dåpens kledning kan den kristne «leve i troen og dens frukter, dempe det gamle menneske og vokse i det nye menneske».²⁸ Om forholdet mellom dåpshandlingen og kampen mellom det nye og det gamle menneske kan Luther si at dåpen er et bilde, eller med andre ord et tegn.²⁹

For det andre peker dåpen lenger enn til dette liv, nemlig til fullendelsen i Guds rike, sier Luther:

[D]åpens kraft, virkning, gagn, frukt og nytte er at den gjør salig. [...] Vi vet hva det er å bli salig – det er ikke noe annet enn å bli forløst fra synd, død og djevel, og komme inn i Kristi rike og leve med ham i evighet.³⁰

At det som skjer i dåpen, viser til noe fremtidig, har sammenheng med at det Ordet som forenes med vannet i dåpen, har karakter av et *løftesord*. Tanken om Ordets karakter av løfte er ikke minst utviklet i *Skriftet om kirkens babylonske fangenskap* (1520). Luther tar her utgangspunkt i løftet i Mark 16,16: «Den som tror og blir døpt, skal bli frelst». Når man blir døpt og tror Guds løfte, kan man også være sikker på at man faktisk har mottatt frelsen: «For på dette løftet henger hele vår frelse; og vi skal gi akt på det slik at vi tror det og overhodet ikke er i tvil om at vi er frelst etter at vi er døpt.»³¹ Løftet i dåpen er altså noe som oppfylles i og med dåpen: Å være døpt er å ha del i frelsens gave, så sant denne gaven er mottatt i tro.

Også her understreker Luther *troens* betydning ved å peke på at det ikke er dåpen i seg selv, men troen på løftet som rettferdiggjør: «Dåpen rettferdiggjør derfor ikke noen og gagnar heller ikke noen. Nei, det er troen på løftes-ordet som føyes til dåpen som rettferdiggjør og oppfyller det som dåpen er et bilde på.»³² At frelsen avhenger av troen, betyr likevel ikke at frelsen er avhengig av menneskelig fortjeneste eller innsats. Også troen er nemlig Guds gjerning, ikke menneskets, understreker Luther.³³

Samtidig som løftet oppfylles allerede i og med dåpen, har det også gyldighet ut over selve dåpsøyeblikket. Det er dette løftet man stadig kan vende tilbake til, for eksempel for

27. Ibid., 373.

28. Ibid.

29. «Selve dåpshandlingen er et bilde på det» (ibid., 372).

30. Ibid., 367.

31. Luther, *Verker i utvalg*, 2:129.

32. Ibid., 135.

33. «Troen er nemlig Guds gjerning, ikke menneskers, slik Paulus lærer oss (Ef 2,8). De andre gjerningene virker han sammen med oss og gjennom oss; alene denne virker han i oss og uten vår medvirkning» (ibid., 132).

å få syndstilgivelse. Man kan dermed si at løftet ikke bare oppfylles i dåpsøyeblikket, men også stadig oppfylles for den troende gjennom livet etter dåpen. Den endelige oppfyllelse skjer ifølge Luther først i vår legemlige død og i vår oppstandelse på den ytterste dag:

Her ser du nok en gang at dåpens sakrament, som tegn betraktet, ikke er en sak som er unnagjort på et øyeblikk, men noe som varer evig. For selv om dens ytre handling snart er forbi, så varer den saken som der er avbildet like til døden, ja, til oppstandelsen på den ytterste dag.³⁴

Av den grunn foretrekker Luther også en dåpsform der dåpskandidaten dykkes helt ned i vann, for nettopp å tydeliggjøre sammenhengen mellom tegnet og det tegnet viser til, nemlig den troendes død og oppstandelse. Denne død og oppstandelse er i egentlig forstand en eskatologisk størrelse («på den ytterste dag»), men foregripes samtidig i den troendes liv gjennom den daglige kamp mot synden.³⁵

Hvordan dåpen omfatter hele den kristnes liv og hvordan løftet i dåpen stadig blir oppfylt, men likevel venter sin endelige oppfyllelse, sammenfattes godt i følgende utsagn: «Altså er vi aldri noen gang uten dåpen: hverken dens tegn eller selve dens sak; tvert om skal vi alltid bli døpt bare mer og mer, inntil vi på den ytterste dag oppfyller tegnet helt og fullt.»³⁶

I sin analyse av Luthers dåpsteologi oppsummerer Ruben Josefson dette på følgende måte: «Den eskatologiska rättfärdigheten är sakramentalt närvarande i dopet.»³⁷ Dette nærvær innebærer to ting: For det første mottar troen i dåpen syndsforlatelsen, for det andre begynner Gud i og med dåpen å bekjempe synden, noe som kommer til uttrykk i følgende sitat fra *En preken om dåpens hellige ærverdige sakrament* (1519):

Troen får syndstilgivelse selv om synden ikke fullstendig er drevet ut. Utdrivelsen av synden kommer så gjennom øvelse mot synden og til sist gjennom det å dø. Her går synden under for godt. Men begge deler er dåpens virke.³⁸

Dåpen er altså et tegn både på det som skjer der og da, og på det Gud skal gjøre i fortsettelsen.

Også i Luthers mer populære utleggelse av hovedpunktene i troen i *Lille Katekisme* (1529) sees dåpen både i et hendelses- og et prosessperspektiv. På spørsmålet om hva dåpen «gir eller gagnar», svarer han at den «virker syndenes forlatelse, frelser fra døden og dje-

34. Ibid., 137.

35. Ibid. Til sammenhengen mellom tegnets form og det det viser til, se Skard Dokka, *Som i begynnelsen* [se n. 10], 138, som peker på at Luther primært forstår dåpsteget som et *ikon*, altså som noe som likner på det det er et tegn på: «Dåpshandlinga er altså i Luthers øyne et perfekt tegn dersom den utføres slik at den likner det som den betyr». Dette er også et viktig poeng hos liturgikeren Gordon W. Lathrop, som i sin liturgiske teologi peker på viktigheten av at tegn i gudstjenesten utføres på en måte som gjør at det gjennom måten de utføres på, blir klart hva de viser til. Se Gordon W. Lathrop, *Holy Things: A Liturgical Theology* (Minneapolis: Fortress, 1993), 164–74.

36. Luther, *Verker i utvalg*, 2:138.

37. Josefson, *Luthers lära om dopet* [se n. 17], 61.

38. Luther, *Verker i utvalg*, 1:317f.; Josefson, *Luthers lära om dopet*, 61f.

velen og gir den evige salighet til alle som tror det». På spørsmålet om «meningen med vanddåpen» er perspektivet rettet mot framtiden:

Den betyr at den gamle Adam i oss skal druknes ved daglig anger og bot og dø med alle synder og indre lyster, og at det derimot daglig skal fremkomme og oppstå et nytt menneske, som skal leve evig for Gud i rettferd og renhet.³⁹

Siden dåp i Luthers situasjon som regel var identisk med barnedåp, er perspektivet i første rekke hva Gud gjør i selve dåpshandlingen og i det liv i dåpen som følger etter dåpshandlingen. I situasjoner der dåp i større grad er dåp av mennesker som ikke er døpt som barn, reises spørsmålet om forståelsen av mennesker som er *på vei mot* dåpen og deres forhold til den frelse som dåpen gir. I oldkirken var dette særlig knyttet til katekumenenes situasjon, særlig dersom en katekumen døde før han eller hun rakk å bli døpt. I Luthers situasjon, der barnedåp var det normale, blir dette først og fremst et spørsmål om udøpte barns skjebne. Her kunne en sterk betoning av at dåpen formidler frelsen, lett forstås dit hen at barn som døde før de rakk å bli døpt, ville gå fortapt. En slik konsekvens trekker Luther imidlertid ikke, og han viser dermed at han tenker seg at Gud kan handle med mennesker til frelse også uavhengig av og forut for dåpen. I skriftet *Trøst til mødre som har mistet sitt udøpte barn* (1542) hevder han at troende kvinner som har mistet et barn før det rakk å bli døpt, ikke bør tenke at barnet går fortapt uten dåpen. Gud har nemlig ikke bundet sin makt til sakramentene, men er fri til å handle slik han vil, påpeker Luther. Hans handling er imidlertid ikke vilkårlig, men bygger på hans løfter. Også for dem som ikke har fått dette løftet uttalt over seg i dåpen, kan troende mennesker gå i forbønn med håp om at Gud vil oppfylle sine løfter også for deres del.⁴⁰

Også på Luthers tid var mye av den teologiske diskusjonen om dåpen preget av polemiske fronter. Etter hvert kom fronten mot «gjendøperne», som blant annet avviste barnedåpen, til å stå sentralt. Denne polemiske fronten preger også *Confessio Augustana*, som behandler dåpen i artikkel 9. Her understrekes dåpens nødvendighet til frelse, og den forholdsvis kortfattede artikkelen avsluttes med en fordømmelse av gjendøperne. Ved siden av betoningen av dåpens nødvendighet gjenfinner man Luthers understrekning av troens nødvendighet i formuleringen om at «Guds nåde blir budt fram ved dåpen» – et uttrykk som peker på at det som tilbys, også må tas imot. At sakramentet er et tegn som sikter på å vekke troen, og som må mottas i tro, uttrykkes for øvrig eksplisitt i artikkel 13.⁴¹

Selv om *Confessio Augustana* gir uttrykk for viktige sider ved Luthers dåpsteologi som dåpens frelsesnødvendighet og sammenhengen mellom dåp og tro, er det andre elementer som faller utenfor synsfeltet, slik som dåpens fortsatte betydning i den kristnes liv. Mens dåpen i Luthers forståelse både er (engangs-)hendelse og prosess, synes *Confessio Augustana* i liten grad å legge vekt på prosessperspektivet. Sett i lys av den hensikt bekjennelsen

39. Mæland, *Konkordieboken*, 288.

40. Per Kristian Aschim og Tarald Rasmussen, *Reformasjon nå: Luther som utfordring og ressurs for Den norske kirke* (Stavanger: Eide, 2016), 119–21.

41. Mæland, *Konkordieboken*, 32–34.

skulle tjene ved riksdagen i Augsburg, er ikke det så underlig. Mer problematisk blir det dersom Confessio Augustanas korte tekst om dåpen forstås som et sammendrag av en fullstendig luthersk dåpsteologi. Det blir i så fall en dåpsteologi der prosessperspektivet blir mer eller mindre borte i forhold til vekten på dåpen som hendelse. Det er derfor nødvendig å lese Confessio Augustanas utsagn om dåpen i sammenheng med Luthers noe bredere dåpsforståelse, slik den blant annet kommer til uttrykk i katekismene.

FRA ERIK PONTOPPIDAN TIL LEIV AALEN

I en undersøkelse av luthersk dåpsteologi kommer man ikke utenom at luthersk teologi ikke er noen enhetlig størrelse. Historisk sett er den ansatt som ble gitt i Luthers teologi, blitt videreført på ulike og ofte motstridende måter.⁴² Dåpsteologien er her ikke noe unntak. En undersøkelse av hvordan dåpsteologien har blitt utformet innen ulike lutherske retninger, faller imidlertid utenfor rammen for denne artikkelen. Jeg skal i stedet nøye meg med å peke på den utforming dåpsteologien fikk i pietismen, representert ved Erik Pontoppidan, og dens utforming hos en markant anti-pietistisk teolog, Leiv Aalen. Selv om de avviker fra hverandre på viktige punkter, har de likevel det til felles at de primært ser dåpen i et hendelsesperspektiv.

I pietismen opprettholdes en luthersk forståelse av dåpen som frelsende sakrament ved inngangen til kristenstanden, men dåpen blir samtidig av relativt liten betydning for forståelsen av den kristnes liv etter dåpen. I stedet utvikles en teologi om frelsens orden (*ordo salutis*) som strukturelt kan minne noe om det sakramentale system som Luther kritiserte i Romerkirken. I begge tilfeller ble dåpen ett ledd i en prosess, uten å ha en grunnleggende betydning for hele prosessen.

Et innflytelsesrikt eksempel på en slik tenkning er Erik Pontoppidans katekismeforklaring *Sannhet til gudfryktighet* fra 1737. Som luthersk teolog forutsetter Pontoppidan at barn skal døpes, og at de får del i frelsen gjennom dåpen. Dåpens hendelsesaspekt fastholdes altså. For den voksne som ble døpt som barn, men som senere har kommet bort fra frelsen, stiller imidlertid saken seg annerledes. I stedet for som Luther å si at man da må vende tilbake til dåpen, må man ifølge Pontoppidan bli født på ny gjennom Ordet:

Hvilke midler virkes gjennfødselen gjennom? Hos små barn virkes den ved vann og ånd i dåpens sakrament, men hos de eldre som ved sløvhet eller ondskaps synd er falt fra sin dåps nåde og gjennfødselsstand, virkes den på ny ved Guds ord, som er en uforgjengelig sæd.⁴³

Det betyr ikke at Pontoppidan mener at dåpen ikke har noen mening for den voksne. Tvert imot sammenlikner han dåpen med en pakt som står fast fra Guds side selv om mennesket har brutt den. For den som er falt fra, går veien tilbake til pakten gjennom omvendelsen.

42. Harald Hegstad, «Evangelisk-luthersk kirke i en økumenisk kontekst», i *Kirke nå: Den norske kirke som evangelisk-luthersk kirke* (red. S. Dietrich, T. Skard Dokka og H. Hegstad; Trondheim: Tapir Akademisk, 2011), 11–27.

43. Erik Pontoppidan, *Sannhet til gudfryktighet* (Oslo: Indremisjonsforlaget, 1949), spørsmål 489. Jf. spørsmål 693: «Men er da ikke dåpen det eneste gjennfødselsmiddel? Nei, Ordet har samme kraft og virkning.»

Selv om dette gir dåpen en fortsatt betydning ut over selve dåpshendelsen, er det mer som en nødvendig forutsetning, noe som ikke skal gjøres på nytt, enn som noe som fortsatt er virksomt i den døptes liv.⁴⁴

Selv om man holdt fast på dåpens frelsende betydning, kom omvendelsen i praksis til å erstatte dåpens rolle som basis for kristenlivet. For Ole Hallesby ble derfor «det gudfryktige barn» et problem, altså der barnetroen hadde utviklet seg til en voksen tro uten at man hadde falt fra og deretter kommet til tro. Selv om frelsen allerede er gitt i dåpen, må også barnet gjennomgå syndserkjennelse og omvendelse for å få del i «den *virkelige* frelse, nemlig frelsen fra det gamle selv, som det fra fødselen har eiet, men ikke erkjendt».⁴⁵ Det handler altså om en prosess som gir noe *i tillegg* til det som allerede er gitt i dåpen.

Leiv Aalens teologi representerte på mange måter et veritabelt oppgjør med den pietistiske versjonen av lutherdommen. Et viktig aspekt ved Aalens oppgjør med pietismen var en fornyelse av dåpens teologiske og fromhetsmessige betydning. I stedet for å knytte sin kristenstand og sin frelsesvisshet til en omvendelsesopplevelse i voksen alder, kan man sette sin lit til den dåp man fikk som barn, hevdet Aalen.⁴⁶

I dåpslæren er Aalens front ikke bare mot pietismen, men i minst like stor grad mot baptismen, med dens avvisning av barnedåpen. Nettopp forsvaret av barnedåpen er tema i Aalens lille bok *Dåpen og barnet* (1945).⁴⁷ Her blir dåpens betydning som nådemiddel framstilt på en måte som både rammer pietister og baptister. Etter Aalens mening er det nettopp pietistenes mangelfulle dåpsforståelse som har beredt grunnen for baptismens innflytelse.⁴⁸ Problemet både med pietismen og baptismen er at man tenker seg at Gud kan meddele frelsen også uavhengig av dåpen, for eksempel gjennom Ordet.

For pietismens del innebar dette at man tenkte seg barnedåpen som gjenfødselsmiddel for barna, mens de voksne ble gjenfødt gjennom Ordet. For baptismens del innebar det at frelestilegnelsen løsrives fra dåpen ved at dåpen i stedet blir en bekreftelse på den frelse som allerede er mottatt ved troen.

Aalens svar på slike tanker ble en understrekning av dåpens eksklusive rolle som formidler av frelsen. Også Ordet og nattverden er nådemidler, men med en annen rolle enn dåpen: «Gjennom ordets nådemiddel *tilbyr* Gud frelsen til alle, i dåpen *skjenker* han den til dem som vil ta imot den, og i nattverden *styrker* han troen hos dem som har tatt imot frelsen.»⁴⁹ Når et menneske gjennom Ordets forkynnelse forut for dåpen kommer til tro, er denne tro

44. Ibid., spørsmål 674f.

45. Ole Hallesby, *Den kristelige troslære*, bd. 2, *Den spesielle del* (Kristiania: Lutherstiftelsens forlag, 1921), 434–37 (436, uth. i orig.).

46. Torleiv Austad, «Dåp og omvendelse i lys av brytningen mellom lutherdom og pietisme», *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 77 (2006): 271–80.

47. Se også Leiv Aalen, «Evangeliet og nådemidlene: Et bidrag til rettferdiggjørelseslæren på bakgrunn av luthersk lærertradisjon», *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 18 (1947): 48–76; idem, *Ord og sakrament: Bidrag til dogmatikken* (Oslo/Bergen/Tromsø: Universitetsforlaget, 1966), 191–242. Til Aalens dåpslære, jf. Harald Hegstad, *Transcendens og inkarnasjon: Troserkjennelsens problem i Leiv Aalens teologi* (Oslo: Solum, 1993), 275–87; Arne Helge Teigen, «Dåp av voksne, et problematisk tema i Leiv Aalens teologi», i *Misjon – tro – skole* (red. B. Afset, B. Løvlie og A.H. Teigen; Kristiansand: Portal, 2015).

48. Leiv Aalen, *Dåpen og barnet: Barnedåp eller «troendes dåp»? (Oslo: Lutherstiftelsen, 1945)*, 35f.

49. Ibid., 37 (uth. i orig.).

derfor kun en «*frelsessøkende* tro». Først i og med dåpen blir den også en «*frelsesbesittende* tro».⁵⁰

For Aalen er altså selve dåpshandlingen den avgjørende overgang, der man går over fra ikke å ha del i frelsen til å ha det. Selv om også den frelsessøkende tro er skapt av Gud gjennom Ordet, beskriver Aalen denne tro i stor grad som uttrykk for det ikke-frelste menneskets egen aktivitet. Sett i lys av at Aalen ellers understreker at frelsen ene og alene er Guds gave, kan dette synes som en problematisk tanke. At det blir slik, skyldes hos Aalen den sterke vektleggingen av frelsesmeddelelsen i dåpen som en punktuell hendelse, og at han dermed ikke har kategorier for å forstå også den tro som søker dåpen, som uttrykk for Guds frelsende handling.

Til forskjell fra Luther benytter ikke Aalen seg her av begrepet «tegn» når han skal forstå dåpens rolle. En grunn til det er at han oppfatter all tale om dåpen som «symbolsk handling» som uttrykk for den baptistiske og reformerte dåpsforståelse han avgrenser seg fra.⁵¹ Som vi så hos Luther, utelukket ikke bruken av tegnbegrepet at dåpen ble forstått som en formidler av frelse – i betydningen et tegn som gir del i det det peker på. Men samtidig peker tegnet etter Luthers forståelse ut over seg selv, til noe som stadig må mottas, og som man først får del i helt og fullt på den ytterste dag. For Aalen peker dåpen i liten grad ut over seg selv, men peker i stedet på den hele og fulle frelse som ligger i dåpen selv. For den dømte gjelder det i livet etter dåpen ikke å legge noe til det som er gitt i dåpen, men «å *bruke og utnytte de frelseskrefter som Gud én gang for alle har gitt oss i dåpen*».⁵² Tilsvarende er det å vende tilbake til dåpen dersom man i mellomtiden har falt fra, ikke uttrykk for noen ny frelseshandling fra Guds side, men om at «*jeg igjen tar i bruk den frelse Gud gav meg allerede i dåpen*».⁵³

Både Pontoppidan og Aalen synes altså å tenke seg at dåpens gave ble gitt helt og fullt i dåpshendelsen, og at dåpens betydning senere i livet handler om å vende tilbake til det man en gang fikk. De mangler begge det eskatologiske perspektiv som ligger i tegnbegrepet, der tegnet både peker på det som gis i og med tegnet, og på det som Gud gjør med den dømte gjennom livet og fram til fullendelsen. For Pontoppidan er det Ordet som gjenfødelsesmiddel som bringer den frafalne tilbake til frelsen. For Aalen, som ikke vil snakke om gjenfødelse annet enn ved dåpen, framstår det i hans bok fra 1945 som om det er opp til mennesket selv å igjen ta i bruk det som én gang for alle ble gitt i dåpen. På dette siste punktet innrømmer han imidlertid senere at han hadde lagt for liten vekt på Ordets betydning som nådemiddel, og at selv om det bare er dåpen som kan innlemme noen i kristenstanden, så er Ordet av avgjørende betydning for å bli «bevart eller gjenopptatt i den på dåpens grunn».⁵⁴

50. Ibid., 46 (uth. i orig.).

51. Ibid., 25.

52. Ibid., 80 (uth. i orig.).

53. Ibid., 85 (uth. i orig.). At Gud i liten grad forstås som subjekt for denne tilbakevending til dåpen, kommer også til uttrykk når Aalen omtaler dette som «*selv å vinne denne lydlighet tilbake ved en grunnleggende beslutning*» (ibid., 83., uth. i orig.).

54. Aalen, *Ord og sakrament* [se n. 47], 202.

DÅPEN SOM TEGN I ØKUMENISK SAMMENHENG

Mens Aalens polemiske holdning var typisk for den tid da han skrev sine bidrag til dåpsteologien, har situasjonen senere i større grad vært preget av økumenisk dialog og tilnærming. En forutsetning for en slik tilnærming har ikke minst vært en nyorientering av sakraments-teologien i mer sakramental retning innenfor baptistisk teologi. En viktig bidragsyter til en slik nyorientering var blant andre baptisten og nytestamentleren G.P. Beasley-Murray, som hevdet at dåpen i Det nye testamentet er å forstå som et sakrament som meddeler frelsen.⁵⁵

Den økumeniske tilnærmingen kom ikke minst til uttrykk i den prosess i Faith and Order som i 1982 førte fram til BEM-dokumentet. I behandlingen av dåpen i dokumentet spiller riktignok sakramentsbegrepet en svært tilbaketrukket rolle.⁵⁶ Det er likevel ikke tvil om at dokumentet representerer en dåpsforståelse i klar sakramental retning, i den forstand at man ikke bare oppfatter dåpen som en ren henvisning til noe som skjer et annet sted, men som en handling som faktisk formidler frelse. Det ser man for eksempel av følgende sitat:

Dåp er å få del i Kristi død og oppstandelse (Rom 6,3-5; Kol 2,12); å bli renvasket for synd (1 Kor 6, 11); en ny fødsel (Joh 3,5); å få lys fra Kristus (Ef 5,14); å bli ikledd Kristus (Gal 3,27); en fornyelse ved Ånden (Tit 3,5); å erfare redningen fra syndefloden (1 Pet 3,20-21); en utfrielse fra trelldom (1 Kor 10,1-2) og en frigjøring inn i en ny menneskehet hvor skillelinjene mellom kjønn, raser og sosiale lag er overskredet (Gal 3,27-28; 1 Kor 12,13). Bildene er forskjellige, men virkeligheten er den samme.⁵⁷

Samtidig sees det som skjer i dåpshandlingen, i et lengre perspektiv, der hendelsen forstås som ledd i en prosess: «Den Hellige Ånd arbeider i et menneskes liv før, under og etter dåpshandlingen.»⁵⁸

Sammenhengen mellom dåpsriten og den frelse som gis i dåpen, uttrykkes i dokumentet ved hjelp av tegnbegrepet: «Dåpen er tegnet på det nye livet som gis ved Jesus Kristus.»⁵⁹ Dåpshandlingen er begynnelsen på et nytt liv, både i denne verden og den kommende: «Dåpen innleder det nye livet som er der midt i vår nåværende verden. Den gir del i Den Hellige Ånds fellesskap. Den er et tegn på Guds rike og på livet i den verden som skal komme.»⁶⁰ Om forholdet mellom dåpen som engangshandling og dåpen som livslang

55. «In the light of the foregoing exposition of the New Testament representations of baptism, the idea that baptism is a purely symbolic rite must be pronounced not alone unsatisfactory but out of harmony with the New Testament itself. Admittedly, such a judgement runs counter to the popular tradition of the Denomination to which the writer belongs... [...] The Apostolic writers make free use of the symbolism of the baptismal action; but they go further and view the act as a symbol with power, that is, a sacrament» (George Raymond Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* [London: Macmillan, 1962], 263). Til den generelle utviklingen i baptistisk teologi på denne tiden, se Peder A. Eidberg, «Baptistenes dåpssyn», i *Dåpen i norske kirkesamfunn* ([red. av forfatterne]; Oslo: Land og Kirke/Gyldendal, 1982), 11–26.

56. Det snakkes et par steder om «dåpssakramentet» uten at det er særlig teologisk meningsbærende i konteksten.

57. *Dåp, nattverd og embete* [se n. 1], «Dåpen», pkt. 2.

58. Ibid., pkt. 5.

59. Ibid., pkt. 2.

60. Ibid., pkt. 7.

prosess heter det blant annet: «Dåpen er ikke bare en engangserfaring, men en livslang vekst i Kristus.»⁶¹

Den økumeniske tilnærmingen i dåpsteologien som kom til uttrykk i BEM, fikk i årene som fulgte, også konsekvenser for bilaterale læresamtaler mellom kirker. Det gjaldt blant annet i forholdet mellom metodister og lutheranere.

Dåpsteologien har i metodismen historisk sett beveget seg mellom en mer sakramental og en mer ikke-sakramental forståelse av dåpen. Mens John Wesley oppfattet dåpen som et sakrament, har senere metodister ofte betont virkningen av Guds forutgående nåde for små barn før dåpen og nødvendigheten av omvendelsen i voksen alder på en måte som ikke ga plass for en frelsende virkning i selve dåpshandlingen.⁶²

Det er denne siste tendensen som blir vektlagt når en luthersk kritiker karakteriserer det metodistiske dåpssynet på følgende måte: «Noe virkekraftig nådemiddel som gir del i frelsen anses dåpen altså ikke å være. Den viser til noe annet, og dette andre, og egentlige, er at mennesket i kraft av troen på Guds nåde hører Kristus til.»⁶³ Selv om denne karakteristikken heller ikke på det tidspunkt den ble formulert, var dekkende annet enn for deler av metodistisk teologi, har utviklingen i metodistisk teologi de senere tiårene klart gått i en mer sakramental retning, noe *Nådens fellesskap* er et klart uttrykk for.

Som i BEM spiller tegnbegrepet en avgjørende rolle i tilnærmingen i sakramentsteologien i *Nådens fellesskap*. Om dåpen heter det at den er et «virkekraftig tegn». Det betyr at «[d]en er mer enn et synlig tegn som bare viser til Guds nærvær i verden. Den rituelle handling har og gir virkelig del i dette nærvær».⁶⁴ Dåpen formidler altså frelsen: «Dåpen gir en ny relasjon til den treenige Gud, fordi Gud gir oss syndsforlatelse i dåpen (jf. Nikenum), forener oss med Kristus i hans død og oppstandelse, gir oss Den Hellige Ånd og innlemmer oss i Kristi legeme, som er kirken.»⁶⁵

At Gud handler i dåpen, betyr likevel ikke at Guds handling med mennesket er begrenset til dåpen. Dokumentet er i denne sammenheng særlig opptatt av hva Gud gjør før dåpen. For metodistene ligger dette særlig i tanken om den forutgående nåde:

Metodistene lærer som en følge av dette at mennesket er omsluttet av Guds nåde fra unnfangel- sen av. Det er ikke en avvisning av den grunnleggende forståelse av dåpen som en avgjørende forandring av menneskets gudsforhold, slik det er framstilt ovenfor. Denne måten å forstå Guds forutgående nåde på innebærer heller ikke at metodistene lærer at mennesket er syndfritt før dåpen.⁶⁶

Fra luthersk side fant man her en parallell til en slik tanke i skapelsesteologien:

61. Ibid., pkt. 7 og 9.

62. Gayle Carlton Felton, *This Gift of Water: The Practice and Theology of Baptism among Methodists in America* (Nashville, Tenn.: Abingdon, 1992); Lars-Erik Nordby, «Dåp i metodismen», i *Dåpen i norske kirkesamfunn* [se n. 55], 62–77.

63. Kjell Olav Sannes, *Dåpen og dens plass i kirkens liv* (Oslo: Aschehoug, 1978), 31.

64. *Nådens fellesskap* [se n. 3], pkt. 16.

65. Ibid., pkt. 18.

66. Ibid., pkt. 20.

Lutheranerne tror også at Guds nådige handling gjøres gjeldende før dåpen. Av nåde og faderlig godhet holder Gud hele sin skapning ved lag og verner den mot alt ondt. Dette forhindrer ikke at lutheranerne legger særlig vekt på at dåpen er nødvendig til frelse, fordi dåpen er den grunnleggende meddelelse til det enkelte menneske av Guds frelseshandling i Kristus. Selv om lutheranerne understreker dåpens nødvendighet, innebærer det ikke at de sier at den udøpte er utenfor Guds nåde og kjærlighet.⁶⁷

At dåpen er en «grunnleggende meddelelse» av frelsen, utelukker altså ikke at Gud også virker uavhengig av dåpen. En svakhet ved dokumentet er her at det i liten grad får fram *sammenhengen* mellom det som skjer i dåpen, og det som Gud gjør før dåpen og etter dåpen. En videre utfoldelse av tegnbegrepet kunne her hjulpet en videre.

Når det gjelder sammenhengen mellom det som skjer i dåpen, og det som skjer senere i en kristens liv, er dette i dokumentet et spørsmål om forståelsen av helliggjørelsen, der dåpen forstås som «inngangen til det kristne livet, og som død og oppstandelse er den mønsteret for det kristne livet i omvendelse og tro». Mens det metodistiske synet skildres som en prosess der Ånden forvandler mennesket gjennom vekst i nåde og hellighet, framstilles det lutherske synet i retning av at alt skjer i dåpen: «Lutheranerne understreker at restitueringen av Guds bildet skjer helt og fullt i dåpen.»⁶⁸ Tanken om at dåpen peker i retning av en livslang prosess, og at løftet i dåpen først oppfylles helt og fullt i et eskatologisk perspektiv, slik vi finner den hos Luther, er dermed innsikter som er svakt til stede i dokumentet.

Utviklingen i en mer sakramental retning i metodistisk dåpsteologi kommer også til uttrykk i dokumentet *By Water and the Spirit: A United Methodist Understanding of Baptism*, som ble vedtatt ved generalkonferansen til United Methodist Church i 1996. Her tas det nettopp til orde for å fornye en sakramental forståelse av dåpen, det vil si som et middel Gud bruker for å meddele mennesker sin frelse. Her knyttes sakramentforståelsen til forståelsen av sakramentene dåp og nattverd som tegn som gir del i det de peker på:

United Methodists believe that these sign-acts are special means of grace. The ritual action of a sacrament does not merely point to God's presence in the world, but also participates in it and becomes a vehicle for conveying that reality.⁶⁹

På liknende vis som hos Luther understrekes samtidig troens nødvendighet – ikke som noe som konstituerer sakramentet, men som er nødvendig hvis det skal føre til frelse: «God's presence in the sacraments is real, but it must be accepted by human faith if it is to transform human lives.»⁷⁰

Med dette utgangspunkt knyttes de ulike sidene ved dåpens frelsende betydning sammen, slik som syndstilgivelse, å bli forent med Kristus og å bli født på ny. Sitt endelige

67. Ibid., pkt. 20.

68. Ibid., pkt. 23.

69. «By Water and the Spirit: A United Methodist Understanding of Baptism» (1996), pkt. 21.

70. Ibid., pkt. 21.

mål har dåpen i den eskatologiske frelse: «We strive for and look forward to the reign of God on earth, of which baptism is a sign. Baptism is fulfilled only when the believer and the Church are wholly conformed to the image of Christ.»⁷¹

At dåpen er et tegn på alle sider ved frelsen, behøver ikke bety at alt finner sted i selve dåpsøyeblikket. Selv om dåpen er et tegn på den nye fødsel til livet i Kristus, så gjelder ifølge dokumentet at «new birth may not always coincide with the moment of the administration of water or the laying on of hands».⁷² Hvorvidt man her tenker på det tilfelle at den nye fødsel skjer på et senere tidspunkt fordi troen ikke er til stede i dåpsøyeblikket, eller om man tenker seg at gjenfødselen også kan skje forut for dåpen, sies det imidlertid ikke noe om. Ikke i noe tilfelle reduserer det imidlertid dåpens rolle som sakramentalt tegn i den kristnes liv.

KONKLUSJON OG AVSLUTTENDE REFLEKSJONER

Som vi har sett i det foregående, har forståelsen av dåpen som tegn vært et fruktbart perspektiv for tilnærming mellom kristne tradisjoner som tradisjonelt har hatt en ulik forståelse av dåpen. Som jeg har vist, går forståelse av dåpen som tegn tilbake til Augustin, og tegnbegrepet spiller en viktig rolle i Luthers dåpsteologi. Forstått som sakramentalt tegn viser dåpen både til Guds gjerning med mennesket i og med selve dåpshandlingen (dåpen som hendelse) og til det Gud vil gjøre i den døptes liv fram mot at tegnet får sin endelige oppfyllelse i og med fullendelsen i Guds rike (dåpen som prosess). Konstituerende for tegnet er Ordet forstått som løftesord, et løfte som på foregripende vis oppfylles i og med Guds handling i dåpen, der løftet stadig oppfylles i den døptes liv, men der den endelige (eskatologiske) oppfyllelse gjenstår. Som løfte sikter tegnet mot troen, både i den forstand at det søker å *vekke* tro, og i den forstand at løftet må *mottas* i tro for å nå sin oppfyllelse.

I den konfesjonelle polemikk har forståelsen av dåpen blitt dratt enten mot en ensidig understrekning av dåpen som hendelse eller av dåpen som prosess. Den økumeniske utvikling de seneste år har vist at ulike dåpsteologiske tradisjoner har kunnet nærme seg hverandre gjennom i større grad å holde disse to dimensjonene sammen ved hjelp av en fornyet forståelse av tegnbegrepet. En mer økumenisk tilnærming til dåpsteologien gjør det også lettere å unngå de ensidigheter som ofte følger av å stå i en polemisk kontekst: Dersom ens tilnærming til dåpsteologien i for stor grad er preget av at man vil ta avstand fra noe, risikerer man at ens egen posisjon blir ensidig. At dette har skjedd på ulike sider i kirkelig og teologisk polemikk om dåp, er det ikke vanskelig å finne eksempler på, slik vi har sett hos Leiv Aalen i denne artikkelen.

En bredere og mindre polemisk tilnærming til temaet betyr at det er mulig både å nærme seg hverandre og å formulere felles innsikter og anliggender (som f.eks. i BEM og *Nådens fellesskap*). Det betyr ikke at forskjellen mellom ulike dåpsteologiske tradisjoner dermed blir borte, men at de kan forstås i et konvergens-mønster snarere enn i et polemisk motsetningsmønster. Et mål vil i dåpsteologien som i rettferdiggjørelseslæren være å søke mot

71. Ibid., pkt. 32.

72. Ibid., pkt. 31.

en «differensiert konsensus» der en kan konstatere grunnleggende enighet om det sentrale, samtidig som enkelte forskjeller gjenstår.⁷³ På grunn av gjendåpsproblematikken er en slik differensiert konsensus som for eksempel skulle omfatte både lutheranere og baptister, imidlertid fortsatt et krevende prosjekt som ikke kan sies å være realisert.

En bredere og mindre polemisk tilnærming til dåpsteologien får samtidig konsekvenser for utviklingen av dåpsteologien innen ens egen tradisjon. Her kan perspektiver som ikke har tjent den konfesjonelle polemikk, få den nødvendige oppmerksomhet, slik at man kan få en rikere og fyldigere teologi om dåpen. Ikke minst gjelder dette i den dimensjonen som er diskutert i denne artikkelen, nemlig forholdet mellom dåpen som hendelse og som prosess. Her bør en luthersk dåpsteologi, blant annet ved å gripe tilbake til motiver og anliggender hos Luther, formulere en forståelse av dåpen som både fastholder dåpen som avgjørende frelsesmeddelende hendelse, og som tegn på Guds handling med den dømte gjennom hele livet og fram til oppstandelsen på den siste dag.

I forlengelsen av disse konklusjonene kan det være verdt å peke på at en slik tilnærming vil gjøre det mulig å tale offensivt om det Gud gjør i en kristens liv etter dåpen, uten å redusere betydningen av det som alt har skjedd i dåpen. Teologi om helliggjørelsen behøver dermed ikke bli noen konkurrent til dåpsteologien, men kan tvert om oppfattes som en utfoldelse av dåpsteologien. At den dømtes liv kan romme både vekst, fornyelse og omvendelse, er ikke noe som kommer i tillegg til eller i stedet for dåpen, men er et uttrykk for livet i dåpen, der Gud stadig oppfyller det løfte som ble gitt i dåpen.

Et slikt perspektiv kan også anvendes på forståelsen av kirkens trosopplæring. Denne må ikke forstås som noe som kommer i tillegg til dåpen, men som en utfoldelse av dåpen på det alders- og modenhetstrinn man til enhver tid er på. Dette ble for eksempel uttrykt av Trond Skard Dokka i et notat skrevet i forkant av trosopplæringsreformen. Her peker han nettopp på at trosopplæring ikke må forstås som noe som kommer i tillegg til dåpen, men tvert om som «å formidle kunnskap om og forståelse av det trosliv som fra starten av hører dåpen til».⁷⁴

Til den teologiske diskusjonen hører videre det liturgiske spørsmål. Det gjelder blant annet hvordan dåpens tegnkarakter kan uttrykkes best gjennom måten dåpshandlingen konkret gjennomføres på. Og det gjelder hvordan forholdet mellom dåpen som hendelse og som prosess er uttrykt i de liturgiske tekster.⁷⁵

En fornyet forståelse av dåpens tegnkarakter kan også kaste nytt lys over et annet problem i den nyere diskusjonen om dåpen, nemlig hvordan man skal inkludere det ska-

73. Harald Hegstad, «Fra konfesjonalisme til differensiert konsensus: Refleksjoner om luthersk teologi i en økumenisk kontekst», i *Kirkens bekjennelse i historisk og aktuelt perspektiv: Festskrift til Kjell Olav Sannes* (red. T. Austad, T. Engelsviken og L. Østnor; Trondheim: Tapir Akademisk, 2010), 199–209.

74. Trond Skard Dokka, «Teologisk og prinsipielt grunnlag for kirkas dåpsopplæring», *Luthersk Kirketidende* 152 (2017): 112–19 (sitat på s. 117). Her skriver han videre: «Med en slik tilrettelegging er det gitt at dåpsopplæringas innhold ikke kan være annet enn det som allerede inngår i dåp til den treenige Guds navn. Å forstå forholdet mellom dåp og opplæring som et utvendig forhold, er misvisende både innholdsmessig og prosessuelt. Det kan ikke være slik at vi først døver, og så, som noe annet, gir opplæring. Den opplæring som skal gis, må springe direkte ut av dåpen, og den er dåpen, bare i et annet medium enn den sakramentale handling. Dåpsopplæring er innføring i den virkelighet som dåpen reelt førte inn i.»

75. Harald Hegstad, «Dåpen som hendelse og prosess: Noen refleksjoner om bruken av tidsadverbet 'nå' i dåpsliturgien», *Luthersk Kirketidende* 151 (2016): 31–33.

pelsesteologiske perspektivet. Ofte har en skapelsesteologisk tilnærming blitt oppfattet som et konkurrerende perspektiv til forståelsen av dåpen som formidler av frelse. Slik behøver det ikke nødvendigvis å være. Som tegn viser dåpen ikke bare til det Gud gjør i og med dåpen, men også til Guds handling med mennesket i et livslangt perspektiv. Selv om man må skjelne mellom det Gud gjør som skaper og som frelser, må disse to sidene ved Guds handling likevel ikke skilles fra hverandre. Frelsen er ikke uttrykk for at Gud vil noe annet med mennesket enn det det var bestemt til fra skapelsen, men at Guds skapervilje når sin bestemmelse. For å si det med Regin Prenter: «Skabelsen er genløsningens begyndelse, og genløsningen er skabelsens fuldendelse».⁷⁶ Derfor behøver man ikke oppfatte det dåpen som tegn viser til, som Guds frelseshandling til forskjell fra Guds skaperhandling, men like gjerne som Guds frelseshandling som bekreftelse og fullendelse av Guds skaperhandling. Det gjelder både det at Gud har gitt den dømte livet i gave, og at han eller hun er blitt ledet eller brakt til dåpen. Om man oppfatter dette som en handling på skaperplanet eller som et uttrykk for en forutgående nåde på frelsesplanet, utgjør for så vidt ingen avgjørende forskjell, ettersom det er den samme Gud som i begge tilfelle handler for å realisere sin bestemmelse for mennesket. At dåpens tegn kan oppfattes å vise ut over seg selv også i denne brede forstand, reduserer på ingen måte dåpens betydning som hendelse: Nettopp i løftet i dåpen lover Gud at det liv som er gitt i skapelsen, ved Jesu død og oppstandelse også skal bli til evig liv for den som tror og blir døpt. Å utvikle det jeg avslutningsvis har antydnet, krever imidlertid en egen artikkel – minst.

76. Regin Prenter, *Skabelse og Genløsning: Dogmatik* (København: Gad, 1967), 206.