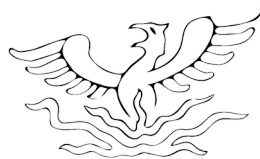


TIDSSKRIFTET FØNIX

*Den latinske linje: Dåbsteologi og dåbsritualer i den vestlige oldkirke*

RASMUS H.C. DREYER  
*Adjunkt, ph.d., Afdeling for Kirkehistorie,  
Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet*

FØNIX ÅRG. 2022, s. 143–157



Dette værk er licenseret under en Creative Commons-licens  
CC BY-NC-ND 2.5 DK

[www.foenix1976.dk](http://www.foenix1976.dk)

ISSN 2446-175X

## Den latinske linje: Dåbsteologi og dåbsritualer i den vestlige oldkirke

I min artikel "Kalejdoskopisk uniformitet", bragt i nærværende tidskrift, undersøgte jeg dåben og dåbsritualets rødder i Det Nye Testamente.<sup>1</sup> Ikke mindst, hvorvidt vi kan spore et eventuelt dåbsritual til trods for den netop kalejdoskopiske fremstilling af allehånde dåbsmotiver i de nytestamentlige skrifter. For en undersøgelse af den danske folkekirkes dåbsrituals ældste historie må vi dog bevæge os et lille stykke fremad i tid for at se de første konturer af et egentlig dåbsritual i form af *Didaké*, på dansk kaldet *De 12 apostles lære*. Og for at efterspore de første kilder til en egentlig vestkirkelig dåbsteologi, og måske ritus, må vi endnu længere frem i tid til det ikkekanoniske skrift Hermas' *Hyrden* (2. århundrede) og nogle af de første latinske kirkefædre, Tertullian (o. 155-220), Minucius Felix (død o. 250) og Cyprian (o. 210-258) med et lille udblik til endnu en latiner, nemlig Augustin (354-430).

Den såkaldte *Traditio apostolica*, på dansk *Den apostolske tradition*, hævdes ofte at være den ældste latinske kirkeordning med dertilhørende dåbsritual. Denne lader jeg heller ikke helt ude af betragtning. I tilslutning til liturghistorikeren Bryan S. Spinks antager jeg dog, at der i dette tilfælde er tale om en idealiseret ordning, der vil give indtryk af at være en prænikænsk ordning.<sup>2</sup> I alle tilfælde er der med *Traditio apostolica* ikke tale om en specifik romersk ordning, eftersom de bevarede fragmenter og udgaver spreder sig lige fra Italien til Etiopien.<sup>3</sup> Ordningens tidligdatering er blevet sat til o. 200-250 på grundlag af en teori, der har knyttet værket til biskop Hippolyt af Rom (d. 235). Til trods for min skepsis, vil jeg inddrage dette ritual, hvor det perspektiverer eller gengiver dåbsteologi eller -praksis, som kan have været karakteristisk for den tidlige latinsktalende kristenheds vedkommende. Når jeg taler om den tidlige latinsktalende kristenhed, mener jeg oldkirken i det 2-4. århundrede, i hvad der skulle blive det Vestromerske rige.

---

1 Rasmus H.C. Dreyer, "Kalejdoskopisk uniformitet. Dåbsteologi og dåbsritualer i Det Nye Testamente", *Fønix* 2022, s. 120-131.

2 Bryan S. Spinks, *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism*, Farnham: Ashgate 2006.

3 For en gennemgang af dåben i "Traditio apostolica" se Bent Flemming Nielsen, *På den første dag. Kirkens liturgi. Oldtid og middelalder*, København: Eksistensen 2017), s. 197-210.

## Indstiftelsesord?

I førnævnte artikel rundede jeg af med påstanden om, at dåbsritualet i Vestkirkens tradition kom til at indeholde en struktur af 1) ord i form af en bekendelse, 2) element i form af dåb i vand og 3) en form for åndsmeddelse med efterfølgende nyt liv, som også er at finde i Det Nye Testaments dåbssteder. Dette peger frem mod en sakramental tolkning af dåben, som vi dog først for alvor møder hos Augustin (som igen bliver afgørende for Luthers og dermed den danske kirkes dåbsritual og dåbsteologi).

Det er her værd at bemærke, at hverken dåb, eller for dens sags skyld nadveren, i de første århundreder er afhængige af en særlig indstiftelse. Der er knyttet bønner og velsignelser og bestemte ritualer til dåbens 'indstiftelse', men vi skal netop frem til Augustin, før vi for alvor kan tale om en sakramentalisering af dåben i den forstand, vi definerer et sakramente i dag. Tidligt bliver tilspørgsel og bekendelse dog en art "funktionsord"<sup>4</sup> ved dåben, selvom vi endnu ikke i den græksprogede *Didaké*, som tidligst kan være fra omkring år 80, kan tale om dette.

I en egyptisk-gnostisk kilde, Theodotus (samlet af Clemens af Alexandria, d. ca. 215), der er lidt senere, har vi måske et af de første spor af en forståelse af ordenes formidlende kraft, der senere blev udviklet i den vestkirkelige teologi. Hos Theodotus sker der noget med brødet (i nadveren) og olien og vandet (i dåben), idet de ved "navnets magt" (vel påkaldelsen af Jesus eller treenigheden) transformeres fra fysiske elementer til åndelige kræfter, der kan udvirke, hvad de siger.<sup>5</sup> Dette hører vi ikke om i hverken *Didaké* eller andre tidlige kirkeordninger og -ritualer, men i snart sagt alle kendte dåbsritualer og/eller -beretninger fra de første århundreder har ordene i praksis forandret de døbte, eftersom de nu kan deltage i eukaristien. De døbte er nu rede til at træde ind i den liminale eksistens mellem jord og himmel, som kristenlivet er. I *Didakés* afsnit om nadveren fremgår det, at kun de døbte har adgang til nadveren – "giv de hellige, ikke hundene" (9,5 Matt 7,6).<sup>6</sup>

Bent Flemming Nielsen mener, at *Didaké* ikke fik sat afgørende mærke på den efterfølgende tradition og den bestræbelse på regulering og fælles argumentation med hensyn til dåbens praksis (tillige med nadverens mening) – til trods for, at vi her for første gang hører den blivende (matt-

4 Christian Thodberg, *Dåben og dåbsritualets historie*, København: Fønix 2017, s. 27.

5 Spinks, *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism*, s. 34.

6 "Didaké" findes indledt og oversat til dansk ved Bent Noack i Niels Jørgen Cappelørn m.fl. (red.), *De apostolske Fædre i dansk oversættelse med indledninger og noter*, København: Det danske Bibelselskab 1985, s. 19-42. Græsk kildekritisk udgave i Georg Schöllgen og William Geerlings, *Fontes Christiani*, bd. 1, Freiburg: Herder 1991.

hæiske) dåbsformular i et dåbsritual: 'Jeg døber dig i Faderens, Sønnens og Helligåndens navn'. Ordningen var med andre ord ganske lokal, og Nielsen placerer *Didaké* som tilhørende udelukkende en syrisk tradition.<sup>7</sup> Imidlertid findes *Didaké* også i en meget gammel koptisk udgave, hvorom det selvfølgelig er værd at notere, at den faktisk udelader hele afsnittet om dåben (kap. 7).

### Den ældste latinske tradition

Mens det paulinske motiv om dåbskandidatens figurative død og efterfølgende nye liv i Kristus i dåben (Rom 6,4) ikke fremstår som et tydeligt formuleret moment i fx *Didaké*, er det mere fremtrædende i den regionale romerske tradition. Endnu er det på dette tidspunkt for tidligt at tale om en vestlig tradition frem for en østlig. Hos Justin Martyr (100-165) er der i hans *Apologi* forudsat et nyt liv hos den døbte; der ligger en afgørelse forud for selve dåbshandlingen. Det matcher faktisk ret godt *Didaké*, hvor der forud for dåbsritualet tales om to veje: en livets og en dødens vej. Og det er livets vej, der skal vælges, og som man træder ind på igennem dåben. Derfor hører der også hos Justin Martyr forudgående bøn og faste til dåben, endog også gældende for hele menigheden, som skal modtage de nye medlemmer (1,61; 65). Dåben er ikke kun en optagelse i menigheden, genfødselsmotivet står stærkt hos Justin, ligesom dåbskandidaten i dåben får del i en særlig *phôtismós*, oplysning.<sup>8</sup>

I Rom, hvor Justin har hjemme, var de ældste menigheder grundlagt omkring år 50. Kirken var længe organiseret som husmenigheder eller omkring filosofiske skoler, som fx i Justin Martyrs tilfælde. Det kan forklare den intellektualisering af dåbens betydning, som begrebet om oplysning vidner om, og som helt sikkert har været en tankegang mere kompatibel med de dengang populære mysteriereligioner.<sup>9</sup> Roms kirke udviklede sig snart med først en presbyterbiskop og siden til et monarkisk episkopat – hvorfra pavedømmet voksede – og den romerske kirke fik derfor hurtigt en forbilledlig funktion for andre kirker i Roms indflydelsessfære. Selvom der senere skulle udvikle sig en vis fælles vestlig tradition, er den romerske og latinske teologi i de første århundreder alligevel ret forskelligartet. Vi har kilder af meget uensartet slags med vidnesbyrd om dåben – lige fra eskatologiske tekster som Hermas' *Hyrden* (der i den vest-

<sup>7</sup> Nielsen, *På den første dag*, s. 195.

<sup>8</sup> Andreas Müller, "Tauftheologie und Taufpraxis vom 2. Bis 19. Jahrhundert", i Markus Öhler (red.), *Taufe*, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, s. 83-135 (85).

<sup>9</sup> Sst., s. 86; 88.

lige kirke endog var på tale som et muligt kanonisk skrift, fx hos Tertulian) til filosofisk anlagte dialoger som Minucius Felix' *Octavius*; sidstnævnte uden nogen som helst tilknytning til en historisk Jesus-figur, men måske nok med en hel del evangeliske motiver.<sup>10</sup> Muligvis afspejler disse disparate typer kristne tekster fra Rom forskellige sociale og etniske baggrunde og grupperinger inden for den tidlige kristendom i byen. Det kan derfor ikke udelukkes, at både syriske, græske og nordafrikanske traditioner blev blandet i netop Rom.<sup>11</sup>

## Hermas og Minucius Felix

Et paulinsk motiv møder vi tydeligvis i Hermas' *Hyrden* fra 100-tallet.<sup>12</sup> *Hyrden* er en genrehybrid ikke ulig Johannes' Åbenbaring og rummer på samme vis en række åbenbaringer og lignelser. Heri eksisterer kirken allerede forud for den 'sete' kirke, og dåbens funktion er i den forstand indlemmelse i et præeksistent, men i denne verden usynligt, overjordisk fællesskab.<sup>13</sup> I en af disse genkender vi død-dåb-nyt liv-motivet i stil med Paulus' gengivelse i Romerbrevet 6. Det hedder her hos Hermas, at mennesket er dødt, før det får navn af at være Guds søn, men når den døbte modtager seglet, afklæder han sig døden og modtager livet (Hermas' *Hyrden* kap. 15,3-4). Der er med andre ord tale om en radikaliseret af Paulus, når den døbte ikke blot dødes/druknes og fornyer sit liv i dåben, men forud for allerede er død og i dåben bliver levende på ny. Men det samme er fx tilfældet i Efeserbrevet 2,1. Det er også værd at bemærke, at 'seglet' hos Hermas ikke fx er olien/salvelsen, men simpelthen lig med vandet, der giver livet, hvor og med den døbte kan træde ind i Guds rige. På denne måde er dåben at forstå som en eskatologisk begivenhed, der både er initiation (i Guds rige) og genfødsel i form af nyt (syndfrit?) liv. Derfor er den også engangskaraktet (9,16). I *Hyrden* diskuteres muligheden af en anden bod (hvis man skulle synde efter dåben, 4,3 jf. Heb 6,4-6), men netop på grund af, at man ikke kan vende tilbage bag om dåben, får dåben dermed også karakter af løfte eller juridisk forpligtende ed; et motiv, der skal blive

10 Rasmus H.C. Dreyer, "Filosofisk kristendom. Om oldkirke-apologeten Minucius Felix' dialog 'Octavius' og dens datering", *Patristik*, nr. 20 (2020), s. 4-7.

11 James S. Jeffers, *Conflict at Rome. Social Order and Hierarchy in Early Christianity*, Minneapolis: Fortress Press 1991.

12 Hermas' "Hyrden" findes indledt og oversat til dansk af Geert Hallbäck i *De apostolske Fædre*, s. 243-344.

13 Kristian Mejrup, "Den præeksistente kirke i Hermas' *Hyrden*. En alvorsmunter hybrid", *Præeksistens*, København: Museum Tusulanum 2014, s. 139-164.

stærkt fremtrædende hos Tertullian.<sup>14</sup> Måske man kan forklare det såkaldte katekumenat (tre år i *Traditio apostolica*), altså oplæringstiden forud for dåben, ud fra opkomsten af dåbens forpligtende og uafvendelige karakter.

At vandet spiller en væsentligere rolle i den romerske/vestlige teologi, end den formentlig gør i østlige (fx enkelte vidnesbyrd om dåb uden vand, altså alene besegling i de syriske *Thomasakter*), er der flere kilder til. Det er fx den førnævnte dialog *Octavius* (fra o. 200) af Minucius Felix, der er samtidig med og temmelig sikkert afhængig af den nordafrikanske jurist (og teolog) Tertullians *Apologeticum* fra 197. Minucius Felix benytter sig i dialogens kap. 19 af en lang række litterære og filosofiske referencer, især hentet fra Ciceros *De natura deorum*. Minucius Felix vil i dette sit såkaldte filosofkatalog påvise, at de antikke filosoffer også talte om den kristne Gud. De talte om en *patrem divinum atque nominum*, og ét sind og én ånd, fra hvilken mennesket også har fået livet. Dette sind eller denne ånd er, hvad de gamle kaldte for Gud. Minucius fortsætter med Thales (o. 635-546 f.Kr.) og hans lære om, at alt er vand – men Gud er den ånd, der har formet alt ud af vandet (19,4). På samme vis går det rask igennem de græske filosoffer, for når den yngre miletiske filosof Anaximenes (o. 585-525 f.Kr.) lærer, at luften er en ubegrænset guddommelig størrelse, da er det et gudsbegreb, som ifølge Minucius stemmer overens med de kristnes. Ligeså Anaxagoras (o. 500-428 f.Kr.), når han identificerede guddommen med den ordnede bevægelse af den uendelige ånd. Og videre hos Pythagoras (o. 570-495 f. Kr.), hvor Gud er naturens ånd, hvorfra alle besjælede væsener får deres liv. Gud er altså både den, der giver liv og ånde. Filosofterne havde således en forudelse om, hvad kristendommen vil meddele. Her er ret tydeligt tale om associationer hos Minucius Felix til dåben og Helligånden: det levende vand (Thales) og den levende ånd (de øvrige). Det kan således forstås som en foregribelse af, at netop i dåben (der altså ikke omtales direkte) får mennesket gennem det levende vand den ånd, som er Gud selv, og som giver liv. Og i alle tilfælde bliver den døbte klar over, hvordan den sande sammenhæng er. Det er ikke langt fra Justin Martyrs forståelse af dåben som oplysning og på den måde et kvalitativt nyt og forandret liv. Måske vi lige frem kan tale om, at Paulus klinger med her hos Minucius Felix såvel som hos Justin. Det er i den forståelse, at der altså er en overgang fra liv (ikke-liv) igennem det levende vand til liv-liv, dvs. et oplyst og fornyet liv. At det nye liv gives gennem det levende vand, siges ganske givet også med reference til Guds (første) skabelse i 1. Mosebog.

---

14 Müller, "Tauftheologie und Taufpraxis", s. 89.

Minucius Felix benytter sig intetsteds direkte af de nytestamentlige skrifter, men der synes at være en lang række allusioner fortløbende gennem skriftet. Også dåben og treenigheden alluderes der til i dialogen. Her er det som sagt hans brug af især Thales, da dette giver anledning til et indirekte forsvar for dåben: For nok er alt vand, men Gud er den ånd, der har formet alt af vand – dette er ifølge den kristne dialogpartner Octavius en indsigt, der ikke kan være af mennesker, men må være givet af Gud, ”a deo traditum” Filosofien beviser således kristendommens sandhed og tjener som ’bevis’ for den kristne tydning af fx vandets helbredende og livgivende kræfter. Lige præcis denne association til Guds virke i vandet finder vi stærkt accentueret hos Tertullian, hvis skrifter Minucius Felix altså generelt i forskningen anses som afhængig af.

Minucius Felix er et tidligt latinsk eksempel på kristen overtagelse af hellenistisk-filosofisk tankegods. Denne form for omtydning af antikkens måde at tænke og agere på ser vi også med dåbsritualets udformning. I den tidlige periode finder vi forskellige rituelle mønstre og strukturer ved dåben, der går igen og varieres på adskillige måder – og fortsatte med at gøre det, efterhånden som de kirkelige traditioner blev udskilt ikke alene af geografiske årsager, men også af teologiske grunde. Selvom der er visse variationer, indgår nogle faste elementer: salving og vanddåb med en trinitarisk formular. Bryan S. Spinks nævner den tese, at disse variationer, men også dåbens grundlæggende praksis, kan afspejle antik badepraksis. Der er med andre ord tale om en kristen omtydning og fortolkning af det antikke bad, hvis elementer i lyset af Johannes-dåben og øvrig kristen symbolik reformuleres og tydes som en mystisk initiationsrite. Det antikke bad kendes fra forskellige beskrivelser, og til det rette bad indgik ofte fuldstændig indsmøring (salving) i olie enten inden badet (det mest almindelige) eller efter (evt. forbundet med en særlig duft), derefter iklædning i nyt tøj – og altid bad og nyt tøj inden selve måltidet. Dette mønster genkender vi jo også i vores egen nutidige måltids- og festpraksis, men kan altså også være baggrund for den oldkirkelige dåbs bad som forberedelse til deltagelsen i det himmelske måltid: eukaristien. Forskellige dåbsskikke kan afspejle forskellige kulturelle eller geografiske forskelle på dette område. Salvingen var ikke bare for hudens skyld i badet; den blev forstået som en betydnings- og virkningsfuld form for beskyttelse. Olien, der bruges i dåbens salving, er at forstå som en slags lim, som fæstner og indkapsler den kristne i ånden og dermed besegler den nys døbte med et usynligt, men ubrydeligt lag, der adskiller ham fra synd, skade og død.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Spinks, *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism*, s. 35 f.

## Tertullian

Vandet var ifølge Minucius Felix forbundet med skabelsen og Gud selv. Som sagt møder vi den samme tankegang hos en anden af de allertidligste latinske teologer, nemlig Tertullian. Han var retoriker af uddannelse og jurist af profession. Han virkede i den nordafrikanske by Karthago og er i kirkehistorien kendt for at sætte kristendommen på (juridiske) begreber ved dens oversættelse til latin, som han sammen med Minucius Felix var en af de første til at gøre. Han skal derfor regnes som en af kilderne til den vestkirkelige (altså romerske) tradition og teologi. Tertullian skriver om dåben flere steder, og han er, en af de bedste kilder til dåbsritualet og dets teologi i den tidlige latinsksprogede kirke.

I skriftet *De baptismo* (om dåben) fra o. 200 omtaler Tertullian også skabelsens vand, hvorover Guds ånd svævede (jf. 1 Mos 1,1). Gud kan skabe liv ud af vandene ”ved at hellige dem”. Dette sker – noget overraskende ikke ved Ånden, men ved en engels mellemkomst – i dåben hvorved den, der døbes med ånd ”legemligt vaskes”, mens vedkommendes ”kød åndeligt renses”.<sup>16</sup> Imidlertid er det Helligånden selv, der er selve døberen, selvom den altså kommer over vandet ved en engel.

Det bemærkelsesværdige er, at dåben ikke begrundes ved reference til Jesu dåb hos Johannes Døberen, men direkte i skabelsen selv. Dette kan, ligesom Minucius Felix, forstås som et dåbsmotiv inspireret af Paulus’ tankegang om dåben som begravelse og det nye liv i og med dåben. Eller med en anden reference til Paulus, hvor han direkte taler om nyskabelsen, nemlig Gal 6,15. Her er omskærelsen ikke det afgørende, men ”det er ny skabelse” (græsk: *kaine ktisis*). Dette forbinder Tertullian tydeligvis med dåben, der således er en fornyet skabelsesberetning for den, der træder ind i kristendommen. Ånden gives på denne måde også direkte i selve dåbsvandet, fordi Ånden både døber og er i dåbsvandet. Vandet er, ganske som Minucius sporede det hos de gamle græske filosoffer, *skabelsesvand*.

Det betyder videre, at beseglingen med ånden hos Tertullian ikke identificeres med selve åndsmeddelelsen. I stedet er salvingen af den døbte foregrebet i Moses’ salving af Aron (2 Mos 30,30); den døbte bliver på denne vis salvet som præst (ikke konge). Dermed bliver de døbte åndeligt talt kristne (altså salvede, ligesom *Christos* på græsk betyder ’den salvede’/ *chrisma* betyder salve) (kap. 7). Det skal forstås som et slags alment præstedømme i den oldkirkelige betydning, at de døbte dermed havde adgang til deres deltagelse i det eukaristiske offer. At sidde med ved nadverbordet

---

<sup>16</sup> Tertullian, ”De baptismo”, kap. 4, cit. efter E.C. Whitaker/Maxwell E. Johnson, *Documents of The Baptismal Liturgy*, London: SPCK 2003, s. 9.



var forbeholdt dette døbte præsteskab.<sup>17</sup> Dåben skulle foretages af biskoppen, som i og med håndspåleggelsen også meddelte ånden. Biskoppen kunne dog også uddelegere dette til presbyterne (præsterne) og diakonerne, men i princippet tillige (det døbte) lægfolk. Ikke nødvendigvis på grund af dåben i vand, derimod på grund af den til dåben knyttede indvielse (formidling af ånden) ved håndspåleggelsen, som biskoppen i forening med dåben i vand kunne give (kap 17.)

Tertullian beskriver forskellige steder dåbsritualet, som han kender det. Det kan stykkes sammen ud fra disse forskellige omtaler. For det første (1) er dåben mest passende til påske, alternativt til pinse. For det andet (2), skal den, der skal døbes, bede, faste, bøje knæ og deltage i vigilierne hele natten forinden (her tænkes måske på påskesnatten). For det tredje (3) skal de bekende deres synder, fordi dåben også skal kopiere Johannes' dåb (kap. 19-20). I skriftet *De spectaculis*, hører vi kort om selve dåben, som således for det fjerde (4) skal ske i vand, hvor imens for det femte (5) troen bekendes og for det sjette (6) Djævelen forsages offentligt. Der nævnes ingen eksorcisme.<sup>18</sup> Et andet sted beskrives, hvordan dåben sker 'tre gange', altså at neddykningen sker tre gange i hver af de tre personers navne, dåben er derfor i treenhedens navn.<sup>19</sup> I *De corona* sker det samme, men her er det præciseret, at forsagelsen af Djævelen sker under biskoppens håndspåleggelse, hvorefter der sker en neddykning tre gange svarende til tilspørgsels tre led, "lidt mere udførligt, end vor Herre har foreskrevet det i evangelierne". Tertullian refererer formentlig til, at døbeformularen nu ikke bare er 'i Faderens og Sønnens og Helligåndens navn' (som i *Didakê*), men formentlig sker på en bekendelse, der ikke forefindes i Skriften. Det tyder dåbsritualet, som det er beskrevet i (den kun måske samtidige) *Traditio apostolica* i al fald på.

I *Traditio apostolica* er tredje led i hele dåbsritualet den egentlige dåbs-handling.<sup>20</sup> Det sker i form af en tilspørgsel og svar på trosbekendelsen i tre led med neddykning ved hvert led: 1) "Tror du på Gud, den almægtige Fader?" [svar:] "Jeg tror" (credo); 2) "Tror du på Kristus Jesus, Guds Søn, som er født ved Helligånden (og ud af) Jomfru Maria, som er korsfæstet under Pontius Pilatus, død, på den tredje dag stået op i live fra de døde, og som er steget op til himlene, hvor han sidder ved Faderens højre (hånd/side), hvorfra han skal komme for at dømme de levende og de døde?"

17 Nielsen, *På den første dag*, s. 203.

18 Tertullian, "De spectaculis", kap. 4, *Documents of The Baptismal Liturgy*.

19 Tertullian, "Adversus praxean", kap. 26, *Documents of The Baptismal Liturgy*.

20 Første led af dåben består af salving-vanddåb-salving; andet led af håndspåleggelse med salving, mens tredje led er en dåbseukaristi. "Traditio apostolica", tekstvidnesbyrd og rekonstruktion af den latinske tekst i *Fontes Christiani*, bd. 1.

[svar:] ”Jeg tror”; og 3); ”Tror du på den hellige Ånd, den hellige kirke og kødets opstandelse?” [svar:] ”Jeg tror”. Det er i teksten lige forud for selve dåbshandlingen angivet, at dåbskandidaterne døbes i rækkefølgen børn, på hvis vegne forældrene svarer på spørgsmålene, mænd og til sidst kvinder. Alle kan således døbes; i *Traditio apostolica* er der ingen forskel på børn og voksne og principielt heller ikke på mænd og kvinder.

Hos Tertullian ligner dåbsritualet *Traditio apostolica*. Efter den treleddede neddykning, sådan som Tertullian gengiver det, er den døbte nu velkommen i menigheden og kan få del i dåbseukaristien med mælk og honning; et ritual, der genkendes fra mange forskellige oldkirkelige dåbsritualer. Modtagelsen af disse elementer skal symbolisere ankomsten til Det Forjættede Land (2 Mos 3,8), men afslører netop derved at dåben er meget mere end en symbolsk eller repræsentativ handling. Bent Flemming Nielsen opsummerer dåbens virkelighed på den måde, at den ”liturgiske handling er mere end tegn, den er for datidens bevidstheder en real virkeliggørelse”.<sup>21</sup> Den døbte er trådt ud af denne verdens rige og ind i Guds forjættede land. Betegnende nok er Tertullian også den første, der beskriver dåben med ordet *sacramentum*. Dåben var ved Tertullians brug af dette ord, således at forstå som et sakramente i datidens bogstavelige latinske betydning af ordet: *ed og løfte* om livet i en ny og anden verden. Denne betydning af ordet sakramente, bliver i øvrigt også vigtig for den senere protestantiske tradition, dog ikke den lutherske – men den tidligt-reformerte, dvs. Zwinglis.<sup>22</sup>

Tertullian afviser også barnedåben. Vi kan tillade os at tolke lidt videre på hans brug af ordet sakramente – for i Tertullians forståelse af ordet, kan et barn helt sikkert ikke indgå i en troværdig og forpligtende edsslutning. Det er dog manglen på evnen til at aflægge en syndsbevidsthed, der for Tertullian er selve hovedargumentet for at afvise barnedåben. Tertullians afvisning af barnedåben er samtidig vigtig, fordi han i kraft af sin kritik må have forholdt sig til en herskende praksis, og dermed bliver han kilde til forekomsten af barnedåb allerede på dette tidlige tidspunkt i årene før år 200. Tertullian medgiver, at Jesus har sagt, ”lad de små børn komme til mig, det må I ikke hindre dem i” (DO1992, Matt 19,14 med paralleller). Men dåben er i Tertullians forståelse forbundet så stærkt med syndsforladelse, hvorfor man først kan blive kristen, når man er i stand til selv at erkende Kristus (”fiant christiai, cum Christus nosse potuerint”). Hvorfor skal

---

21 *På den første dag*, s. 206.

22 Rasmus H.C. Dreyer, ”Dåben hos Luther og reformatorerne”, *Tidehverv* nr. 8 (2021), s. 132-146 (135 f).

spædbørn så hastigt søge syndernes forladelse, spørger han retorisk; længslen efter frelse skal være personlig, og af den årsag skal den først gives til dem, når de efterspørger den.<sup>23</sup>

## Dåben som kirkeligt sakramente

Fra Karthago stammer også biskoppen Cyprian (d. 258), som er berømt for læresætningen ”extra ecclesia non salus est”, uden for kirken ingen frelse.<sup>24</sup> På samme vis som hos Tertullian findes frelsen i dåben, som kirken (ved biskoppen) formidler. Cyprian overtager eller omtyder Tertullians brug af begrebet sakramente om dåben. Tertullian forstod det i dets latinske betydning som at overgive sig selv til den, man afgiver ed (*sacramentum*) til, fx kejseren – eller i dåbens tilfælde: Jesus. Cyprian mente ikke, at sådanne hellige *sacramenta* kunne være sande uden for kirken, hvorfor der heller ikke kunne være frelse uden for kirken, når kun kirkens *sacramenta* kunne formidle frelsen. Dermed var Cyprian den første i kirken til eksklusivt at forbinde sakramentstanken og deltagelsen i specifikke kristne riter med et eksklusivt frelsesbegreb. Kun kirken kan i sine sakramentale handlinger række frelsen, mens alle afvigende kristne døber med en hæretisk og ugyldig dåb (der altså ikke kan være sakramental).<sup>25</sup> For Cyprian gjaldt det om at betone dåbens sakramentale karakter og dens karakter af en handling, der kun kunne udføres en gang – men som unik handling derfor skulle udføres ligeså enestående korrekt, at forkerte udførte dåbshandlinger (fx hos hæretikerne) måtte gøres om igen. Cyprians eksklusivitetskrav til dåben (ved at kræve de gentaget på den eneste korrekte måde) blev ikke imødekommet af koncilierne. Både i Arles (314) og på mødet i Nikæa (325) vedtoges, at ved hæretikers genoptagelse i kirken var det tilstrækkeligt at høre dem i trosbekendelsen og deres eget vidnesbyrd om en dåb i Faderens, Sønnens og Helligåndens navn og derpå lægge hænderne på dem.

Cyprians stærke betoning af dåbens eksklusivitet blev dog imødekommet på anden vis, idet det hermed blev stadfæstet, at en dåb i treenighedens navn aldrig måtte gøres om (og altså var lig med optagelse i den sande kirke og således frelsende). Denne forståelse af dåben som virksom

<sup>23</sup> Tertullian, ”De baptismo”, kap. 18.

<sup>24</sup> Nævnt i Cyprians brev 70, hvor udsagnet er forbundet med tilspørgslen på bekendelsen i dåben; i *Documents of The Baptismal Liturgy*, s. 13.

<sup>25</sup> Darius Jankiewicz, ”Sacramental Theology and Ecclesiastical Authority”, *Andrews University Seminary Studies* 42, nr. 2 (2004), s. 361-382 (362).

uden for den synlige kirke (for at bruge en distinktion fra den senere Augustin) blev i det 20. århundrede lagt til grund for den katolske kirkes økumeniske imødekommelse af andre kristne og anerkendelse af deres dåb på Andet Vatikanerkoncil (1962-65). Det er også i folkekirken praksis at anerkende dåb i andre kirker, såfremt den er udført i treenighedens navn.

Vi kunne spørge, hvad som konstituerer en gyldig dåb hos Cyprian? Det er ikke bare tilspørgslen (bekendelsen) eller dåben i en treenige Guds navn, som er nok. For hvis man spørger, om man tror, at ”synderne forlades og evigt liv [formidlet] gennem kirken” (en variation over den velkendte formular fra den dåbsformular, der udvikler sig til *Apostolicum*), da er det en løgn, hvis man står uden for kirken – en reference til striden med Novatian (o. 200-258), som Cyprian her polemiserer imod.<sup>26</sup> For står man uden for kirken, har man ingen kirke, idet kirken er én.<sup>27</sup> Det er med andre ord Cyprians stærke ekklesiologi, der gør dåben til et eksklusivt soteriologisk foretagende i kirken. En af Cyprians teologiske modstandere var biskop Stefan I af Rom (d. 257), som herimod mente, at dåben altid var gyldig (også uden for kirken som institution), fordi dåben ikke kunne være afhængig af den, der døber (dvs. om vedkommende var biskop inden for kirken). Det måtte være Gud selv, som virkede i dåben og derfor altid var virksom i en dåb i treenighedens navn.

## Barnedåb

Tertullian kunne på samme vis advare mod lemfældig omgang med dåben.<sup>28</sup> Cyprian er dog modsat Tertullian ikke imod barnedåben, som efterhånden vandt mere og mere frem for endelig efter kristendommens anerkendelse som statsreligion i 380/381 at blive den mest almindelige. Meden anden nordafrikansk teolog, Augustin (354-430), og dennes betoning af den oprindelige og medfødte synd hos mennesket (arvesynden; latin: *peccatum originale*) bliver barnedåb også den mest legitime i vestkirkelig teologi.

Cyprian mente ikke, at Gud tog sig af de døbtes alder, for hos Gud gælder ingen personanseelse, og Gud gør som en far ikke forskel på sine børn. Missionsdåben, altså en voksendåb med oplæring, som det kendtes fra tidligere, blev dog bibeholdt. Træder vi et par skridt tilbage i historien, er kilderne ganske sparsomme, når det gælder en sikker datering for barnedå-

<sup>26</sup> For Novatian og hans kritik af den kirkelige monarkianisme, se J. Oskar Andersen, *Novatian*, København: August Bangs Boghandels Forlag 1901, s. 20-32.

<sup>27</sup> Cyprian, brev 69, i *Documents of The Baptismal Liturgy*, s. 12.

<sup>28</sup> Nielsen, *På den første dag*, s. 209.

ben. I Det Nye Testamente kan det være forudsat i nogle af de såkaldte deuteropaulinske breve (Titus, 2 Tim), når familien (jf. hustavlerne) spiller en så stor rolle i formaningerne til menighederne. Hos Paulus selv findes også enkelte eksempler på omtale af hele husstande som kristne (1 Kor 1,16), hvilket med lidt god vilje kan lægges til grund for den antagelse, at barnedåben meget tidligt blev praktiseret. I Apostlenes Gerninger (ApG 11,14; 16,33) er der tale om, at alle ”i et hus” (fx i tilfældet med synagoge-forstanderen Krispus) ”kom til tro”. Denne formulering handler om en hel husstands omvendelse, og i udtrykket må der implicit ligge, at de dermed også alle blev døbt, selvom omtalen af, at de lod sig døbe, knytter sig til de korinthere, der i samme ombæring kom til tro (ApG 18,8). I antikken stod kollektivet over individet, og ligesom huset (*oikos*) var et fællesskab, var byen (*polis*) og menigheden (*ekklesia*) det også. Det er dog ikke kun en moderne forestilling, at børn skulle tage selvstændig stilling – det så vi fx Tertullian mene – men både den jødiske proselytdåb og den hastige udvikling af denne praksis fortæller os, at barnedåb kan have været almindeligt forekommende selv på et tidligt tidspunkt i kirkens historie.<sup>29</sup> Tør vi fæste lid til *Traditio apostolica* som en tidlig kilde, er barnedåben øjensynligt naturligt forekommende. Denne kirkeordning kan som sagt stamme fra Rom, men uanset dens herkomst og alder, er den nok i alle tilfælde kilde til, at barnedåben blev en udbredt praksis. I *Traditio apostolica* er det som sagt forudsat, at hele familier døbes.

De divergerende syn eller snarere den nærmest totale tavshed vedrørende barnedåben i den tidligste kirke kan skyldes flere ting: 1) Enten dens almindelige forekomst, der gjorde det unødvendigt at tage stilling til den (Tertullian er i så tilfælde en undtagelse), eller 2) at sagen var afhængig af, hvilket dåbssyn man anlagde. Det sidste kræver endnu en inddeling i muligheder og variationer:

For A) var dåben en renselse fra begået, aktuel synd, der kun kunne overvindes ved en nyskabelse (en død-liv-metaforik) i dåben, var barnedåben umulig, idet barnet ikke var syndigt. Dette synspunkt er Tertullians. B) Var frelsen alene for hænde i kraft af dåben (ind) i kirken, var dåben også nødvendig for børnene. Dette er Cyprians forståelse. Endelig C) møder vi lidt senere hos Augustin en anderledes teologisk begrundelse af arvesynden end hos fx Tertullian. Denne oprindelige synd havde alle mennesker

<sup>29</sup> Se videre Nielsen *På den første dag*, s. 208f. Det evt. bibelske belæg i form af husstandsdaaben som barnedåb er mest berømt fremført af den lutherske ekseget Joachim Jeremias i *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1958; Kurt Aland kritiserede Jeremias i *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche*, München: Chr. Kaiser Verlag 1961. Udvekslingen af synspunkter i denne debat er nær sagt udtømmende for, hvad der er at sige om denne sag i forhold til NT og den tidlige kirke.

ved Adams fald nedarvet via begæret, ifølge Augustin, og altså ikke som hos Tertullian legemligt-fysisk gennem mandens sæd i forplantningsakten. Det er hos Augustin igennem kødeligt begær, altså ikke seksualakten, men seksualdriften, det er begæret (*concupiscentia carnalis*), at denne oprindelige synd fra Adam kommer til udtryk. Faldet har ført til en omvendelse af forholdet mellem sjæl (åndelig – hos Tertullian er denne legemlig) og legeme (materiel), sådan at legemet nu hersker over ånden, og menneskets vilje (og lyst) bliver underlagt kødet. Denne uorden er den synd, der videreføres – men som altså retvendes i dåben, hvor Guds ånd genføder mennesket og dermed 'befrier' det fra syndens omvendning af forholdet. Dermed bliver barnedåben teologisk nødvendig, eller fremkommer som en teologisk refleksion over barnedåben som virkelig praksis. Det sidste kan fx gøres gældende for den græske kirkefader Origenes' (185-254) ræsonnement om ursynden, som også må gælde de små børn, hvad angår tilgivelsen for samme, fordi ellers ville nåden i dåben være overflødig (fx *Homiliae in Leviticum* 8,3).<sup>30</sup> Hos Augustin fjernes den fulde synd ikke, kun den oprindelige synd. For de aktuelle synder (*peccatum actuale*), dvs. gerningsynderne, der imiterer den første synd, forbliver og kan fortsat forekomme også efter dåben. Disse blev derimod løst og bundet i den efterfølgende institutionalisering af skriftemålet og boden.<sup>31</sup>

### Opsamling: Ritualer bestemmer teologien

De ældste latinske kilder til dåben i form af Hermas' *Hyrden* og de to apologeter Tertullian og Minucius Felix forstod dåben på en måde, der kan føres tilbage til Paulus. Hos både Tertullian og Minucius kan dåben forstås som en ny skabelse gennem vand. I dåben forandres mennesket, men det bliver også oplyst, og kan derfor leve på en anden og ny-kvalificeret vis. Dette element i dåben ser vi igennem den tidlige latinske teologi i højere og højere grad tolket som forbundet med vandets guddommelige betydning. Det er et afgørende skridt hen imod Augustins berømte forståelse af, at 'ordet kommer til elementet og gør sakramentet'.

I NT kender vi til Jesu dåb, og hos Paulus og i Apostlenes Gerninger er dåben nævnt flere gange. Hvordan ritualet så ud på apostlenes tid, kan vi ikke få endegyldigt svar på. Vi kan efterspore en struktur eller nogle fælles elementer, en *ordo*, såvel som en række teologiske motiver, der er gået med videre i traditionen, deriblandt dåben 'i Faderens og Sønnens og Helligån-

30 Müller, "Tauftheologie und Taufpraxis", s. 99.

31 Nielsen, *På den første dag*, s. 214-217.

dens navn' og fremtrædende i den vestlige tradition Paulus' liv-død-nyt liv. Denne dåbsforståelse er dog en blandt flere, og det samme gælder som tidligere nævnt også den kendte dåbsformular om dåben i den treenige Guds navn. I stedet kan man blandt andet finde ritualer, hvor dåben sker tre gange, men knyttet til besvarelsen af en trosbekendelses tre led om Faderen, Sønnen og Helligånden. Det gælder fx i *Traditio apostolica*. Da Grundtvig herhjemme gjorde sin såkaldte mageløse opdagelse, at troen kom før Bibelen, idet Jesus havde dikteret *Den Apostolske Trosbekendelse* (som der døbes på i folkekirken i dag) til disciplene, var det altså ikke grebet helt ud af den kirkehistoriske blå luft. Dåbsordningen i *Traditio apostolica* påstås jo i kraft af hele kirkeordningens navn og dens forklarende indledning at være givet af Herren til apostlene og apostlene til kirken.<sup>32</sup>

Der hersker ingen tvivl om, at dåben er et afgørende ritual for de kristne til alle tider. Går man baglæns gennem tiden til middelalder og oldkirke og specifikt den første latinske teologi, er det tydeligt, hvordan ritualet afgør teologien. Oldkirketeologernes forskellige betoning af dåbsteologen kan meget vel skyldes, at de forholdt sig til hver deres lokale dåbsrite. Et fællestræk er dog dåben i den treenige Guds navn i vand og salving med olie samt håndspålgelse. Salvingen blev af flere af de gamle teologer tolket som besegling på modtagelsen af Helligånden.

Oldkirkens dåbsritual kan også forstås som en form for spiritualisering af kulturelle normer. Det gælder som førnævnt også antikkens veludviklede badekultur. Heri var både vand og salving centrale elementer. Romerne elskede at bade, og det foregik gerne med indsmøring i olie/sæbe/salve, bad, endnu en indsalving af hele kroppen i parfumeret olie og derpå iklædning i rent tøj inden middagen. Dåben hos de kristne kan forstås som en omtydning af denne kulturelt-rituelle norm og praksis hos romerne. Ikke helt ulig, hvordan bl.a. Minucius Felix som apologetisk teolog omtydede de gamle græske filosofers lære som kristen.

Når Tertullian brugte det latinske ord sakramente 'oversatte' han også et andet kulturelt ritual fra romerne til kristent brug. Dåben var et sakramente i den betydning, at den var begyndelsen på et nyt liv og forhold mellem Gud og menneske, ligesom den romerske soldat aflagde ed (sakramente) til kejseren – et i samtiden formentlig ret udbredt fænomen, der også indeholdt betydningen af at overgå fra et liv til en anden form for liv i lydighed mod sin øverste foresatte. Dette var allerede foregribet hos Hermas i *Hyrden* og formentlig også en af bevæggrundene til det lange katekumenat i den tidlige kirke.

<sup>32</sup> Wilhelm Geerlings, "Einleitung zur Traditio apostolica", i *Fontes christiani*, bd. 1, s. 143-157 (153-155).

Cyprian mente, at der kun fandtes én slags sande sakramenter. Og det var dem i kirken. Kun her var der virkelig tale om en nyskabelse af menneskers liv, fordi her blev Ånden formidlet via de kristne ritualer. På den måde forbandt Cyprian som den første *kirkens* sakramenter med frelse som det eneste sted, hvor liv kunne om/nyskabes. Hos Augustin bliver dåben, ikke bare som kirkens sakramente, men som et guddommeligt sakramente i kraft af Guds ord i og ved elementet, frelsende i og med dets udførelse. Vi skal også her erindre, at nu hvor kristendommen ikke længere var modkultur (der lånte og omtolkede kulturelle markører), men siden 380/381 den egentlige statsreligion, var dåbens karakter af en rite, der førte den døbt ud af samfundet og over i Guds rige, givetvis falmet en smule. Augustins arvesyndsteologi kan forstås i denne sammenhæng. For nu var børnene ikke længere frelst ved at være kristne eller omfattet af kirkens sakramenter, som deres familier deltog i. På grund af syndens tolkning som arvet og gældende for alle mennesker fra fødslen af, måtte enhver modtage dåbens sakramente. Det betyder, at Augustin kan have udtænkt sin teologi på baggrund af en eksisterende praksis med barnedåb, hvilken manglede den egentlige teologiske nødvendighed. Da ritualen, som Augustin kendte, indeholdt eksorcismer og forsagelser af Djævelen, og vanddåben til alle tider havde udvirket syndernes forladelse – hvad der igen var stærkt fremhævet hos fx Tertullian – måtte der også være en grund til, at børn modtog denne i dåben, nemlig at også de havde brug for evangeliet om syndernes forladelse. Ritualen bestemte således teologien.