

II. Sakramenterne, dåben og nadveren

Overskriften »sakramenterne« over en gennemgang af dåben og nadveren er i grunden ikke luthersk, da Luther som regel behandler dåb og nadver hver for sig, og heller ikke i Ny Testamente omtales dåb og nadver under betegnelsen sakramenter. Dåb og nadver er ikke afledet af et overordnet sakramentbegreb eller af retfærdiggørelseslæren; men de er givet med Jesu Kristi indstiftelse og har op igennem kirkens historie og i den lutherske kirke, ved siden af forkyndelsen af Evangeliet og uløseligt forbundet med den, været kirkens vigtigste kendetegn. Når vi alligevel her omtaler dem under ét under overskriften sakramenterne, skyldes det, at vi heller ikke kommer uden om ordet sakramente, fordi det spiller en vigtig rolle i traditionen op til Luther og også senere i den lutherske kirke og i den økumeniske diskussion i videste betydning, ligesom det finder anvendelse i en moderne »fænomenologisk« diskussion om karakteren af disse særlige kirkelige handlinger.

Dåb og nadver skal også i det følgende behandles hver for sig (i afsnit A og afsnit B); men vi indleder med en kort redegørelse for sakramentbegrebet op til Luther som en baggrund for Luthers kritik af traditionen, idet vi til sidst i dette kapitel sammenfatter nogle synspunkter på spørgsmålet: hvad er et sakramente (afsnit C)?

Det augustinske sakramentbegreb og dets udvikling i skolastikken

Ordet »sakramente« er en latinsk oversættelse af det græske ord »mysterion«, som ikke stammer fra mysteriereligionerne, men har en baggrund i apokalyptikken. Det eneste sted, det forekommer i evangelierne, er Mark. 4,11 par., hvor det bruges om »Gudsrigets hemmelighed«, som det er givet disciplene at kende, og som er indholdet af Jesu lignelser, altså om det eskatologiske Gudsriges skjulte nærvær i Jesu person og hans gerninger. Derfor kan Paulus bruge ordet om Jesus Kristus selv, den Korsfæstede, som en åbenbaring af Guds skjulte visdom (1. Kor. 2,7-11; jf. 1,24), eller af Guds evige frelsesplan (Rom. 16,25f.), som netop skal forkyndes for alle mennesker, idet hemmeligheden også indeslutter de troendes delagtighed i den eskatologiske frelse »i Ånden« (jf. også Kol. 1,27 - og Ef. 3 om hedningernes delagtighed i frelsen i den ene kirke af jøder og hedninger, jf. 5,32). Også hvor det anvendes i videre betydning, har det samme apokalyptiske baggrund (f.eks. 1. Kor. 15,51; Rom. 11,25). Derimod sætter apologeterne dåb og nadver i modsætning til de hedenske »mysterier«, uden at betegne dåb

Mysterium : Det som endnu Ikk er, er (allerede - endnu ikke)

Dåb : Frelse

Nadver : Det hellige måltid

og nadver sådan. Det sker først i den alexandriske teologi ved overgangen til det 3. årh., og da især som udtryk for tanken om sakramenterne som en opfyldelse af gammeltestamentlige »forbilleder« i den typologiske eksegesis.

Den gammellatinske oversættelse af bibelen gengiver ordet »mystérian« med *sacramentum*, og det anvendes hos Tertullian også om »sakramenterne«, skønt sammenhængen med Guds frelsesplan og dens opfyldelse i Kristus stadig er den egentlige betydning. Som for nådesbegrebets vedkommende får sakramentbegrebet sin grundlæggende betydning i den vestlige kirkes teologi gennem Augustin. Her får det betydningen af et helligt »tegn«, som peger hen på en usynlig, guddommelig virkelighed. For Augustins sakramentbegreb er sondringen mellem »tegn« og »betydning«, eller »tegn« og »indhold« (*signum* og *res*), konstitutiv. Samtidigt sættes sakramentbegrebet ind i en omfattende signifikations-metafysik. Verden er fuld af tegn, og også ordet, som er det vigtigste tegn imellem mennesker, er bærer af en betydning. Det er den skabte verdens bestemmelse som en afspejling af Guds herlighed at vise tilbage på Gud som den eneste, der bør elskes for sin egen skyld; medens de skabte ting netop kun skal »bruges«.

Nu betyder syndefaldet for det af »egenkærligheden« forblindede menneske, at de skabte ting også kan træde imellem Gud og sjælen, så at mennesket vender sig imod de skabte ting og »begærer« dem. Frelsehistorien og først og fremmest Kristi komme har til formål atter at vende mennesket mod Gud. Således er selve Ordets inkarnation det grundlæggende sakramente; men også kirkens sakramenter peger hen på og har del i dette sakramente, idet forbindelsen med Kristus og hans frelsesgerning formidles af »ordet«, d.v.s. det rituelle ord, der »forbinder sig med det ydre element og skaber sakramentet, så at dette selv bliver et synligt ord« (*verbum visibile*), som Augustins berømte sætning lyder. Ordet har jo hos Augustin selv karakter af tegn.

Selv om ordet »sakramente« hos Augustin og højt op i middelalderen, og også hos Luther, bruges om andet end om sakramenterne, bliver det også til den teologiske betegnelse for disse. Augustins sakramentbegreb indeholder imidlertid også kimen til den store strid om sakramenterne (konkret om nadveren), som bryder ud i middelalderen, og som også spiller en rolle for Reformationen og for splittelsen inden for Reformationen selv imellem lutheranere og reformerte. Sakramentet er et helligt tegn, et »tegn« på det hellige, og for Augustin som platoniker er det en selvfølge, at »tegnet« har del i den virkelighed, det er et tegn på, og som det formidler. Dette forstås ikke længere i den germanske verden, der tænker »realistisk« på en anden måde, og som sondrer imellem en blot »symbolsk« betydning og et virkeligt, »real« nærvær. Denne nye problemstilling ligger bag den store nadverstrid i det 9. årh. og igen i det 11. årh., og den finder sin »løsning« ved, at den

222

Augustin: Ordet kommer til elementet og gør sakramentet

Grundtræk: Ordet skaber hoved del værnet

* tegnet viser hen til sagen, og sagen er nærværende i tegnet.

Inkarnationen, det grundlæggende sakramente

romerske kirke afgør striden til fordel for en »realistisk« opfattelse (»Beren-gars bekendelse« 1059; DS 690)²².

Denne afgørelse danner grundlag for den skolastiske teologi, der dog, som vi senere skal komme ind på, netop med ordet »transsubstantiation« også vil afværge en rent materialistisk opfattelse af nærværet, som ikke blot er nærværet af Kristi »legeme og blod«, men også nærværet af Kristi offergerning (problemet om »messeofferet«) (F. Pratzner 1970). Her er det nok at gøre opmærksom på, at sakramentlæren systematiseres i den skolastiske teologi og her udtrykkes i aristoteliske begreber. Således defineres »sakramente« nu som et »ydre tegn på (eller en ydre skikkelse af) en usynlig nådegave«, idet tegnet både viser hen til og formidler en virkning af »nåden«. Nåden virker gennem sakramentet, som formidler en nådevirkning i os. Her er spørgsmålet for Reformationen: Hvilken rolle spiller den ydre sakramentale handling selv, så at sige udførelsen af den, når det hævdes, at den »virker nåden«, »når blot den udføres« (*ex opere operato*)? Hvad betyder her »nåden«? Hvad er præstens rolle, når kun han har »fuldmagt« til at forvalte sakramentet, og hvad med menigheden, med troen, som modtager sakramentet? Her aner vi sammenhængen mellem retfærdiggørelseslæren og dens nye forståelse af nåden og troen og de kritiske spørgsmål, Luther stiller til den overleverede lære om sakramenterne.

A: Dåben

1. Luthers lære om dåben

Vi har tidligere omtalt betydningen af bodssakramentet for Luthers forståelse af retfærdiggørelseslæren. Det siger noget om sammenhængen i Luthers teologi, at han i det øjeblik, han er kommet til afgørende klarhed på dette punkt, skriver en række tyske »sermoner«, traktater eller læseprædikener, om sakramenterne, herunder »En sermon om Dåben« (TT 226-237 = WA 2,727-735). Luther betjener sig her endnu af det augustinske sakramentbegreb, idet han går ud fra det ydre sakramente som »tegnet« og derefter taler om dettes »betydning« og endelig om »troen« som den rette brug af sakramentet.

For dåbens vedkommende er »tegnet« den ydre neddykning i vandet i dåben, som »betyder« det gamle menneskes død, og at et helt nyt menneske fødes, eller som Paulus siger det, at dåben er en delagtighed i Kristi død og opstandelse (Rom. 6,3-11). Derfor betyder den også syndernes forladelse og et nyt liv (jf. Tit. 3,5). Luther omtaler denne betydning som en »pagt«, i hvilken Gud selv »tilsiger os« alt dette i sakramentet, og samtidig er forny-

1519
Sermoner
dåbeteologi

ydre tegn

elsen også begyndt og står under Guds løfte om den endelige opfyldelse i døden og opstandelsen med Kristus. Vi ser, hvorledes »betydningen« af dåben nøjagtigt svarer til den dobbelthed af total- og partialaspektet i retfærdiggørelsen, som vi omtalte i forrige kapitel, og at det nye liv, som Luther her kalder den daglige »øvelse i dåben«, omfatter både nedbrydningen af det »gamle menneske« og det nye liv i tak og lydighed mod Gud. Dette bodsaspekt, som nok er stærkere fremme i denne tidlige tekst af Luther end f.eks. i hans lille katekismus, kan kun forstås rigtigt ud fra det eskatologiske aspekt i retfærdiggørelsen (sammenhængen med Kristi død og opstandelsen med Kristus), og det er nytestamentligt. Samtidig fuldbyrdes dette nye liv i hverdagens konkrete liv med næsten i arbejdet og ægteskabet, i modgang og glæde. Denne virkelighed modtages i »troen«, ja troen er det nye liv under nåden, tilsagt os i dåben, som bl.a. absolutionen i bodssakramentet minder os om. Det er pointen i Luthers dåbssermon fra 1519. Fremhævelsen af troen er ikke en fremhævelse af nødvendigheden af en personlig tilegnelse, selv om den indeholder en sådan; men den står i modsætning til det at sætte sin lid til noget som helst andet end dåbens tilsagn om Guds nåde i Kristus, som om dette løfte ikke stadig stod ved magt. Men dette løfte er endnu kun udtrykt som en tolkning af dåbens »betydning«.

DÅBSTRØ

1520

Ny dåbsteologi

Tegnet som
begrænsning på
løftet

Tro =
at hold sig til løftet

På dette punkt sker der en præcisering af Luthers sakramentopfattelse i *De captivitate Babylonica* fra 1520. Skriftet er foranlediget af Luthers nye erkendelse af betydningen af indstiftelsesordene i nadveren og kampen om messen, og det giver Luther anledning til også at skrive sin dåbsteologi om, for så vidt han nu også her tager sit udgangspunkt i et løfte knyttet til dåben. Luther henviser her til Mark. 16,16. Herved forstås troen klarere som det at holde sig til Guds løfte i dåben; medens »tegnet« tolkes som et bekræftelsestegn på løftet. Intentionen er her at understrege sammenhængen mellem ordet og troen (*promissio* og *fides*). Men det ændrer ikke indholdet af dåben, for, som vi har set, havde Luther allerede i sermonen om dåben (1519) understreget »betydningens« karakter af tilsigelse, og også »troen« forbliver for Luther delagtighed i Kristi død og opstandelse, det nye liv i troen. Når Luther - tilspidset - kan sige, at det ikke er dåben i sig selv, men troen på løftet, som dåben er et tegn på, der retfærdiggør (WA 6,532,36f), så er det derfor ingen nedvurdering af det ydre sakramente - tværtimod. For løftet er knyttet til dåben, og Luther vil netop sige, at dåben stadig står ved magt, hvorfor hans polemik alene retter sig imod talen om bodssakramentet, som »den anden redningsplanke efter skibbruddet«.

Hvad er da den ydre dåb med vand? Den er ikke blot et afbillede og en formidling af (et »virksomt tegn på«) denne troens virkelighed, det er den også; men den er det som et bekræftelsestegn på Evangeliet, på dåbens løfte, som knytter dåbens gave til denne ydre handling. Tegnet er en bekræftelse

Begrænsning
på Guds løfte
- Ah kom på troen

af løftet, ikke - som spiritualisterne misforstår Luther - kun et bekræftelses-tegn på troen, forstået som troens subjektive virkelighed, modtaget uafhængigt af Guds tilsigelse i dåben. Det har betydning for forståelsen af Luthers katekismer og hans stilling til barnedåben i opgøret med sværmerne.

I katekismernerne sammenfatter Luther sin lære om dåben i fire punkter, der bedst lader sig forstå ud fra dispositionen i Luthers tidlige sermon om dåben, idet han nu til hvert punkt understreger sammenhængen mellem ord og tegn. Når han således indleder (1) med spørgsmålet: Hvad er dåben? og svarer, at dåben er »ikke vand slet og ret, men den er vandet, indeholdt i Guds bud og forbundet med Guds ord«, er der tale om dåbens ydre handling, der både omfatter dåben med vand og »ordet«, d.v.s. løftet, her indeholdt i den treenige Guds navn (Matt. 28,19). For Luther er dåben en handling af den treenige Gud selv i sakramentet. (2) »Gaven« er dåbens indhold, der her udlægges som »syndernes forladelse, genløsning fra døden og...den evige salighed«, »for den, der tror dette« (jf. Mark. 16,16). Spørgsmålet (3), hvorledes en dåb med vand kan virke dette, er spørgsmålet om troen som den rette »brug« af dåben, og Luther svarer igen med en henvisning til sammenhængen mellem Guds ord og dåben, og til troen, der tror det løfte, der er knyttet til dåben. Tit. 3,5 er en fornyet, trinitarisk udlægning af gaven. Endelig (4) udlægges så at sige den symbolske betydning af dåben som neddykning i vandet om den daglige øvelse i dåben, resp. i troen som en død og opstandelse med Kristus, med henvisning til Rom. 6,4. Således er alle motiver i Luthers dåbslære med. Dåben er med andre ord for Luther - som for Paulus og for Augustin - delagtighed i det ene »sakramente« (mysterium), som er Guds frelsesgerning i Kristus og i troen på ham. Men hos Luther er dette indhold, som dåben er »tegn« på - anderledes end hos Augustin - tillige til stede i dåben som hørligt løfte, som Evangelium, forkyndt til tro²³.

I forhold til traditionen er Luthers kritik, som vi har set, identisk med hans kritik af retfærdiggørelseslæren. Den betyder for dåbens vedkommende en ny understregning af dåbens blivende betydning og som konsekvens en afvisning af talen om bodens sakramente som »den anden redningsplanke«, mennesket må holde sig til, når det er faldet i synd efter dåben. Samtidig holder Luther dog fast ved den sjælesørgeriske betydning af den særlige tilsigelse af syndernes forladelse til den enkelte i absolutionen. Heri begrundelsen for, at Melanchthon i CA XII regner boden, forstået som tilsigelsen af syndernes forladelse i skriftemålet, med som det tredje sakramente.

Hvad barnedåben angår, giver Luther ingen principiel begrundelse herfor, men svarer i Den store Katekismus *alene* på sværmernes indvending, hvorledes barnedåben kan være en ret dåb, når dåben dog modtages i tro. Hertil svarer Luther, foruden med en henvisning til erfaringen, at Gud har

1530

1.

2.
tro du
så har du

3.

4.

Den gamle
Adam drikkes

Det ene
sakramente

Barnedåb

givet Helligånden (og dermed troen) også til barnedøbte, at det ikke er »min tro, som bevirker dåben; men den modtager dåben«. Dåbens løfte står fast også uafhængigt af troen. Iøvrigt er Luther overbevist om, at ordet selv skaber tro. Derfor »bærer vi barnet til dåben, idet vi mener og håber, at det tror, og vi beder om, at Gud vil skænke det troen; men vi døber det ikke af denne grund, men alene, fordi Gud har befalet det«²⁴. For Luther er dåben Guds gerning og troen en modtagelse, det er det afgørende. Desuden viser stedet, at Luther som en selvfølge forstår dåbsbefalingen som også omfattende barnedåben, hvad der i betragtning af den kirkelige tradition, han står i, er forståeligt²⁵. Om dette svar, som utvivlsomt forudsætter et intakt kristent samfund, er tilstrækkeligt for os i dag, rent bortset fra den eksegetiske begrundelse, vil blive diskuteret i det følgende afsnit. For Luther er det afgørende, at intet anfægtet menneske må kunne bringes til at tvivle om gyldigheden af sin dåb.

2. Den nutidige diskussion om dåben

Den nutidige diskussion om dåben er, som antydnet, i høj grad en diskussion om barnedåben og om dennes berettigelse ud fra Ny Testamente, ikke mindst foranlediget af Karl Barths kritik, men også af kirkens stilling i det moderne pluralistiske, sækulariserede samfund, hvor den kan opleves som et pastoralt problem. Det gælder også i den katolske kirke. Vi slutter derfor afsnittet med et udblik til den økumeniske diskussion²⁶.

a. Dåben i Ny Testamente

Netop Luther henviser til dåbens guddommelige *indstiftelse* som grundlag for bekendelsen til dåben som Guds handling. Her er vi i dag i en anden situation end Luther, for så vidt det for os *historisk set* ikke er tilstrækkeligt at henvise til dåbsbefalingen i Matt. 28,19 som et ord af den opstandne Kristus, og vi har intet ord af Jesus før påske, der befaler at døbe. Det betyder imidlertid ikke, at dåben ikke også historisk har en baggrund i Jesu egen forkyndelse og gerning, for så vidt Jesus selv og hans nærmeste disciple var døbt med Johannes' dåb, og Jesus selv har sikkert forstået sin dåb som en indvielse til sin gerning. Men Johannesdåben er ingen kristen dåb, den forudsætter en bekendelse til Jesu død og opstandelse, eller rettere til den korsfæstede Jesus som den opstandne Herre. Som sådan er dåben forudsat overalt i Ny Testamente. Vi har ingen vidnesbyrd om en tid, som ikke døbte, og Paulus selv har modtaget dåben som en dåb til Herrens Jesu navn allerede ved sin omvendelse tre år efter påske²⁷. I den forstand er dåben klart begrundet i Jesu egen gerning, død og opstandelse og bekendelsen til denne og til Åndens virkelighed i den kristne menighed. Som et reflekteret udtryk for denne bekendelse til Herrens nærvær og Åndens gerning i menigheden

Johannes dåb

Paulus

ved dåben - en bekendelse som sikkert også afspejler en videre udvikling af selve bekendelsen - er Matt. 28,19f. en del af Ny Testaments *vidnesbyrd* om dåben. Derfor hører *vi* »dåbsbefalingen« som et Evangelium om frelsen i Jesus Kristus, knyttet til dåben og forkyndt til tro. Og også for os er Evangeliet, som det møder os i dåben, Kristi *eget* ord til os.

Ikke blot er dåben overalt i Ny Testamente forudsat som en *selvfølge*; men den forudsættes også, uden at der nødvendigvis er reflekteret over det, som en »*frelsesbegivenhed*« med mennesker, *uløseligt forbundet med troen på Jesus som Herre og som Kristus*. I forbindelse med diskussionen om barnedåben er det ofte blevet påpeget, at dåben »overalt« i Ny Testamente synes at forudsætte ikke blot forkyndelsen, men også netop troen på og en bekendelse til Kristus. Det er også klart tilfældet og eksplicit nævnt en række steder, hvad der ikke er mærkeligt, da der er tale om missionsforkyndelse, både i Apostlenes Gerninger og i Paulus' henvisning til sin missionsforkyndelse. Men lige så iøjnefaldende er det, at forkyndelsen modtages ved, at mennesker »*lader sig døbe*« (jf. Ap.G. 2,38), og at det lige så vel kan siges, at *Ånden modtages ved dåben*, som det kan siges, at den modtages ved *troen* (sml. 1. Kor. 12,13 og Gal. 3,2 og 14). Der kan nævnes en række andre eksempler på denne parallelle udtryksmåde, se f.eks. Gal. 3,26 og 27 (jf. W. Kasper 1970, s. 145ff). Det er derfor ikke rigtigt efter min mening, at »retfærdiggørelsen ved tro«, fordi den beror på det forkyndte Evangelium (Gal. 3,2; Rom. 10,17 o.fl.st.), principielt går forud for dåben, som om troen kunne skilles fra dåben²⁸. For Paulus indebærer det at »komme til troen« også dåben, og »retfærdiggørelsen« ved Herrens Jesu Kristi navn og ved Guds Ånd nævnes direkte i forbindelse med dåben (1. Kor. 6,11). Derfor er det højst betegnende for Paulus, at han netop bruger dåben, i hvilken vi er »begravet med Kristus« og har modtaget Ånden som pant på opstandelsen med ham, som udgangspunkt for en udlægning af, hvad retfærdiggørelsen ved tro på Jesus Kristus og det nye liv i Ånden vil sige (Rom. 6,3-11). Derfor er det rigtigt at sige, at dåben aldrig er uden troen; men »troen« er heller aldrig uden dåb. Troen er nemlig ikke kun en »omvendelsestro«, en tro til at lade sig døbe, men også et fællesskab med Kristus i troen, som vi modtager i dåben, som vi lever ud af, og som vi skal »befæstes i« og mindes om; og ligesom Paulus »minder om« Evangeliet (1. Kor. 15,2), minder han også om dåben (Rom. 6,3: »ved I ikke...«). Og der er tale om den samme bekendelse.

Dåben er tillige en optagelse i menigheden (1. Kor. 12,13). Spørgsmålet om barnedåbens berettigelse har en tid været ført som et spørgsmål om Ny Testaments dåbspraksis²⁹. Den diskussion må siges at være afsluttet. Der er i Ny Testamente ingen sikre spor af barnedåb, højst kan man spørge, om der, hvor der er tale om dåb af en person og dennes »husstand« (1. Kor. 1,16; Ap.G. 16,15, evt. 10,42), kan have været børn iblandt; men det ved vi ikke,

For en lidt anderledes mening se
vedtalen af dåben

(S)

Hos dåb

Mk 10,13-16

og gisninger ud fra jødisk proselytdåb er ikke særligt sandsynlige. Paulus' bemærkning om, at den kristne part i et blandet ægteskab ikke skal lade sig skille, og at børnene er »hellige« på grund af den kristne fader eller moder (1. Kor. 7,14), tyder snarere på, at spørgsmålet ikke har været rejst. Mark. 10,13-16 handler ikke om dåb, og selv om kirkefædre i det 3. årh. har påberåbt sig ordene om ikke at »hindre« børnene i at komme til Jesus, er det ikke sandsynligt, at der hos Markus skulle være tale om en fast formel. Derimod er der intet i vejen for, at vi hører Jesu ord, at »Gudsriget hører sådanne til«, som et Evangelium til børnene og deres forældre. Overhovedet er spørgsmålet om barnedåb ikke væsentligt et spørgsmål om nytestamentlig dåbspraksis, men et spørgsmål om en sådan dåb er forenelig med Det ny Testaments forståelse af dåben og dets klare tale om sammenhængen mellem dåb og tro, idet det er muligt, at vi i dag vil drage andre konsekvenser, end f.eks. Paulus gjorde i 1. Kor 7,14. Der er noget, der tyder på en udvikling allerede inden for Ny Testamente, hvor Kol. og Ef. og Pastoralbrevene tydeligt regner børnene med til menigheden, selv om der ikke forlyder noget om dåb; men vi har heller ikke vidnesbyrd om krav om dåb på et senere tidspunkt og ved en bestemt modenhed. Og med den betydning, der iøvrigt tilkommer dåben i Ny Testamente, er det vel en forståelig konsekvens, at man på et vist tidspunkt har døbt børnene, når der ikke længere er tale om første generation³⁰. Det rækker ikke ved sammenhængen mellem dåb og tro, da der er tale om en dåb inden for menigheden, og den omfatter under alle omstændigheder en oplæring i den kristne tro. I hvert fald har vi vidnesbyrd om en sådan skik på overgangen fra 2. til 3. årh., f.eks. i Hippolyts dåbsritual fra 220³¹. Som krav om dåb af spæde børn finder vi den først hos Cyprian (ca. 200-254) med henvisning til, at dåben er dåb til syndernes forladelse, og først med Augustins påberåbelse af denne tradition for hans lære om arvesynden bliver den enerådende. Dog er barnedåben lige så gammel i Østen, men dér ikke nødvendigvis dåb af helt spæde børn, og mere begrundet i børnenes tilhørsforhold til menigheden. Barnedåben er således ikke en følge af rigskirken; men det er klart, at det, at spædbarnsdåben med Augustins begrundelse bliver enerådende, og at katekumenatet falder bort, betyder, at dåben truer med at miste sin selvfølgelig sammenhæng med troen og sin centrale betydning for hele kristenlivet. At pege på denne sammenhæng er i klar overensstemmelse med Reformationen.

b. Den systematiske diskussion

Bortset fra reformationstidens døbere og de senere baptistiske frikirker (fra det 17. årh.), der ud fra deres forståelse af Ny Testaments dåbspraksis direkte bestrider barnedåbens gyldighed som legitim kristen dåb, er barnedåbens berettigelse ikke blevet alvorligt anfægtet før i vort århundrede.

Baggrunden er betegnende nok opløsningen af den hidtidige statskirkelige ordning i Tyskland efter 1918 og ikke mindst kirkekampen i 1930'erne og 40'erne (W. Kasper (Hg.) 1970, s. 23f). I 1942 skrev således *Dietrich Bonhoeffer* på anmodning af Bekendelseskirken et responsum »Om dåbsspørgsmålet«, i hvilket han klart forsvarer barnedåben, men samtidigt anbefaler at »stille den frit«, ved at åbne mulighed for en udskydelse af dåben af samvittighedsgrunde med henblik på en senere bevidst overtagelse af dåben. Det er dog især *Karl Barths* til tider voldsomme kritik af barnedåben, ytret mundtligt allerede i foredrag bl.a. i Danmark i slutningen af 30'erne, som har øvet en betydelig indflydelse især i Tyskland på grund af den autoritet, han nød i Bekendelseskirken og i store dele af den evangeliske kirke til sin død i 1968.

Medens Barth i 20'erne havde fremhævet Guds handlings absolutte forrang frem for enhver menneskelig handling også i sakramenterne, tilskriver han i »Die kirchliche Lehre von der Taufe« (1943) kun dåben en rent »kognitiv« betydning, d.v.s. den »bevidstgør« og »bekræfter« for den døbte indholdet af den tro på Evangeliet, som allerede er vakt ved Evangeliets forkyndelse, og som alene retter sig mod denne, og herudfra betegner han barnedåben som - ikke ugyldig, men - en »uordentlig« form for dåb. I det afsluttende bind af sin »Kirchliche Dogmatik« (KD IV/4), 1967 skærper han synspunktet, idet han her sonderer imellem en »dåb ved Helligånden«, som er Guds gerning, og »dåben med vand« som en menneskelig bekendelseshandling, og hele dåbslæren behandles som et kapitel under etikken. Med denne opfattelse, der direkte bestrider dåbens »sakramentale karakter«, hvormed i denne sammenhæng menes dens karakter af formidling af frelsen i Kristus til troen, forlader Barth den eksisterende konsensus imellem de lutherske kirker og i hvert fald den calvinistiske fløj af de reformerte kirker til fordel for et zwingliansk synspunkt. Det er da også betegnende, at dette standpunkt ikke er overtaget af den tidligere omtalte *Leuenbergkonkordie*, som i første række sigtede på »kirkefællesskab« mellem evangeliske kirker af reformatorisk oprindelse i Tyskland³².

Barths senere dåbslære er blevet heftigt kritiseret også fra eksegetisk hold med henvisning til den karakter af »frelsesbegivenhed«, dåben tilskrives i Ny Testamente³³. Derimod ligger dens indflydelse i videre forstand på tre punkter: (1) i hans kritik af barnedåben som udtryk for et illegitimt forsvar for »folkekirken«. Det har ikke så meget med Barths teologi at gøre, som med kirkekampen og hans senere kamp imod de mere konservative »etablerede lutherske landskirker«. (2) har hans bestridelse af dåbens sakramentale karakter - skønt ikke mange følger ham heri - rokket ved den også i de evangeliske kirker dybt forankrede overbevisning om dåbens »frelsesnødvendighed« som argument for barnedåben (jf. CA II). Her henviser et stigende antal teologer, også inden for den katolske kirke³⁴, snarere til 1. Kor.

Barth's øjfn

Barth
imod
barnedåb
S. 244

7,14 som argument for muligheden af en udskydelse af dåben imod Augustins strenge argumentation med arvesynden, uden at bestride den sidste. Hertil kommer (3), at Barth med sin fremhævelse af dåben som en menneskelig bekendelseshandling ikke blot imødekommer en »moderne« opfattelse af det enkelte menneskes ansvarlighed, men også et synspunkt i nutidig sakramentdiskussion i det hele taget, som mere tager sit udgangspunkt i sakramenterne som en menneskelig »kirkelig handling«, i og under hvilken menigheden bekender Guds handling med mennesker og modtagelsen af den i troen. Her er der altså, modsat hos Barth, klart tale om dåben som en sakramental handling. Dette synspunkt svarer også til katolsk kritik af mere traditionel reformatorisk teologi for ensidigt at spille Guds handling ud imod menneskets handling, vel at mærke forudsat denne forstås som rent modtagende. Vi vender senere tilbage til dette synspunkt, der spiller en vigtig rolle i økumenisk sammenhæng, og som med en vis ret også kan påberåbe sig Luthers tidlige sermoner.

For at vende tilbage til barnedåben, er det for luthersk teologi ikke spørgsmålet om barnedåbens berettigelse som sådan, der er problemet, forudsat den finder sted inden for menigheden og i forbindelse med en kirkelig oplæring, men snarere spørgsmålet om den måde, kirken omgås med barnedåben. Det drejer sig her ikke om at stille betingelser for barnedåben, men om, at vi - i den måde vi fejrer dåben på, i den måde vi taler om den på, og også i den måde vi behandler et eventuelt ønske om en udskydelse af dåben på - er betænkt på, at dåben virkelig forkyndes som et Evangelium, og fremtræder som det, den er: en optagelse i den kristne menighed og en indbydelse til et liv i troen på Jesus Kristus, både som det fejres og styrkes i gudstjenesten, samlet omkring Evangeliets forkyndelse og nadverbordet, og som det leves i hverdagen. Med andre ord: det drejer sig om, at dåben ikke reduceres til det »opus operatum«, uden sammenhæng med og betydning for troen, som Luther bekæmpede, uden et øjeblik at fravige, at dåbens indhold og dåbens løfte ikke bygger på »min tro«, men står fast, også selv om min tro svigter, som et nyt kald til tro. Iøvrigt understreger moderne katolsk teologi, at dette nøjagtigt er det legitime anliggende i talen om sakramenternes gyldighed »ex opere operato«.

Hvad spørgsmålet om barnets tro angår, er spørgsmålet stillet forkert. Vi behøver ikke at tvivle om, at også det lille barn - vi taler ikke om spædbarnet - »kan tro«; men den personlige tro er både efter bibelsk og også efter Luthers opfattelse iøvrigt en tro på »ordet«, i hvilken skikkelse det end møder os, også i et kristent hjem. En sådan tro kan vi ikke postulere i det spæde barn. Når det bæres til dåben, er det båret og omsluttet af forældrenes og fadderens og menighedens tro, som en tro til at døbes, medens troen i dybeste forstand kun kan være en gave, vi beder om, og som kun Gud kan give os.

ikke
opus
operatum

Barnets tro

Således er barnedåben vel en transformation af dåben i forhold til missionsdåben og omvendelsesdåben for voksne mennesker, der kommer til tro fra et ikke-kristent milieu; men den er efter luthersk opfattelse - og efter andre kirkers opfattelse - en ægte kristen dåb, fordi den har bevaret sin sammenhæng med frelsens inderste mysterium, med Jesu død og opstandelse. Her lægges ikke bare det lille barn, men hele et menneskeliv med dets glæder og sorger, dets synd og død i Guds hånd, sådan som Jesus Kristus er malet os for øje i Evangeliet. Således kan dåben være det grundlæggende faktum i et kristent menneskes liv, et pant på dets tilhørsforhold til Kristus, som bærer det også i døden. Det kommer klart til udtryk i den danske kirkes dåbsritual i den indledende lovprisning fra 1. Pet. 1,3, som også er det sidste ord der lyder, før kisten sænkes i jorden. Således omslutter dåben hele menneskelivet og er virkelig en dåb til Jesu Kristi »sejerdød«, jf. Grundtvigs dåbssalme (DDS 401)³⁵. *der er væk van helms Jesu Kristi Føden, sam - -*

c. Dåben økumenisk

Afsluttende er der grund til at pege på den økumeniske dimension i dåben. Selv om så godt som alle kristne kirker, undtagen baptisterne, anerkender dåben med vand i den treenige Guds navn som gyldig dåb, har de kirkelige konsekvenser heraf ikke været store, og baptisterne står som sagt udenfor. Derfor har Kirkernes Verdensråd siden 1971 diskuteret spørgsmålet om en gensidig anerkendelse af dåben på linie med nadveren og med problemet om det kirkelige embede og i 1982 udsendt den såkaldte Lima-erklæring til høring i samtlige medlemskirker (jf. TT 447-467). Intentionen er her - ud fra en fælles bekendelse til dåben som både Guds gave og en menneskelig modtagelse af denne gave og en bekendelse af troen selv som Guds gave - at spørge, om det er muligt at betragte både baptistisk dåb på grundlag af en personlig bekendelse til Kristus og barnedåben som »to former for den ene kristne dåb« (afsnit III og IV). Over for baptisterne peges der på, at troen selv er Guds gave både forud for og efter dåben, og at troen ikke blot er en tro i dåbens øjeblik, men et liv i troen, som stadig er henvist på Guds trofasthed. Over for de barnedøbende kirker påpeges det, at også efter disse kirkers bekendelse finder dåben sted inden for en troende menighed, og at der under alle omstændigheder følger en kirkelig dåbsundervisning efter barnedåben, sigtende på den døbttes egen overtagelse af sin tro, enten denne tager skikkelse af en eksplicit bekendelse i forbindelse med konfirmationen eller i form af deltagelse i kirkens gudstjeneste og et liv i troen. Spørgsmålet til baptisterne er herudfra, om de er i stand til at anerkende bekendende kristne menneskers dåb som ret dåb, også når de er barnedøbt, og herudfra at afstå fra, hvad vi forstår som »gendåb«. Spørgsmålet til os er, hvorledes vi ansvarligt omgås barnedåben, idet det ikke skulle være svært for lutherske kristne at anerkende baptistisk dåb, når det står fast, at troen ikke er en

»menneskelig betingelse« for dåben, hvad baptisterne *ikke* lærer, og forudsat at de ikke bestrider gyldigheden af vor egen dåb. Spørgsmålet kan naturligvis kun besvares af kirkerne selv; men også i vor kirke oplever vi et stigende antal dåb i forbindelse med konfirmationen, uden at det foranlediger os til principielt at opgive barnedåbens berettigelse. Spørgsmålet er her, som i diskussionen om retfærdiggørelsen, om en gensidig respekt for hinandens anliggende gør det muligt at ophæve den gensidige fordømmelse af hinandens forståelse af den kristne tro og dermed udelukkelse fra kirkefællesskabet.

B: Nadveren

1. Luthers nadverlære

Vi indleder igen med en gennemgang af Luthers lære om nadveren for derefter at sætte den ind i et videre historisk og nutidigt perspektiv. Det sker ikke kun af konfessionelle årsager; men fordi vi tager vort udgangspunkt i den nadver, vi fejrer i kirken om søndagen netop som nutidig virkelighed, for dernæst at spørge kritisk tilbage til Ny Testamente og til den økumeniske samtale med andre kirker, idet det i høj grad er her, den systematiske diskussion om nadveren i dag foregår³⁶.

Ligesom i sermonen om dåben tager Luther i sin »Sermon om Kristi legemes sakramente« fra 1519 (TT 240-257 = WA 2, 742-758) sit udgangspunkt i det ydre »tegn«, der for nadverens vedkommende »har brødets og vinens skikkelse«, dog sådan at det er »givet til at spise og drikke«, d.v.s. som del i nadverens måltid. Og dette sakramente »betyder« og giver del i Kristi »åndelige legeme«, d.v.s. »fællesskabet med Kristus og alle hans hellige« (jf. 1. Kor. 10,17 og 12,27 om kirken som Kristi legeme). Nadverens gave er altså fællesskabet med Kristus, *communio Christi et sanctorum*, i hvilket vi har alle ting fælles med Kristus og med hinanden.

Igen fremhæver Luther denne gaves karakter af tilsigelse: I nadveren tilsiger Gud os syndernes forladelse og Kristi (og alle hans helliges) hjælp mod synden og Kristi forbøn hos Faderen. Men fællesskabet er også et fællesskab med de andre i menigheden, i hvilket vi giver hinanden del i vore goder og »bærer hinandens byrder« (jf. Gal. 6,2), også i bogstavelig forstand. Vi kender denne dobbelthed igen som dobbeltheden i betragtningen af Kristus som »gave« og som »forbillede« fra Luthers fortale til Kirkepostillen om, hvad Evangeliet er (TT 175-177 = 10,1,1;10-13). Luther udlægger »tegnet« som billede på denne virkelighed, i hvilken vi bliver »et brød« med Kristus og skal »forvandles til hinanden i kærligheden« (stk. 14-16). Men brød og vin er også virkelig delagtighed i Kristi »naturlige« (d.v.s.

tolske kirke er der ført grundige samtaler om nadveren, som resulterede i den fælles rapport »Das Herrenmahl« (1978) og »Das geistliche Amt in der Kirche« (1981)⁴⁴. Selv om det her et langt stykke er muligt at beskrive en fælles forståelse af nadveren og opklare en række traditionelle kontroverspunkter i lyset af begge kirkers opfattelse i dag, er spørgsmålet om embedet stadig en hindring for fuld katolsk anerkendelse af de evangeliske kirkers nadver.

Naturligvis har spørgsmålet om nadveren, især spørgsmålet om offeret, og genoprettelsen af nadverfællesskab også været et centralt tema i den internationale økumeniske bevægelses arbejde siden dets begyndelse i 1927 (*Faith and Order*). Således indeholder *Lima-erklæringen* fra 1982 også en tekst om nadveren, resp. eukaristien (TT 468-491). Nadveren karakteriseres her som Kristi gave og som en handling af den treenige Gud (stk. 2). Iøvrigt beskrives den ved hjælp af hovedmotiverne i nadverliturgien, NB den gammelkirkelige liturgi, især inspireret af anglikansk og ortodoks gudstjeneste, som en »taksigelse til Faderen«, en »ihukommelse af Kristus« og »påkaldelse af Helligånden«, desuden som »de troendes fællesskab« og som »Gudsrigets måltid«. Ikke tilfældigt er de tre første led græske begreber (*eukaristi, anamnese og epiklese*). Dog finder vi så godt som alle motiver igen også i vor nadvergudstjeneste, i Grundtvigs salmer. Hvad epiklesen angår, betyder den, at indvielsen af nadveren forstås som en *bøn*, hvilket ikke behøver at stride imod den lutherske forståelse af indstiftelsesordene som Evangelium, idet bønner er en bøn om opfyldelse af Kristi løfte. De traditionelle kontroverteologiske temaer som forståelsen af nærværet, der naturligvis bekendes, og spørgsmålet om offeret, der omtales som indhold af ihukommelsen, men med Kristus selv som subjekt, er relativt tilbagetrædende, også fordi der her ikke hersker enighed. Karakteristisk for den »økumeniske« tekst er endelig det parænetiske motiv, forpligtelsen til den gensidige tjeneste, og henvisningen til nadverens karakter af »eskatologisk tegn« på hele skaberværkets fornyelse. Igen for nadvertekstens vedkommende må vi konstatere, at der ikke er tale om en konsensus tekst (d.v.s. en tekst, i hvilken to eller flere kirker udtrykker en forpligtende fælles formulering af kirkens bekendelse). Der er tale om en omskrivelse af den fælles forståelsesramme, inden for hvilken diskussionen i dag foregår. Heller ikke for den romerske messes vedkommende, eller for frikirkernes nadver, behøver vi i dag - alvorlige uenigheder til trods - at være i tvivl om, at der er tale om en fejring af Herrens nadver.

Enighed

UENIGHED

C. Hvad er et sakramente?

Vi sagde i indledningen til dette Kapitel, at Luther i sin gennemgang af sakramenterne ikke går ud fra et på forhånd fastlagt sakramentbegreb, men

Dåben pant udfødes ved troen. Troen du, så har du

S
A
A
A
M
E
N
T
E
B
E
G
R
E
B
E
R

behandler dåb og nadver hver for sig ud fra Ny Testaments vidnesbyrd. Dog findes der i *De captivitate Babylonica* en interessant bemærkning, i hvilken Luther også sætter sakramenterne i forbindelse med Ny Testaments tale om det ene sakramente eller mysterium, som er frelsen i Kristus og i troen på ham, og som derfor også indeslutter kirkens virkelighed (jf. ovenfor note 23). Dette ene sakramente er så at sige *res sacramenti* i alle, resp. begge »sakramentale tegn«, »dåben og brødet«. Fra 1520 fremhæver Luther dette ene sakramente som *Evangelium*, der som forkyndt sakramentord er hørligt til stede i den sakramentale handling selv, forkyndt til tro.

AUGUSTINSK

Samtidig er Luther og den klassisk lutherske sakramentlære endnu fikseret af det augustinske sakramentbegreb og dets forståelse af det konkrete sakramente som »tegn« eller synligt »element«, der er knyttet til ordet, medens moderne sakramenteologi, som vi har set, i højere grad fremhæver sakramentets karakter af ydre »kirkelig handling«, i og under hvilken menigheden bekender Guds handling med os. I den forbindelse er det interessant, at *Melanchthon* i Apologien til CA XIII definerer sakramenterne netop som kirkelige handlinger (*ritus*), der er indstiftet i Evangeliet, og til hvilke der er knyttet et løfte, og som derfor skal »bruges« i tro⁴⁵. Til sakramentet som kirkelig handling hører også dets offentlige karakter.

NYERE

KARL
BARTA

Med henvisning til bibelsk sprogbrug og dens manglende tale om sakramenter har *Karl Barth*⁴⁶ villet reservere sakramentbegrebet for Guds frelseshandling i Kristus, medens han forstår kirkens sakramenter som udtryk for menneskers bekendelse til Kristus. På lignende måde og med direkte henvisning til Luther taler også *Eberhard Jüngel* om det »ene sakramente«, som »fejres og bevidnes« i dåb og nadver. Nu er det ene sakramente i følge Luther og efter bibelsk opfattelse ikke kun Kristus som en »formidling af Guds virkelighed« til os, men fuldbyrdelsen af Guds frelse i Kristus og i troen på ham, og derfor har også sakramenterne selv karakter af *fuldbyrdelse*, ikke kun en »bevidnelse«, men en *tilsigelse* af Guds virkelighed, en »opfyldelse« af det løfte, som er givet i sakramentet, og som modtages i troen⁴⁷. I dåben og nadveren har vi del i frelsen i Kristus, som en »indlemmelse i Kristi død og opstandelse«, som en virkelighed der omfatter hele menneskelivet, og som pant på et »fællesskab med Kristus« som fællesskab med Gud »i Ånden«.

KIRKEN

På anden måde spiller tanken om kirken som »det ene grundsakramente« en central rolle i katolsk sakramenteologi siden 2. Vatikanerkoncil og bl.a. hos *Karl Rahner*⁴⁸. Katolsk teologi ser heri en mulighed for at øve retfærdighed over for det faktum, at både dåben og nadveren, som vi kender dem, forudsætter påskens og pinsens begivenhed, d.v.s. kirkens virkelighed, og Rahner forstår herudfra »kirkens sakramenter« som handlinger, »i hvilke kirken virkeliggør sit væsen« som kirke. Heroverfor vil evangelisk teologi og også adskillige katolske teologer fastholde, at dåben og nadveren i Ny

Testamente klart indtager en plads som de to grundlæggende handlinger, der - sammen med forkyndelsen af Evangeliet - hører med til kirkens væsen, og at de netop er det, fordi de på enestående måde er forankret i Jesu egen forkyndelse og gerning, selv om vi i dag forstår »indstiftelsen« mindre snævert historisk end reformatorerne. Det tilkommer ikke kirken selv at stifte sakramenter, og der bør sondres klart imellem Guds gerning og kirkens gerning. Det betyder ikke, at vi ikke kan lære positivt af katolsk forståelse af sakramenterne som »kirkens handlinger«, som - endda primært, udefra set - »handling af den troende menighed, i hvilke vi under tak, ihukommelse og bøn, fejrer og modtager fællesskabet med Kristus«.

Til forskel fra en klassisk luthersk opfattelse af sakramenterne som ren forkyndelse og modtagelse ser en økumenisk lutheraner som *Ulrich Kühn* således både dåben og nadveren som på én gang Guds gave og vor modtagelse af gaven som gudstjenestefejrende menighed. Hertil hører også inddragelsen af moderne antropologiske og sociologiske erkendelser af ydre legemlige tegn og handlinger som bærere af en åndelig betydning og af betydningen af rituelle handlinger for det menneskelige fællesskab både i videre og i religiøs sammenhæng (Th. Schneider 1979; W. Jetter 1978). Også dåben og nadveren har som ydre sakramentale handlinger dybe rødder i religionshistoriens sammenhæng; men de får deres entydige indhold og for teologien deres *virkelighed* ud fra deres sammenhæng med »det ene sakramente«, som er Guds frelsesgerning i Kristus og i troen på ham.

Noter

1. Det er det, som menes med udtrykket »articulus stantis et cadentis ecclesiae«. Udtrykket er ikke et direkte citat af Luther, men sammenfatter pointen i hans Schmalkaldiske Artikler, 1537 II,1 (BSLK 415,6-416,6). Iøvrigt er retfærdiggørelseslæren ikke mindre kriterium over for de såkaldte »sværmere« end i forhold til den rom.-kat. kirke.
2. Til dette afsnit jf. Pesch i *O.H. Pesch/A. Peters* 1981, s. 1-118, om Augustin s. 15-42.
3. Om Thomas Aquinerens nådelære, se Pesch i *O.H. Pesch/A. Peters* 1981, s. 64-107. Skolastikken kendte væsentligt kun Thomas fra hans sentenskommentar.
4. WA 8,126,23. Jf. *E. Kyndal* 1961, s. 146ff.
5. Til sondringen mellem lov og evangelium, jf. først og fremmest *G. Ebeling* 1979, III, s. 251-295 og *O.H. Pesch* 1967, s. 31-76.
6. Til den bibelske baggrund, se *H. v. Reventlow* og *U. Wilckens* i: *W. Lohff* u.a. 1974, s.30-76 og 77-106. Sml. også *E. Käsemann*, II, 1964, s. 181-193.