

# «Hindra dei ikkje!»

Mark 10,13-16: Ein dåpstekst?

AVH504 – Spesialavhandling med metode (30 ECTS)

Studieprogram for cand.theol.

Kandidat: Torbjørn Sæle

Hausten 2010

Rettleiar: Professor Karl Olav Sandnes

Det teologiske Menighetsfakultet

# Innhald

1 Innleiing.....	4
1.1 Motivasjon.....	4
1.2 Tema og problemstilling .....	5
1.3 Formkritisk metode.....	5
1.3.1 Formkritikkens historie og kjenneteikn .....	5
1.3.2 “Sitz im Leben” .....	7
1.4 Avgrensing.....	8
1.5 Framgangsmåte.....	8
1.6 Disposisjon .....	9
2 Forskingshistorisk innblikk.....	10
2.1 Eit utval .....	10
2.2 Joachim Jeremias og Kurt Aland .....	11
2.2.1 Jeremias sitt forsvar av barnedåpen.....	11
2.2.2 Debatten med Aland .....	12
2.3 Oscar Cullmann .....	13
2.3.1 Cullmann sin tese.....	14
2.4 Einar Molland .....	16
2.5 G. R. Beasley-Murray .....	18
2.6 Samanfatning .....	19
3 Tolking av Mark 10,13-16 par. ....	20
3.1 Innleiande merknader.....	20
3.2 Teksttolking .....	23
3.2.1 Mark 10,13-14a: Narrativ skildring av situasjonen .....	23
3.2.2 Mark 10,14b-15: Jesu ord .....	29
3.2.3 Mark 10,16: Jesu handling .....	33
3.3 Samanfatning .....	36
4 Hindra-spørsmålet i NT .....	37
4.1 Bruken av κωλύω i Bibelen.....	37
4.2 Teologisk forståing av κωλύω.....	38
4.3 κωλύω og βαπτίζω i Apg .....	40
4.4 Samanfatning .....	41

5 Dåp i tidlege kristne tekstar .....	43
5.1 Eit utval aktuelle tekstar .....	43
5.2 Tertullian .....	46
5.2.1 Utblikk .....	49
5.3 Kyprian .....	50
5.3.1 “Gud gjer ikkje forskjell på folk” .....	52
5.4 Pseudo-Klementinske tekstar.....	53
5.5 Apostoliske konstitusjonar .....	55
5.6 Samanfatning .....	56
6 Dåpstekst, hermeneutisk potensiale og κωλύω-tese .....	58
6.1 Mark 10,13-16: Ein dåpstekst? .....	58
6.2 Mark 10,13-16: Hermeneutisk potensiale?.....	60
6.3 Vurdering av Cullmann sin κωλύω-tese .....	63
7 Samanfatning.....	68
8 Litteraturliste .....	71
8.1 Kjelder .....	71
8.1.1 Bibeltekstar.....	71
8.1.2 Apokryfar .....	71
8.1.3 Rabbinske kjelder .....	71
8.1.4 Kristne kjelder .....	71
8.1.5 Andre kjelder.....	72
8.2 Hjelpemiddel.....	72
8.3 Sekundærlitteratur .....	73

# 1 Innleiing

## 1.1 Motivasjon

Spørsmålet om barnedåpens grunnlag i Bibelen har til alle tider vekkja interesse, og ulike personar og konfesjonar har løfta fram ulike løysingsforslag. På spørsmålet om barnedåpen har eit bibelsk grunnlag, vil kritikarane svara avvisande og ha rett i at Det nye testamentet ikkje gjev eksplisitte bevis for dåp av små barn. βαπτίζω (å døypa) eller βάπτισμα (dåp) er ikkje brukt i direkte samband med barn, og uttrykk som kan omsetjast med “barnedåp” eller “dåp av barn” er ikkje å finna. Derimot er det fleire NT-tekstar som vitnar om at personar vart døypte med heile sitt hus, slik det om Lydia står at ἐβαπτίσθη καὶ ὁ οἶκος αὐτῆς (ho og heile huslyden hennar var døypte) (Apg 16,15). Slik er οἶκος også nytta i samband med dåp av fangevaktaren til Paulus og Silas (Apg 16,31-33), synagogeforstandaren Krispus (Apg 18,8), Stefanus (1 Kor 1,16; jf. 16,15) og av Peter då han omtalar dåp hos Kornelius (Apg 11,14). Dersom det var barn i desse husa, er det naturleg å spørja om også dei vart døypte eller om var det noko som hindra dei dåpen?

Då disiplane ville visa bort småborna som vart borne til Jesus, tok Jesus ordet og sa: μὴ κωλύετε αὐτά (”Hindra dei ikkje!”) Dei orda er ein del av avsnittet Mark 10,13-16, som i lang tid har blitt brukt i samband med dåp. Det gjeld også i Den norske kyrkja, der teksten òg er med i utkast til ny dåpsliturgi.<sup>1</sup> Det viser at evangelieteksten den dag i dag blir brukt som grunngeving for dåp av små barn. Kvifor har så akkurat denne teksten, der verken vatn, Ande eller nokre ord for dåp er nemnt, blitt brukt som grunngeving for dåp av barn?

Vidare er det klart at spørsmålet om barnedåpens bibelske opphav har vore aktuelt gjennom lange tider. På 1960-talet gjekk diskusjonen varmt mellom Joachim Jeremias (1900-1979) og Kurt Aland (1915-1994), og den debatten vil liggja som eit bakteppe for denne oppgåva.<sup>2</sup> Men i staden for ei ny og generell vurdering av barnedåpens bibelske opphav, vil eg nærma meg spørsmålet om dåp i NT og tidleg kristen tid gjennom ein innfallsvinkel som så langt ikkje har vore like mykje framme i forkinga.

---

<sup>1</sup> Den norske kyrkje, *Gudstenestebok for Den norske kyrkja* (Oslo: Verbum, 1996), 130. Den norske kyrkje, *Dåpsliturgi og høringsdokument: Saksutredning, forslag til dåpsliturgi for Den norske kirke* (Bergen: Eide, 2008), 23.

<sup>2</sup> Ein kort presentasjon av denne debatten vil bli gjort i punkt 2.2.2.

## 1.2 Tema og problemstilling

Tittelen for denne oppgåva er: “«Hindra dei ikkje!» - Mark 10,13-16: Ein dåpstekst?” Ut frå den tittelen er det klart at Jesu ord om ikkje å hindra står sentralt, og ei undersøking knytt til bruken av det greske verbet κωλύω (å hindra) i samband med dåpen vil bli vektlagt. I den samanhengen vil NT-forskaren Oscar Cullmann (1902-1999) sin tese om κωλύω vera ein naturleg inngang.<sup>3</sup>

Vidare vil det med Mark 10,13-16 som utgangspunkt bli gjort ein synoptisk analyse med parallelltekstane i Matt 19,13-16 og Luk 18,15-17. Desse tre tekstane synest i utgangspunktet ikkje å handla om dåp, men likevel er det klart at dei etter kvart har blitt brukt som grunngeving for dåp av barn. Når og kvifor skjedde dette? Er det noko i desse evangelietekstane som legg til rette for ein slik bruk av desse tekstane? Har dei eit hermeneutisk potensiale? Alle desse spørsmåla leiar meg fram til ei samla problemstilling: Har bruken av κωλύω ein spesiell plass i samband med dåpen slik at Mark 10,13-16 par. kan kallast barndåpstekstar?

For å nærma meg eit svar på dette spørsmålet vil eg sjå nærare på forståinga og bruken av κωλύω-omgrepet og vurderer om dette verbet er særleg knytt til dåpen, slik vi skal sjå at Cullmann hevdar. Eg vil òg sjå på om det er noko eller nokon som kan hindra barn dåpen, sett i lys av Jesu ord i Mark 10,13-16 om ikkje å hindra barna i å koma til han.

## 1.3 Formkritisk metode

### 1.3.1 Formkritikkens historie og kjenneteikn

Formkritikken utvikla seg på tysk mark og er eit verktøy i bibelfagleg forskning for å rekonstruera sosialt liv i ei svunnen tid.<sup>4</sup> GT-forskaren, Hermann Gunkel (1862-1932), var den som først tok i bruk denne metoden i sitt studium av Genesis.<sup>5</sup> Seinare kom Sigmund Mowinckel (1884-1965), som gjekk i lære hos Gunkel, med nye bidrag til formkritikken mellom anna ved å gjera det klart at Salmane reflekterte tilbedinga i kulten.<sup>6</sup> For NT-forskinga vart den tyske termen “Formgeschichte” introdusert av Martin Dibelius (1883-

---

<sup>3</sup> Cullmann sin κωλύω-tese vil bli presentert i punkt 2.3.1.

<sup>4</sup> John Barton, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study* (London: Darton, Longman and Todd, 1996), 31.

<sup>5</sup> John Barton, og Vernon K. Robbins, “Form Criticism”, *ABD* 2:838-844, 838.

<sup>6</sup> Craig A. Evans, “Form Criticism” i *EJHJ*: 204-207, 205.

1947) i 1919. Han blir saman med Rudolf Bultmann (1884-1976) rekna som grunnleggjaren av den nytestamentlege formkritikken.<sup>7</sup> Bultmann sitt formkritiske arbeid har gjort andre forskarar merksame på verdien av den munnlege tradisjonen i overleveringa av evangelietradisjonen.<sup>8</sup> Den formkritiske metoden har så utvikla seg til å bli ein sentral disiplin i NT-forskinga og særleg som eit middel for analyse og tolking av dei synoptiske evangelia.<sup>9</sup>

Vi har allereie nemnt noko, men kva er det vidare som kjenneteiknar den formkritiske metoden? I følge David E. Aune er formkritikken “a critical method formulated to identify and analyse units of originally oral discourse that have been incorporated into ancient Israelite and early Christian written texts.”<sup>10</sup> I ein annan definisjon, seier Randolph W. Tate følgjande: “Form critics are concerned with the ways in which individual forms were utilized in the ancient culture of Israel and the life of the early church before the forms became fixed in writing.”<sup>11</sup> Definisjonane har klare likskapstreff, men Tate får tydelegast fram at fokuset er på bruken før “formene” vart ein fastlagt del av eit skriftleg materiale. Det samsvarar med at kvar perikope i evangelia har si historie også før den skriftlege samlinga, og oppgåva til forskarane er å finna ut kva religiøs interesse den enkelte perikopen har hatt.<sup>12</sup> Det er derfor viktig å få fram at formkritikken ikkje fokuserer på tekstane i seg sjølv, men i NT-samheng er oppteken av å få fram korleis tekstane reflekterer situasjonar i tideleg kristen tid. Merksemda er retta mot små deler av tradisjonen og korleis desse delane vart nytta innafør ei gruppe.<sup>13</sup>

Det er klart at formkritikken handlar om meir enn berre situasjonen teksten er brukt i. Det tyske Formgeschichte får fram det historiske aspektet og er med på å syna at formkritikken ønskjer å få med heile prosessen frå opphavleg kontekst gjennom utvikling til notidig samheng.<sup>14</sup> Slik vert det gjennom formhistoriske undersøkingar lagt ei ny vekt på den munnlege tradisjonen og prosessen som låg bak det skriftlege dokumentet.<sup>15</sup> Poenget ved

---

<sup>7</sup> David E. Aune, “Form Criticism” i *The Blackwell Companion to the New Testament* (Red. David E. Aune. [Chichester]: Wiley-Blackwell, 2010), 140-155, 143.

<sup>8</sup> Russell Morton, “Bultmann, Rudolf” i *EHH*: 80-83.

<sup>9</sup> Barton, og Robbins, *ABD* 2:841- 844.

<sup>10</sup> Aune, “Form Criticism”, 140.

<sup>11</sup> Randolph W. Tate, *Biblical Interpretation: An Integrated Approach* (Third edition. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2008), 278.

<sup>12</sup> Einar Molland, “Barnedåpens opprinnelse og alder” i *NTT* 43 (1942): 1-23, 14.

<sup>13</sup> Tate, *Biblical Interpretation*, 277-279.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Synnes, Martin. *Hvordan arbeide med nytestamentlige tekster: Innføring i bibelfaglig metode* ([Høvik]: Kolofon, 2008), 56.

formanalyse er “å se klart hva slags tekst vi har for oss og avdekke dens teologiske profil og funksjon.”<sup>16</sup>

Det er eit positivt trekk ved formkritisk metode at den rettar merksemda mot det individuelle særpreget ved tekstane og løftar fram spørsmålet om ein tekst sin eigentlege funksjon.<sup>17</sup> Den legg vekt på forteljingar og ord som uttrykk for noko, heller enn som historiske hendingar knytt til ein person. Slik er ikkje denne metoden berre oppteken av det historiske, men også tekstens bruk, kva den betyr og korleis den vart forma i det religiøse samfunnet.<sup>18</sup> Samstundes er det verd å visa varsemd i høve til å tru at formkritikken kan gje ei eksakt skildring av korleis ein bestemt tekst vart brukt. Sjølv om ein perikope har hatt sin normale funksjon i ein bestemt situasjon, kan det også vera ein sekundær bruk av denne perikopen for andre formål.<sup>19</sup>

Formkritikken ønskjer gjennom eit kritisk studium av utviklinga og bruken av litterære perikopar å forstå meir av funksjonen dei særskilde delane av bibelmaterialet har hatt i den tidlege kristne kyrkja.<sup>20</sup> Slik vil også denne oppgåva gjera bruk av den formkritiske metoden i arbeidet med å søkja ei større innsikt i korleis ein evangelietekst og eit særskild ord er blitt forstått og brukt i den første kristne tid.

### 1.3.2 “*Sitz im Leben*”

Formkritikken legg vekt på at den munnlege tradisjon og forteljingar oppstod i bestemte sosiale samanhengar både under Jesu virke og i den første kristne kyrkja. Dermed høyrer det også med til formkritikkens oppgåve å plassera perikopar i evangelia i ein bestemt “*Sitz im Leben*.” Uttrykket “*Sitz im Leben*” vart først teke i bruk av nemnde Gunkel.<sup>21</sup> Det har ikkje nokon god omsetjing verken på engelsk eller norsk, men det kan seiast at “*Sitz im Leben*” svarar til den sosiale situasjonen som ein tekst har blitt brukt i. Dette må ikkje forvekslast med den historiske utviklinga ein tekst kan ha hatt, men siktar snarare til den konteksten ein tekst har blitt brukt i, der bruken gjerne har vore gjentakande.<sup>22</sup> Døme på ein tekst sin “*Sitz im Leben*” kan vera ein misjonssituasjon i den tidlege kyrkja, ein

---

<sup>16</sup> Synnes, *Hvordan arbeide med nytestamentlige tekster*, 60.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 59.

<sup>18</sup> Tate, *Biblical Interpretation*, 279.

<sup>19</sup> Barton, og Robbins, *ABD* 2:841.

<sup>20</sup> Evans, “Form Criticism,” 204.

<sup>21</sup> Aune, “Form Criticism”, 140-144.

<sup>22</sup> Barton, og Robbins, *ABD* 2:840.

undervisningssituasjon, liturgisk samanheng, apologi eller polemikk.<sup>23</sup> Formkritikken meiner at kvar individuell munnleg perikope vaks fram og vart bestemt i ein spesiell sosial situasjon, “Sitz im Leben”. Dette var anten ein situasjon i Jesu liv eller ein annan situasjon i den tidlege kristne kyrkja.<sup>24</sup>

#### 1.4 Avgrensing

La det vera klart det at målet med denne oppgåva ikkje er å koma med nokon uttømmende presentasjon av barnedåpsspørsmålet. I staden vil eg prøva å gje ei fyldig framstilling knytt til spørsmålet om noko kan hindra barn dåpen. Sidan dette er ei oppgåve innanfor fagfeltet Det nye testamentet og med utgangspunkt i synoptiske tekstar, vil hovudfokuset liggja på nytestamentleg tid. Samstundes vil det i ei oppgåve med formkritisk metode og vekt på bruken av evangelietekstar også vera naturleg å retta blikket til andre tekstar i tidleg kristen tid. I den samanhengen er utgangspunktet at di eldre ein tekst er, di meir interessant er den, men i hovudsak vil berre tekstar der anten Mark 10,13-16 par. eller hindra-omgrepet er brukt, bli vektlagt. Det betyr at andre sentrale tekstar knytt til dåpen i NT og tidleg kristen tid, vil falla utanfor omfanget til denne oppgåva.

#### 1.5 Framgangsmåte

Dei første formkritikarane i NT aksepterte H. J. Holtzmann (1832-1910) sin tokjeldehypotese lansert i 1863. Denne hypotesen reknar Markus-evangeliet som det eldste og mest truverdige vitnet når det gjeld biletet som er teikna frå Jesu liv og virke.<sup>25</sup> Til tokjeldehypotesen høyrer også at Matteus og Lukas har kjent til Markus-evangeliet og brukar det saman med ei anna kjelde, forkorta Q frå det tyske ordet for kjelde, Quelle. Ei slik forståing blir også lagt til grunn i denne oppgåva og er årsaka til at Markus-teksten er valt som utgangspunkt i den synoptiske framstillinga. Framgangsmåten vil langt på veg vera kronologisk, og eg vil byrja med å sjå på evangelieteksten og den første bruken av den, for seinare å sjå på kjelder frå i hovudsak det andre, tredje og fjerde hundreåret. Først og fremst vil eg derfor gå fram nedanfrå ved bruk av formkritisk metode og tolking av tidlege kristne tekstar, kombinert med eit særleg fokus på κωλύω med utgangspunkt i Cullmann sin tese.

---

<sup>23</sup> Synnes, *Hvordan arbeide med nytestamentlige tekster*, 56.

<sup>24</sup> Aune, “Form Criticism”, 144.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 141.



## 1.6 Disposisjon

Etter dette første innleiingskapittelet med presentasjon av tema, problemstilling og metode, vil eg no i kapittel to gje eit innblikk i forskingshistoria ved først å gjera greie for debatten mellom Joachim Jeremias og Kurt Aland. Deretter vil eg leggja fram Oscar Cullmann sin κωλύω-tese, samt koma med ein kort presentasjon av Einar Molland og G. R. Beasley-Murray. I det tredje kapittelet står teksttolkinga i sentrum, og det vil bli gjort eit eksegetisk arbeid med utgangspunkt i Mark 10,13-16, men med blikk mot parallelltekstane i Matt 19,13-15 og Luk 18,15-17. Kapittel fire tek opp hindra-spørsmålet, og der vil det i hovudsak bli sett på bruken og forståinga av κωλύω i NT. Det femte kapittelet rettar fokuset mot andre kristne tekstar. Der skal vi sjå korleis Tertullian og Kyprian, samt dei Pseduo-Klementiske skrifter og dei Apostoliske konstitusjonar på ulikt vis brukar Mark 10,13-16 par. og hindra-omgrepet i samband med dåp. I kapittel seks vil eg venda tilbake til spørsmålet om Mark 10,13-16 er ein dåpstekst eller om den har eit hermeneutisk potensiale for å bli det, før det blir gjort ei samla vurdering av κωλύω-tesen. I det sjuande kapittelet vil eg kort samanfatta det viktigaste eg har kome fram til, og heilt til slutt vil det i kapittel åtte bli gjeve ein oversikt over primærkjelder, hjelpemiddel og sekundærlitteratur som er nytta i oppgåva. Samla sett gjev dette følgjande disposisjon:

- 1 Innleiing
- 2 Forskingshistorisk innblikk
- 3 Tolking av Mark 10,13-16 par.
- 4 Hindra-spørsmålet i NT
- 5 Dåp i tidlege kristne tekstar
- 6 Dåpstekst, hermeneutisk potensiale og κωλύω-tese
- 7 Samanfatning
- 8 Litteraturliste

## 2 Forskingshistorisk innblikk

### 2.1 Eit utval

Forskarar har sidan 1500-talet debattert om barn eller spedbarn vart døypte i den første kristne tid. Ved inngangen til 1900-talet var den rådande oppfatninga i historisk-kritisk metode at den første kristne kyrkja ikkje praktiserte barnedåp, men frå 1920-åra og utover vart denne tankegangen utfordra av forskarar som Albrecht Oepke, Johannes Leipold, Joachim Jeremias og Oscar Cullmann.<sup>26</sup> Etter den tid har mange sagt mykje om barnedåpens opphav og utvikling, ei fullstendig framstilling av dette er ikkje mogleg å koma med her. For først og fremst er ønsket å gje ein presentasjon av forskning som er aktuell med tanke på problemstillinga om  $\kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\omega$ -omgrepets bruk i samband med dåp. I tilknytning til dette er det naturleg å ta med noko om korleis ulike forskarar stiller seg til spørsmålet om barnedåp i NT og tidleg kristen tid. Dette fordi det seinare vil bli sett på om Mark 10,13-16 kan kallast ein dåpstekst.

Dette utvalet startar med ein presentasjonen av Joachim Jeremias. Etter kvart vil det bli slått vekslar på den omfattande meiningsutvekslinga mellom han og Kurt Aland. Den debatten dannar eit viktig bakteppe til denne oppgåva, til dels også når det gjeld  $\kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\omega$ -spørsmålet, der ein annan tyskspråkleg forskar står særleg sentralt, Oscar Cullmann. Tesen hans om bruken av  $\kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\omega$  i samband med dåpen vil bli utførleg presentert, då denne står svært sentralt for det vidare arbeidet i oppgåva. Også norske Einar Molland kjem med interessante moment til bruken av  $\kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\omega$  i tidleg kristen tid. Nyttige motargument kjem frå engelske G. R. Beasley-Murray. Han står som representant for den delen av forskingshistoria som stiller seg kritisk til barnedåpens opphav i Det nye testamentet. Samlande vil denne presentasjonen også fungera som ei utgreiing og dermed danna eit grunnlag for det vidare arbeidet, der desse forskarane, saman med andre, vil bli trekt inn i drøftinga.

---

<sup>26</sup> For vidare referansar til desse forfattarane sjå O. M. Bakke, *When Children became people: The Birth of Childhood in Early Christianity* (Overs. Brian McNeil; Minneapolis: Fortress Press, 2005), 223.

## 2.2 Joachim Jeremias og Kurt Aland

### 2.2.1 Jeremias sitt forsvar av barnedåpen

Joachim Jeremias var ein av dei største forsvararane av at barnedåpen har sitt opphav i NT. Det var framfor nokon han som gjekk i bresjen for å forsvare hypotesen om at barnedåpen kan sporast tilbake til apostolisk tid.<sup>27</sup> I den samanhengen undrast Jeremias på kva som skjedde med barn av kristne foreldre. På veg mot eit svar viser han til tre tilfelle i NT.

Det første er 1 Kor 7,14 der Paulus talar om ekteskap mellom ein truande og ein ikkje truande: “For mannen som ikkje trur, blir helga ved kona, og kona som ikkje trur, blir helga ved mannen fordi han er ein kristen bror. Elles hadde borna dykkar vore ureine, men no er dei heilage.” Teksten har ikkje noko referanse til dåp, men Jeremias meiner den er eit uttrykk for eit av Det nye testamentets største ting som vert sagt om ekteskapet, nemleg at éin truande i familien gjer heile huset heilagt.<sup>28</sup>

Den andre teksten Jeremias trekkjer fram for å seia noko om kva som skjedde med barn av kristne foreldre, er Apg 21,21 der det står: “Men no har dei høyrte om deg at du lærer alle jødar som bur mellom heidningane, å venda seg frå Moses, og at du seier at dei ikkje skal omskjera borna sine, og ikkje leva etter dei gamle skikkane.” Sidan det vert referert til at Paulus gjev påbod om ikkje å omskjera barna, forstår Jeremias det slik at alle nyfødde gutteborn i Jerusalem-kyrkja vart omskorne i tidleg kristen tid. Så er spørsmålet om dei nyfødde også vart døypte på denne tida. Sidan Paulus i Kol 2,11ff peikar på dåpen som erstatning for omskjeringa, er det i følgje Jeremias svært sannsynleg at desse barna vart døypte.<sup>29</sup>

Mark 10,13-16 er den tredje og mest interessante teksten for denne framstillinga, sjølv om denne forteljinga i seg sjølv ikkje handlar om dåp. Jeremias meiner at denne, samt alle andre forteljingar i dei synoptiske evangelia høyrer til i ein dobbel historisk samanheng. Den eine er den gitte situasjonen i Jesu liv, den andre er plassen i læra og livet til den første kyrkja. Det siste handlar om “Sitz im Leben”<sup>30</sup>, og Jeremias spør: “Why did the primitive Church hand down the story? What in it was important for the Church?”

---

<sup>27</sup> Bakke, *When Children became people*, 223-224.

<sup>28</sup> Joachim Jeremias, *Infant baptism in the first four centuries* (Overs. David Claims; London: SCM Press, 1960), 44-48. Først utgjeve under tittelen *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten* (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1958).

<sup>29</sup> Jeremias, *Infant baptism in the first four centuries*, 48-49.

<sup>30</sup> Til forståinga av “Sitz im Leben” sjå punkt 1.3.2.

Når det gjeld barn av heidningkristne er det framfor noko οἶκος-tekstene som er relevante. Til οἶκος-formelen meiner Jeremias at tillegg med ὅλος, πᾶς og ἅπαντες gjer det klart at ikkje noko medlem av hushaldet var ekskludert frå dåpen. Det betyr ikkje at små barn er med i kvart tilfelle der dåp av “eit heilt hus” er nemnt. Derimot tenkjer Jeremias at Paulus og Lukas ikkje ville ha brukt οἶκος-formelen viss ønsket var å formidla at berre vaksne hadde blitt døypt.<sup>31</sup>

### 2.2.2 Debatten med Aland

Jeremias møtte sterk motstand frå Kurt Aland som syntest at argumentasjonen og konklusjonen hans var uakseptabel. Aland var klar på at den tidlege kristne kyrkja ikkje praktiserte barnedåp og meinte det først på 200-talet fanst udiskutable vitne om barnedåp i den kristne kyrkje.<sup>32</sup> Dermed var debatten mellom Jeremias og Aland i gang, ein debatt som står i ein spesiell stilling når det gjeld barnedåpsspørsmålet i tidleg kristen tid.<sup>33</sup> Sjølv om denne oppgåva ikkje først og fremst handlar om barnedåpens historiske opphav, er debatten eit sentralt fundament også for denne framstillinga. Vi skal derfor no peika på nokre fellestrekk og motsetningar i Jeremias-Aland-debatten.

Medan Jeremias tek utgangspunkt i NT og arbeider seg kronologisk framover, startar Aland med dei seinare og sikraste vitna og går motsett veg. Vidare meiner Jeremias at proselyttedåp av barn måtte til. Han såg det derfor som sjølvsagt at barna blei døypte saman med foreldra for å markera overgangen frå den heidenske fortid. Aland brukar derimot svært liten plass på spørsmålet om proselyttedåpen som bakgrunnsmateriale for dåp i urkyrkja. Jeremias meiner at normaltilfellet er dåp av vaksne, men at dåp av barn ikkje kan avvisast. Aland hevdar at ei viss prøvetid før dåpen er på sin plass, med undervisning og faste i minimum to dagar. Ei slik ordning krev ein viss alder, noko som gjer dåp av små barn vanskeleg.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Jeremias, *Infant baptism in the first four centuries*, 20-21.

<sup>32</sup> Kurt Aland, *Did the early church baptize infants?* (Overs. G. R. Beasley-Murray; London: SCM Press, 1961), 46. Tysk originalutgåve er *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche: Eine Antwort an Joachim Jeremias* (München: Kaiser, 1961). Joachim Jeremias svarar seinare Aland i *The origins of infant baptism: A Further study in reply to Kurt Aland* (Overs. M. Barton. London: SCM Press, 1963).

<sup>33</sup> Ei kortfatta, men oversiktleg framstilling av denne debatten finst på norsk av Ove Conrad Hanssen, “Om barnedåpens historiske opprinnelse: En innføring i debatten mellom J. Jeremias og K. Aland” i *UT 2* (1969): 1-16.

<sup>34</sup> Hanssen, “Om barnedåpens historiske opprinnelse”, 2-9.

Vi har allereie sett at Jeremias trekkjer inn Mark 10,15 i spørsmålet om opphavet til barnedåpen. Jeremias meiner dette vert tydeleg ved at verset i likskap med Joh 3,3-5 uttrykkjer ein ny fødsel gjennom dåp. Ved ei slik tilknytning til Mark 10,15 meiner Jeremias at forfattaren av Johannes-evangeliet har fortsått Markus-teksten i samband med dåp. Aland poengterer at det ikkje er det same å bli som barn (Matt 18,3) eller å bli “fødd av vatn og Ande” (Joh 3,5) som å ta imot “Guds rike slik som eit lite barn” (Mark 10,15). Derfor ser Aland heller ingen samanheng mellom desse versa og meiner at Joh 3,5 ikkje byggjer på Mark 10,15.<sup>35</sup>

Vidare poengterer Jeremias at bruken av verbet κωλύω (å hindra) viser at allereie urkyrkja har knytt denne Markus-teksten til dåpen. Aland støttar Jeremias i at κωλύω i enkelte tekstar er brukt som teknisk term i samband med dåp, men meiner det ikkje er tilfellet i Mark 10,14, der κωλύω verkar å vera det naturlege ordet å bruka i den opphavlege historiske situasjonen.<sup>36</sup> Med bruken av κωλύω i samband med dåp er vi inne på eit felt der Oscar Cullmann framfor nokon er mannen å retta merksemda mot.

### 2.3 Oscar Cullmann

Oscar Cullmann er spesielt interessant i høve til denne framstillinga. Det vil derfor bli gjort plass til ein noko fyldigare presentasjon av Cullmann og tesen hans om bruken av κωλύω i samband med dåpen. For å forstå bakgrunnen for denne tesen betre, vil vi aller først seia noko generelt om Cullmann si oppfatning av dåpsspørsmålet i tidleg kristen tid.

For det første er Cullmann oppteken av å akseptera at NT ikkje gjev materiale som tydeleg seier noko om barnedåpens eventuelle praksis. Heller ikkje οἰκός-tekstane gjev eit fullstendig bilete ettersom det ikkje er råd å vita heilt sikkert om det var små barn i desse husa. NT gjev derimot klare vitnemål om dåp av vaksne heidningar og jødar, men der finst ingen bevis for vaksendåp av barn som er fødde av kristne foreldre. Samstundes meiner Cullmann det er verdt å leggja vekt på at alt som gjeld dåpen òg må gjelda dåp av spedbarn. For dersom menneska i dåpen døyr og oppstår med Kristus,<sup>37</sup> må det takast med at det som skjedde på krossen var for alle menneske. Vidare ser Cullmann eit viktig skilje mellom dåp av barn der i det minste den eine av foreldra var kristne, og dåp av barn av konverterte jødar. I 1

---

<sup>35</sup> Aland, *Did the early church baptize infants?*, 23, 97.

<sup>36</sup> Hanssen, “Om barnedåpens historiske opprinnelse”, 8. Trass i at Aland er skeptisk til barnedåpens historiske opphav i NT, konkluderer han med at barna må få del i dåpen i dag, sjå Aland, *Did the early church baptize infants?*, 112-116.

<sup>37</sup> Jf. Rom 6,3ff.

Kor 7,14 er det tale om barn av kristne foreldre, medan οἰκός-formelen med dåp av heile sitt hus gjeld dåp av heidningekristne.<sup>38</sup>

Cullmann vil seia at det er klare bevis for at dåp i NT gjeld vaksne jødar og heidningar som kjem over til kristendommen, medan ein i beste fall kan finna indirekte bevis for barnedåp. Likevel konkluderer Cullmann med at både barnedåp og vaksendåp må sjåast på som like bibelske. Det kan synast urimeleg, men kan betre forståast når Cullmann set barnedåpen i samanheng med NT si lære om ein universaldåp for alle menneske.<sup>39</sup>

### 2.3.1 Cullmann sin tese<sup>40</sup>

Cullmann synest det er påfallande korleis verba κωλύω og διακωλύω er brukt i samband med dåp og listar i første omgang opp følgjande fem tekstar:<sup>41</sup>

- 1) I Apg 8,36 er det den etiopiske hoffmannen som ser vatn og spør Filip: τί κωλύει με βαπτισθῆναι; (Kva er til hinder for at eg blir døypt?)
- 2) I Apg 10,47 er det Peter som i møte med heidningane retorisk spør: μήτι τὸ ὕδωρ δύναται κωλύσαι τις τοῦ μὴ βαπτισθῆναι τούτους; (Kan då nokon nekta dei vatnet og hindra at dei blir døypte?)
- 3) I Apg 11,17 er det igjen Peter som undrast: ἐγὼ τίς ἤμην δυνατὸς κωλύσαι τὸν θεόν; (kven er då eg, at eg skulle hindra Gud?)
- 4) I Matt 3,14 kjem Jesus for å bli døypt ὁ δὲ Ἰωάννης διεκώλυεν αὐτὸν (Men Johannes ville hindra han).
- 5) I Ebjonitterevangeliet<sup>42</sup> (Epifanius 30,13)<sup>43</sup> er det Johannes som ber om å bli døypt av Jesus, ὁ δὲ ἐκώλυσεν αὐτὸν (men Jesus hindra han).

---

<sup>38</sup> Oscar Cullmann, *Baptism in the New Testament* (Overs. J.K.S. Reid; London: SCM Press, 1950), 24-29, 41-50.

<sup>39</sup> Cullmann, *Baptism in the New Testament*, 70.

<sup>40</sup> Cullmann sitt forsøk på å finna spor av ein gamal dåpsformel i NT vart først publisert i 1937 under tittelen "Les traces d'une vieille formule baptismale dans le Nouveau Testament" i *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 424-434. I denne oppgåva vert det teke utgangspunkt i *Baptism in the New Testament* (Overs. J.K.S. Reid; London: SCM Press, 1950), 71-80, som er ei omsetjing av *Die Tauflehre des Neuen Testaments* (Zürich: Zwingli-Verlag, 1948), 65-73. Ei omsetjing er også å finna på svensk, *Nya Testamentets lära om dopet: Vuxendop och barndop* (Overs. Erik Beijer; Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses bokförlag, 1952), 84-94.

<sup>41</sup> Cullmann, *Baptism in the New Testament*, 71-72.

<sup>42</sup> Ebjonitterevangeliet er berre kjent gjennom å bli sitert hos kyrkjefedrane, sjå Reidar Aasgaard, red., *Det nye testamentet: Studieutgave* ([Oslo]: Det Norske Bibelselskap, 2008), 1425.

Ved å sjå litt nærare på desse κωλύω-tekstane ser vi at i dei tre første døma frå Apg er κωλύω brukt i spørsmål. Vidare er det i den narrative framstillinga frå Matteus-evangeliet døyparen Johannes som vil hindra Jesus dåpen, medan det er Jesus som hindrar Johannes å bli døypt av han i Ebjonitterevangeliet. I Apg 10,47 er vatnet objektet, medan det i Apg 11,17 er Gud sjølv som fører til vassdåpen.<sup>44</sup> Ein merkverdig skilnad er at det i Apg 8,36 og Matt 3,14 er dåpskandidaten som tek hindra-ordet i sin munn, medan spørsmålet om noko er til hinder i Apg 10,47 og 11,17 blir stilt av ein annan, i desse tilfella Peter.

Cullmann meiner Apg 8,36-37 vitnar om det eldste dåpsritualet, fordi det i utgangspunktet ville vore meir naturleg å spørja “kan eg bli døypt?” enn “kva er til hinder for at eg blir døypt?” Kan derfor spørsmålet den etiopiske hoffmannen stilte Filip reflektera ein bruk av κωλύω i den første kristne kyrkje? Har det vore kjent at noko kan hindra dåpen, og at ein dermed måtte få klarlagt nettopp om noko var til hinder før dåpen blei utført? Cullmann vil svara stadfestande til begge spørsmåla og synest det er sannsynleg at hoffmannens spørsmål høyrer heime i ein rituell samanheng. Slik ser vi også korleis Cullmann sin framgangsmåte gjer bruk av den formkritiske metoden. Han går bak teksten og har fokus på bruken i den første kristne kyrkja. Allereie i det første hundreåret har spørsmålet om noko er til hinder for dåp i følgje Cullmann blitt spurt. På den måten fann ein ut om den truande dåpskandidaten verkeleg oppfylte dei naudsynte krava for dåpen. Cullmann tenkjer vidare at bruken av κωλύω i samband med dåpen i desse tilfella vitnar om ein viss liturgisk karakter, som så gradvis har utvikla seg til eit rituelte spørsmål i samband med dåp.<sup>45</sup>

Det er klart at det i Mark 10,13-16 med parallellar i utgangspunktet ikkje er tale om dåp, men om velsigning av barna gjennom handspålegging. Likevel meiner Cullmann det er naturleg å sjå på desse tekstane i samband med dåp. Ein grunn til det er at Tertullian sette spørsmålet om barnedåp i samband med dette avsnittet.<sup>46</sup> Ein viktigare grunn er at Cullmann meiner situasjonen i Mark 10,13-16 er den same som dei overfor nemnde κωλύω-dåpstekstane, og då særleg med likskapstrekk til Apg 10,47 og 11,17. Den einaste skilnaden

---

<sup>43</sup> Panarion 30 hos Epifanus er kjelda til utsegna om Jesu dåp og døyparen som vil hindra i Ebjonitterevangeliet, sjå Everett Ferguson, *Baptism in the early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2009), 263.

<sup>44</sup> Ferguson, *Baptism in the early Church*, 74

<sup>45</sup> Ibid., 71-75.

<sup>46</sup> Meir om Tertullian i punkt 5.2.

er at det hos synoptikarane i staden for dåp er tale om velsigning gjennom handspålegging.<sup>47</sup> At dette faktisk er eit vesentleg skilje, skal vi koma tilbake til.

På bakgrunn av dei tekstane vi har sett på, meiner Cullmann han har bevis for ein av dei eldste dåpsformlane, som seinare har utvikla seg til ein lenger dåpsformel. Når vi først er inne på ei vidare utvikling, er det passande å gå over til å sjå på ein forskar som på mange måtar har vidareført Cullmann sin tese.

## 2.4 Einar Molland

Einar Molland (1908-1976) støtter seg til Cullmann og oppfatninga om at dåpskandidaten, døyparen eller nokon annan i dåpsfølget spør om det er noko som hindrar dåpen. Det som er verdt å merka seg er at i dåpsrituala frå det andre hundreåret har denne funksjonen forsvunne, men med eitt unntak. Dei Pseudo-Klementinske *Recognitiones* VII,30-36/ *Homilies* XIII,5-12 er både nær NT i tid og brukar i den greske teksten κωλύω i klar samanheng med dåpen.<sup>48</sup> La oss derfor sjå litt nærare på desse utdraga frå *Fathers of the Third and Fourth Centuries*.<sup>49</sup>

I Rec. VII,30 er det Mattitida som etter å ha oppdaga at dei to sønene hennar er kristne, sjølv vil bli døypt - og det med ein gong. Ho spør: τί οὖν κωλύει σήμερόν με βαπτισθῆναι; (Kva er til hinder for at eg at blir døypt i dag?) Peter vil fritta ho frå katekumenatet, men seier at ho må fasta ein dag før dåpen. Då kvinna gjer det klart at ho ikkje har ete noko det siste døgnet, seier Akvilas, ein av sønene: οὐκοῦν οὐδὲν κωλύει αὐτὴν βαπτισθῆναι (Det er derfor ingenting som hindrar henne i å bli døypt) (Hom. XIII,11). Peter meiner likevel at faste, med førebuing til dåpen som formål, er naudsynt, og etter å ha fasta ein ny dag blir kvinna døypt.<sup>50</sup> På spørsmålet om noko var til hinder kunne då dei som var til stades klart og tydeleg seia: οὐδὲν κωλύει, *nil obstat*, ingenting hindrar.<sup>51</sup> Ved eit nærare ettersyn av dei ulike engelske omsetjingane av dei greske og latinske tekstane er det mogleg å finna små, interessante variasjonar. Etersom Molland ikkje gjer greie for dette, vil dette først bli sett nærare på i samband med andre tidlege kristne tekstar i kapittel fem.

---

<sup>47</sup> Cullmann, *Baptism in the New Testament*, 76-78.

<sup>48</sup> Einar Molland, "A Lost Scrutiny in the Early Baptismal Rite" i *Opuscula Patristica* (Oslo: Universitetsforlaget, 1970), 231-234, 233.

<sup>49</sup> A. Cleveland Coxe, red., *Fathers of the Third and Fourth Centuries: The Twelve Patriarchs, excerpts and epistles, the Clementina, Apocrypha, decretals, memoirs of Edessa and Syriac documents, remains of the first ages* (ANF 8; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1978), 163-164, 301-302.

<sup>50</sup> Molland, "A Lost Scrutiny", 233.

<sup>51</sup> Molland, "Barnedåpens opprinnelse og alder", 16.



Det er uansett klart at Molland gjennom oppdaginga i den Pseudo-Klementinske litteratur løftar fram eit interessant vitne der  $\kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\omega$  er brukt både i spørsmål av dåpskandidaten og som svar frå ein annan. Det verkar nærmast uforståeleg at ikkje Cullmann har gjort seg bruk av denne teksten, men med hjelp av Molland får tesen hans her eit viktig tilskot. For det Pseudo-Klementinske vitnet stemmer som hand i hanske med Cullmann si oppdaging av  $\kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\omega$ -bruken i NT. Slik ser vi at Molland har teke Cullmann sine observasjonar eit skritt vidare, utan å koma med kritiske motsetningar, men heller ved ein stille aksept av den allereie kjente tesen hans.

Sjølv konkluderer Molland med at hindra-spørsmålet i forkant av dåpen forsvann fordi formålet vart erstatta av noko betre. Gjennom katekumenatet og fadderskapet, som utviklinga seg på 100-talet, hadde ein andre gode ordningar for å hindra uskikka personar dåpen.<sup>52</sup> Dermed er det naturleg at spørsmålet om noko var til hinder måtte vika. Molland gjer det vidare klart at Tertullian har mange allusjonar på katekumenatet, og at vi i Didache VII,7 finn oppmodingar om faste både for døypar, dåpskandidat og om mogleg også andre. Det nye testamentet etterlet seg derimot ingen spor av katekumenatet.<sup>53</sup>

La det også i denne omgang vera klart at Molland meiner NT ikkje gjev tydelege haldepunkt i spørsmålet om barnedåp, men at NT sine skildringar av dåp, gjeld vaksendåp. Det seier seg sjølv at i ein misjonssituasjon vil vaksendåp med vedkjenning vera den føretrekte dåpsform. Samstundes synest Molland det er sterke indisia som talar for barnedåp i den eldste kristne kyrkje.<sup>54</sup> Eit moment i denne samanhengen er at dersom det stemmer at den kristne dåpspraksis vidareførte den jødiske, vil det vera naturleg at den kristne misjonspraksis også overtok barnedåpen. Med den jødiske dåpspraksis som bakteppe blir det i følge Molland svært sannsynleg at barn i alle aldrar vart døypte når familiar gjekk over til kristentrua, og Molland konkluderer med at det beste er å døypa så tidleg som mogleg.<sup>55</sup> Dermed har vi sett at Molland kjem med eit viktig tillegg til Cullmann sin tese og sjølv blir ein talsmann for barnedåp på eit tidlig tidspunkt.

---

<sup>52</sup> Molland, "A Lost Scrutiny," 234.

<sup>53</sup> Ibid., 231-232.

<sup>54</sup> Molland, "Barnedåpens opprinnelse og alder", 2-3, 13.

<sup>55</sup> Ibid., 10, 23.

## 2.5 G. R. Beasley-Murray

G.R. Beasley-Murray (1916-2000) er ein tydeleg forsvarar av læra om truande dåp på bakgrunn av dåpsmaterialet i NT. Som baptist bidrar han til eit interessant motstykke til tidlegare presenterte, lutherske forskarar, og denne korte presentasjonen vil handla om nokre av hans kritiske innvendingar mot allereie presentert materiale.

Beasley-Murray stiller seg avvisande til tanken om at praksisen med dåp av barn til kristne foreldre går tilbake til aposteltida. Han brukar god plass til å sjå på korleis οἶκος-tekstane har blitt forstått, men stiller seg avvisande til Jeremias som meiner at alle vart døypte, hørte Guds ord og fekk Anden i desse tilfella. Når det gjeld teksten om fangevaktaren i Apg 16,33 stiller Beasley-Murray seg uforståande til Jeremias si tolking. Beasley-Murray meiner det er svært lite sannsynleg at barna i denne seine nattetimen vart vekka og stod opp frå sengene sine for så å få instruksjonar før dei vart døypte.<sup>56</sup> Det kan han truleg ha rett i, men likevel er ein slik argumentasjon vanskeleg å bruka i denne samanhengen. For når Beasley-Murray viser til augneblinken gjennom ei bokstavleg tolking, arbeider han ikkje formkritisk. Kritikken hans treffer dermed ikkje den formkritiske analysen, som vi har sett er oppteken av bruken og ikkje teksten slik den står.

Når det gjeld det kollektive skil tankegangen til Beasley-Murray seg nokså klart frå ein del andre oppfatningar. Det blir tydeleg gjennom forståinga hans av eit par tekstar frå Apostelgjerningane. Når Paulus og Silas seier: πίστευσον ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ σωθήσῃ σὺ καὶ ὁ οἶκός σου (Tru på Herren Jesus, så skal du bli frelst, både du og huslyden din) (Apg 16,31), betyr det ikkje at trua til fangevaktaren gjorde at heile huset vart frelst, men at den same vegen til frelse var open for huslyden som for han.<sup>57</sup> På same måte er det med Krispus i Apg 18,8: “he did not believe *for* them, but they shared his faith *with* him.”<sup>58</sup>

Til slutt tek vi med Beasley-Murray sin tese om opphavet til barnedåpen: “*infant baptism originated in a capitulation to pressures exerted upon the Church both from without and from within.*”<sup>59</sup> Med dette meiner han at opphavet til barnedåpen vart pressa fram av både indre og ytre faktorar ettersom både den tidlege deltakinga til barna i den greske kulten, analogien med omskjeringa, proselyttedåpen og teologiske moment spela inn.<sup>60</sup>

---

<sup>56</sup> G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1962), 311, 315.

<sup>57</sup> Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, 319.

<sup>58</sup> Ibid., 320.

<sup>59</sup> Ibid., 352.

<sup>60</sup> Ibid., 353.

## 2.6 Samanfatning

Gjennom dette utvalet frå forskingshistoria har viktige bidrag til temaet blitt presentert. Vi har sett at Jeremias og Aland tenkjer ulikt om barnedåpens opphav, men går begge god for at κωλύω kan sjåast i samband med dåpstekstar, ei oppdaging som særleg er knytt til Cullmann.

Cullmann meiner i tesen sin at ein ved bruk av κωλύω har undersøkt om noko kunna hindra dåpen. I første omgang brukar Cullmann fire NT-tekstar som belegg for dette. Molland byggjer vidare på dette med eit vitne frå dei Pseudo-Klementinske skrifter og utfyller dermed Cullmann sin tese, medan Beasley-Murray stiller seg avvisande til dåp av barn på bakgrunn av NT-materialet.

### 3 Tolking av Mark 10,13-16 par.

Når vi no skal sjå nærare på tekstavsnitta i evangelia, vil utgangspunktet vera Mark 10,13-16. Samstundes vil det naturlegvis bli gjort ein synoptisk analyse med parallelltekstane i Matt 19,13-15 og Luk 18,15-17. Aller først vil det bli sett av god plass til den litterære samanhengen desse tre tekstavsnitta står i. Dette fordi det i ei oppgåve med bruk av formkritisk metode vil vera interessant å sjå korleis “formene” står i høve til kvarandre i evangelia. Kanskje kan også den litterære konteksten vera med å kasta lys over tekstane sin “Sitz im Leben”? Det vil også kort bli sagt noko om sjanger, før ei inndeling av Markus-teksten vil bli presentert.

#### 3.1 Innleiande merknader

Mark 10,13-16 fell inn under ein del i evangeliet der Jesus “heldt på å undervisa disiplane sine” (Mark 9,31) “slik han hadde for vane” (Mark 10,1). Medan Jesus talar om at han skal døy (Mark 9,32) er disiplane mest opptekne av kven av dei som er den største (Mark 9,34ff), og Jakob og Johannes ber Jesus om å få sitja attmed han i hans herlegdom (Mark 10,37).

Når det gjeld Mark 10,13-16 med parallellar utgjer avsnittet ein tydeleg einskap, noko nyare bibelomsetjingar også viser ved ei deloverskrift for akkurat desse fire versa.<sup>61</sup> Samstundes er det mange forbindingar til den nære litterære konteksten. Like etter følgjer i alle tre evangelia teksten om Jesus og den rike mannen som spør Meisteren kva han skal gjera for å få evig liv.<sup>62</sup> Lukas si poengtering av at denne mannen var medlem av Rådet understrekar mannen sin status og velstand, og dermed vert kontrasten til barna endå større.<sup>63</sup> I Markus og Lukas er det spørsmålet om kven ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (Guds rike) er for, som går igjen i tekstane med barna og den rike mannen, medan Matteus som så ofte elles brukar den tilsvarande nemninga ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (himmelriket). Like før avsnittet om Jesus og barna er det i Markus (10,1-12) og Matteus (19,1-9) tale om ekteskap og skilsmisse. Dette er i følgje Kvalbein neppe tilfeldig, for på den måten blir Jesu positive vurdering av

---

<sup>61</sup> I siste omsetjing frå Bibelselskapet er overskrifta “Jesus og borna” i alle tre evangelia, sjå t.d. Aasgaard, red., *Det nye testamentet: Studieutgave*, 113, 225, 379.

<sup>62</sup> Mark 10,17-31; Matt 19,16-30; Luk 18,18-30.

<sup>63</sup> John T. Carroll, “‘What Then Will This Child Become?’: Perspectives on Children in the Gospel of Luke” i *The Child in the Bible* (Red. Marcia J. Bunge, Terence E. Fretheim, og Beverly Roberts Gaventa; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2008), 177-194, 190.

ekteskapet følgt opp av Jesu positive syn på barna.<sup>64</sup> Barna blir løfta fram og sett i samanheng med Jesu disippelundervisning.

Hos Lukas er situasjonen annleis, for ettersom han tidlegare talar om å bryta ekteskapet (Luk 16,18), vert det utelate i denne samanhengen.<sup>65</sup> I staden er det dei to likningane om enkja og dommaren (Luk 18,1-8) og farisearen og tollaren (Luk 18,9-14) som utgjer førkonteksten. I vers 14 snur Jesus samfunnets rangstige på hovudet og seier at *πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται* (kvar den som set seg sjølv høgt, skal setjast lågt, og den som set seg sjølv lågt, skal setjast høgt). Dette kan sjåast i samanheng med at han let småborna koma til seg i vers 17. Kvalbein ser ein samanheng mellom likninga om farisearen og tollaren og dei to påfølgjande tekstavsnitta når det gjeld haldninga til Gud. Barna og tollaren står for den rette haldninga, medan farisearen og den rike står for den gale haldninga til Gud.<sup>66</sup> Kvalbein seier ikkje noko om disiplane si haldning i denne samanhengen, men det er ingen tvil om at deira ønske om å visa bort barna, samsvarar dårleg med Jesu ord: *μὴ κωλύετε* (hindra dei ikkje) (Luk 18,16). Den rette haldninga til barna er ikkje bortvising, men mottaking.<sup>67</sup>

Ser ein vekk frå det store lukanske innskotet i Luk 9,51-18,14<sup>68</sup> blir derimot førkonteksten ein ganske annan. I Luk 9,46-48 undrast disiplane om kven som er den største av dei, og for å illustrera tek Jesus eit lite barn (*παιδίον*), set det attmed seg og seier: *ὃς ἐὰν δέξηται τοῦτο τὸ παιδίον ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται* (Den som tek imot dette barnet i mitt namn, tek imot meg) (Luk 9,48). Tekstane om barna (9,46-48 og 18,15-17) vert dermed knytt tettare saman. Samstundes forsterkar desse orda frå Jesus konsekvensen av disiplane sitt ønske om ikkje å ta imot barna i Luk 18,15. For når *οἱ μαθηταὶ ἐπετίμων αὐτοῖς* (disiplane ville visa dei bort), avviser dei også Jesus som i Luk 9,48 identifiserer seg med dei små barna. Utan det store lukanske innskotet er det berre Luk 9,49-50 som hamnar mellom tekstane om barna. I Luk 9,49 er det Johannes som på vegne av disiplane seier at dei prøvde å hindra (*ἐκωλύομεν*) ein som dreiv ut vonde ånder i Jesu namn. Då svara Jesus: *μὴ κωλύετε* (De skal

---

<sup>64</sup> Hans Kvalbein, *Jesus: Hva ville han? Hvem var han? En innføring i de tre første evangeliernes budskap* (Oslo: Luther, 2008), 273.

<sup>65</sup> Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X-XXIV* (AB 28A; Garden City, New York: Doubleday, 1985), 1191.

<sup>66</sup> Hans Kvalbein, *Jesus og de fattige: Jesu syn på de fattige og hans bruk av ord for "fattig"* (Oslo: Luther, 1981), 210.

<sup>67</sup> Inger Marie Lindboe, "Barn i evangeliene" i *Når jeg så skal ut i verden: Barn og tro i tidlig kristendom* (Red. K. O. Sandnes, O. Skarsaune, og R. Aasgaard; Trondheim: Tapir, 2009), 75-111, 96.

<sup>68</sup> Dette innskotet er i stor grad prega av Lukas-særstoff, sjå Aasgaard, red., *Det nye testamentet: Studieutgave*, 1418-1419.

ikkje hindra han) (Luk 9,50). At κωλύω er brukt både i Luk 9,49 og 9,50 gjer det til eit sentralt ord midt i ramma av Jesu tale om barna. Ved å sjå vekk frå det store lukanske innskotet vert det neste som følgjer teksten om Jesus og barna, der Jesus igjen seier μὴ κωλύετε (Luk 18,16) til disiplane.

På ei anna side er det også interessant å sjå samanhengen mellom Luk 9,50 og 18,16 når det store innskotet er inkludert i mellom. For sjølv etter eit langt avsnitt med mykje forkynning, opplæring, likningar og undergjerningar, synest ikkje disiplane å ha forandra seg noko særleg på dette punkt. Sidan disiplane vil visa bort, må Jesus på nytt i Luk 18,16 seia: μὴ κωλύετε. At Jesu nærmaste heller ikkje etter dette forstår, men i staden held fram med å stridast om kven som er den største, viser seg seinare i Luk 22,24.

La oss venda blikket tilbake til Mark 10,13-16 og sjå at avsnittet kan gå inn under sjangeren “Pronouncement Story”.<sup>69</sup> Tekstar i denne sjangeren har to hovuddelar, utsegna og det som leiar fram til utsegna.<sup>70</sup> I Mark 10,13-16 er det disiplane si avvising (v13) som leier fram til Jesu ord om småborna og Guds rike (v14-15). Vi ser at “Pronouncement Story” er nemninga på ei kort forteljing som vert avslutta med ord frå Jesus, og nokre gongar også ei handling, slik tilfellet er i Mark 10,16 og i parallellen i Matt 19,15. Lukas-parallellen er derimot utan Jesu handling og sluttar med orda hans. Desse orda kjem som eit resultat av disiplane sitt forsøk på å visa bort barna.<sup>71</sup> Dermed er vi inne på eit anna kjenneteikn med denne sjangeren, nemleg konfrontasjon mellom Jesus og motstandarane hans.<sup>72</sup> Motstandarane er ofte skriftlærde (Mark 2,15-17) og farisearar (Mark 2,23-28), men som i Mark 10,35-40 er motstandarane i Mark 10,13-16 Jesu eigne disiplar. Frå nærkonteksten fell Jesu møte med den rike mannen under den same sjangeren,<sup>73</sup> noko som synleggjer forbindinga mellom desse tekstane.

---

<sup>69</sup> Ulike forskarar har gjeve denne sjangeren ulike namn som “apophthegm”, paradigme, “chreia” og “anekdote”, sjå James L. Bailey, “Genre Analysis” i *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation* (Red. Joel B. Green; Grand Rapids: Mich.: Eerdmans, 1995), 197-221.

<sup>70</sup> Bailey, “Genre Analysis,” 209.

<sup>71</sup> Rudolf Bultmann, *The history of the synoptic tradition* (Overs. John Marsh; Oxford: Blackwell, 1963), 55-56.

<sup>72</sup> Bailey, “Genre Analysis”, 209.

<sup>73</sup> Ibid.

## 3.2 Teksttolking

Ved hjelp av ein synopse<sup>74</sup> vil eg peika på skilnader og likskaper mellom tekstavsnitta i Mark 10,13-16, Matt 19,13-15 og Luk 18,15-17, men aller først vil eg koma med mi eiga omsetjing av det som kan seiast å vera felles i alle desse tre tekstane: “Dei bar småborn (Luk: spedborna) til Jesus. Disiplane viste (Luk: ville visa) dei bort. Jesus sa: Lat småborna koma (Matt: vera). Hindra dei ikkje, for Guds rike (Matt: himmelriket) høyrer slike til.”

Desse fellestrekk synleggjer mykje av det sentrale innhaldet i tekstane, som vil bli sett nærare på i eksegesen. Sjølv om vi allereie ser enkelte ulikskaper mellom tekstane, kjem viktige særpreg ved den enkelte evangelieteksten ikkje fram ved ei slik framstilling. I staden for ein tematisk framstilling på tvers av evangelia, vil det vidare arbeidet ta utgangspunkt i Markus-teksten, som kan gjevast følgjande grovinndeling:<sup>75</sup>

Mark 10,13-14a:	Narrativ skildring av situasjon
Mark 10,14b-15:	Jesu ord
Mark 10,16:	Jesu handling

Denne oppbygginga av Markus-teksten vil liggja til grunn når det no vers for vers vil bli sett nærare på innhaldet i teksten. Hovudfokuset vil vera på det som er relevant i høve til problemstillinga, og undervegs vil særskilde moment ved teksten i dei to andre evangelia bli trekt inn.

### 3.2.1 Mark 10,13-14a: Narrativ skildring av situasjonen

Forteljinga startar med at nokon bar småborn til Jesus, og det første vi skal merka oss er bruken av *προόφερω* (å bringa) i Mark 10,13. Verbet kan òg bli brukt i samband med å bera fram offer (Mark 1,44), men er i evangelia oftast brukt i samband med å føra sjuke til Jesus

---

<sup>74</sup> Kurt Aland, *Synopsis quattuor evangeliorum: Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitibus* (10. durchgesehene Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1978), 337. Denne utgåva av synopsen er basert på den 26. utgåva av *Novum Testamentum Graece*, men til dei aktuelle evangelietekstane er teksten den same som i 27. utgåve av *Novum Testamentum Graece* (Red. Eberhard Nestle et. al. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993).

<sup>75</sup> For ei alternativ og meir spesifikk inndeling av avsnittet sjå Berit Rinde, *Jesus velsigner barna: En eksegese av Markus 10:13-16 med særlig vekt på Jesu holdning til barna og hva som ligger i velsignelsen* (Oslo: B. Rinde, 2008), 12-13.

for læking (Mark 2,4).<sup>76</sup> At kortforma φέρω handlar om det same, vert tydeleg ved at det er brukt i Mark 2,3 like før προσφέρω, om dei som bar den lamme til Jesus. For φέρω vert ofte brukt for å skildra at sjuke vart borne til Jesus.<sup>77</sup> Til dei som kom med ein gut med ei vond ånd, bruker Jesus φέρω og seier: φέρετε αὐτὸν πρὸς με (Kom hit til meg med han!) (Mark 9,19).

Vi ser likskapen med at dei bar (προσέφερον) barna til Jesus i Mark 10,13 og at Jesus i Mark 9,19 oppmodar til å føra (φέρετε) guten med den vonde ånda til han. Slik barna må berast til Jesus, treng denne guten og andre sjuke og svake hjelp. Går vi til Johannes-evangeliet ser vi noko av den same tankegangen, der Jesus gjer det klart at οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρὸς με ἐὰν μὴ ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με ἐκλύσῃ αὐτόν (ingen kan koma til meg utan at Far som sende meg, dreg han) (Joh 6,44; jf. 6,65). Desse Johannes-tekstane talar ikkje om barn, men synleggjer at det ikkje er eigne eigenskapar som kvalifiserer for å koma til Jesus.<sup>78</sup>

Barna vert borne til Jesus, den gode gjetaren som leier sine (Joh 10,11ff) og ber sauen (Luk 15,4ff). I GT er Herren omtala som hyrdingen (Salme 23; Esek 34,11ff), og i Jes 40,11 står det: ”Som ein hyrding skal han gjæta si hjord. Han skal samla lamma i armen og bera dei ved barmen, og lamsauene skal han leia.” Dette verset står i samanheng med Jesaja sin trøystebodskap om at Herren skal føra Israelfolket ut av eksil. Det er interessant fordi ”evangeliet om Jesus Kristus, Guds son” (Mark 1,1) hos Markus opnar med eit sitat frå nettopp kapittel 40 i Jesaja (Mark 1,3). Dermed vert det trekt linjer frå han som skal ”samla lamma i armen og bera dei ved barmen” (Jes 40,11) til Jesus som forbarma seg over dei svake. Då Jesus som barn vart boren fram<sup>79</sup> for Herren i tempelet (Luk 2,22) vart han teken opp i armane til Simeon (Luk 2,28), han som venta nettopp på ”Israels trøyst” (Luk 2,25; jf. Jes 40,1). Merkverdig er det derfor at barna no vert borne til Jesus, for at han som er den gode gjetaren skal bera dei. Dette kan sjåast i samanheng med opninga av Markus-evangeliet og minner om den lamme som var boren til Jesus i Mark 2,3ff.

---

<sup>76</sup> Tilfelle av προσφέρω brukt i samband med læking er særleg å finna i Matteus-evangeliet, sjå Matt 9,2; 4,24; 8,16; 9,32; 12,22; 14,35. Jf. John R. Kohlenberger III, Edward E. Goodrick, og James A. Swanson, *The Exhaustive Concordance to the Greek New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1995), 886.

<sup>77</sup> Mark 1,32; 7,32; 8,22.

<sup>78</sup> At Jesus inviterer barna til å koma ved bruk av verbet ἔρχομαι (å koma), skal vi sjå nærare på i samband med gjennomgangen av Jesu ord i punkt 3.2.2.

<sup>79</sup> Her er det verbet ἀνάγω som er brukt, men i denne samanhengen med ei tilsvarande tyding som προσφέρω.



Den første nemneverdige skilnaden mellom evangelia kjem når det gjeld orda som er nytta for barna. Medan Matteus følgjer Markus og brukar τὸ παιδίον i ubunden form fleirtal (παιδία), har Lukas det meir sjeldne τὸ βρέφος,<sup>80</sup> i bunden form fleirtal (τὰ βρέφη). For å skjønna kva som ligg i denne skilnaden, skal vi sjå nærare på korleis ulike ord for barn vert brukt og fortsått i evangelia. παιδίον kan forståast både som eit spedbarn og som eit barn heilt opp til pubertetsalder.<sup>81</sup> Eit døme på det sistnemnde er at παιδίον fleire gonger er brukt om den tolv år gamle dottera til Jairus (Mark 5,39-42). Sjølv om alder ikkje blir nemnt i Mark 10,13, gjev teksten oss hjelp på vegen. Vi har allereie sett at det står at barna vart borte til Jesus, noko som tyder på at dei ikkje var gamle nok til å gå sjølve. Det leiar oss over til å sjå nærare på βρέφος, eit ord Lukas av evangelistane er åleine om å bruka, og som utelukkande er brukt om foster eller spedbarn.<sup>82</sup> I tillegg til 18,15 er βρέφος i Lukas brukt om barnet som hoppa i morslivet til Elisabeth i møte med Maria (1,41.45)<sup>83</sup> og om Jesus som er nyfødd og ligg i krubba (2,12.16). På bakgrunn av forståinga og bruken av desse orda i NT, er det klart at det ved βρέφος er tale om spedbarn i Luk 18,15. At Lukas her byter ut παιδίον med βρέφος, synest å samsvara med Lukas si generelle framheving av dei sosialt marginaliserte. Dette omsnuingsmotive i Lukas er tydeleg allereie i starten av evangeliet der dei låge vert lyfta opp, medan stormenn vert støytt ned frå trona (jf. Luk 1,51ff).

Beasley-Murray meiner derimot at Lukas si endring skjer anten som følgje av ein tankelaus bruk av det lite brukte βρέφος eller at βρέφος og παιδίον tyder det same.<sup>84</sup> Begge delar synest urimeleg ut frå det vi så langt har sett, men Beasley-Murray har derimot eit poeng ved å peika på at Lukas ikkje er konsekvent i ordbruken. For seinare i det same avsnittet brukar Lukas παιδίον to gongar (Luk 18,16-17) og følgjer dermed Markus og Matteus. Derimot blir det for enkelt å forstå dette som at Lukas ikkje har tenkt ein skilnad mellom desse to orda, slik Beasley-Murray gjer.<sup>85</sup> For som vi har sett er tydinga av παιδίον og βρέφος ulik. Samstundes skal det nemnast at βρέφος av Lukas i vers 15 er brukt i narrativ samanheng,

<sup>80</sup> βρέφος er berre nytta åtte gongar i heile NT, sjå Kohlenberger III, Goodrick, og Swanson, *The Exhaustive Concordance to the Greek New Testament*, 154.

<sup>81</sup> Walter Bauer, Frederick William Danker, og William F. Arndt, *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature* (Third edition. Chicago: University of Chicago Press, 2000), 749.

<sup>82</sup> Bauer, Danker, og Arndt, *A Greek-English lexicon*, 183.

<sup>83</sup> Derimot når det i Gen 25,22 står om fostera i morslivet til Rebekka, er det τὰ παιδία som er brukt i *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* (Red. Alfred Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979). Det viser at παιδίον også kan brukast om foster, men tilsvarande vil ikkje βρέφος bli brukt om eit barn av høgare alder.

<sup>84</sup> Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, 323.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 323-324.

medan παιδίον i vers 16 og 17 høyrer til Jesu ord. Truleg kan variasjonen i ordbruken forklarast med at det vil vera lettare for Lukas å endra ordbruken i si narrative framstilling. Jesu ord har det derimot ikkje vore naturleg å endra, noko som forklarar at Lukas-versjonen på dette punktet nærmast er identisk med Markus sin versjonen.

Når vi først er inne på ulike ord for barn, skal det nemnast at det i tillegg til παιδίον og βρέφος vert brukt tre andre ord for barn i evangelia.<sup>86</sup> Eit av dei er νηπίος, som i tyding ligg nær βρέφος og som ofte blir omsett med “småborn” (Matt 21,16), “spedborn” (1 Kor 3,1; Hebr 5,13), “umyndig(e)” (Rom 2,30; Gal 4,1.3) eller “umyndige små” (Matt 11,25; Luk 10,21).<sup>87</sup> Hyppigare brukt er παῖς som i likskap med παιδίον i hovudsak referer til barn under pubertetsalder.<sup>88</sup> παῖς blir til dømes brukt om tolv år gamle Jesus i Jerusalem (Luk 2,43), den tolv år gamle dottera til Jairus (Luk 8,54), samt guten med den vonde ånda (Matt 17,18). παῖς kan òg bli brukt om tenarar, noko som ikkje er tilfelle for παιδίον.<sup>89</sup> Det siste ordet er τέκνον, som ofte er brukt om barn i relasjon til foreldra og då uavhengig av alder (Matt 10,21; 18,25; 19,29).<sup>90</sup> Ved å tiltala den lamme (Mark 2,5/Matt 9,2) som τέκνον viser det seg at Jesus hadde han kjær utan ein genetisk relasjon.<sup>91</sup> Vi ser at barn på langt nær er eit einsarta ord i NT. Viktigast i denne samanhengen er at παιδίον og βρέφος utvilsamt har ulik tyding og at Lukas sin bruk av βρέφος i 18,15 heilt klart siktar til spedbarn.

Etter denne gjennomgangen av ulike ord for barn, kan vi igjen retta fokuset mot Mark 10,13-16. Sidan dette avsnittet ikkje seier noko om barna si tru og tillit, bør det momentet heller ikkje gjerast til hovudsak i teksten.<sup>92</sup> Derimot kjem berarane<sup>93</sup> med forventning om at Jesus αὐτῶν ἄψηται (skulle røra ved dei), uttrykt med verbet ἄπτω (å røra) som elles i Markus-

---

<sup>86</sup> For ein kortfatta presentasjon av alle desse fem orda, sjå Lindboe, “Barn i evangeliene”, 79-81.

<sup>87</sup> Kohlenberger III, Goodrick, og Swanson, *The Exhaustive Concordance to the Greek New Testament*, 659, Bibelselskapet si omsetjing frå 2005, sjå t.d. Aasgaard, red., *Det nye testamentet: Studieutgave*.

<sup>88</sup> Bauer, Danker, og Arndt, *A Greek-English lexicon*, 750.

<sup>89</sup> Lindboe, “Barn i evangeliene”, 89.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 79.

<sup>91</sup> Lindboe poengterer med rette at den norske omsetjinga “mann” her ikkje å finna på gresk, jf. Lindboe, “Barn i evangeliene”, 81n.10. Likevel kan det ikkje på bakgrunn av bruken av τέκνον konkluderast med at den lamme var eit barn, sidan det har vist seg at τέκνον er brukt om relasjon og uavhengig av alder.

<sup>92</sup> Kvalbein, *Jesus: Hva ville han? Hvem var han?*, 162.

<sup>93</sup> Det har i forkinga vore ein felles tanke at det primært var mødrer som kom berande med barna, men den maskuline forma av pronomenet (αὐτοῖς) gjer at det heller truleg er snakk om fedrar eller andre barn. Sjå William L. Lane, *The Gospel According to Mark: The English text with introduction, exposition and notes* (NICNT; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1974), 358n.22.

evangeliet berre er brukt i samband med læking.<sup>94</sup> Dette kan få lesaren til å forventast at eit nytt lækingsunder er i ferd med å skje.<sup>95</sup> Til skilnad frå dei andre Markus-tekstane der ἄπτω er brukt, nemner ikkje denne teksten nokre sjukdomar. I tillegg er det ved andre underforteljingar ikkje tale om heilt små barn, slik tilfellet er i desse tekstane om Jesus og barna.<sup>96</sup>

Uansett er det frå berarane eit ønske og forventning om at Jesus skal gjera noko med barna. Vi skal så langt merka oss at ἵνα αὐτῶν ἄψηται (for at han skulle røra ved dei) i Markus har blitt til ἵνα τὰς χεῖρας ἐπιθῆ αὐτοῖς καὶ προσεύξηται (for at han skulle leggja hendene på dei og be) i Matteus. Kanskje har Matteus sett at τὰς χεῖρας (hendene) er brukt i slutten av Markus-teksten og dermed også brukt det i starten i framstillinga si?<sup>97</sup> Lukas derimot brukar ikkje χεῖρ (hand) i dette avsnittet i det heile.

Siste del av Mark 10,13 handlar om disiplane sin reaksjon på det som skjer. Vi har i samband med konteksten i Lukas-evangeliet sett at disiplane blir irettesett av Jesus for si avvising av andre velgjerarar (Luk 9,49-50) og for si tenking om kven som er størst (Luk 9,46-48). Desse tekstane finn vi også i Markus-evangeliet (Mark 9,35-40). I Mark 10,13 får disiplane ein konkret sjanse til å visa at dei har lært av Jesus at ὃς ἂν ἔν τῶν τοιούτων παιδίῳ δέξηται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται (den som tek imot eit slikt lite barn i mitt namn, tek imot meg) (Mark 9,37).<sup>98</sup> Det lukkast dei ikkje med. Igjen er tankegangen til disiplane feil, slik som då Peter tidlegare etter å ha høyrte Jesus tala om sin komande død og oppstode, ville tala han til rette. Då sa Jesus strengt til Peter: Ὑπαγε ὀπίσω μου, Σατανᾶ· ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων (Vik bak meg, Satan! Du har ikkje tanke for det som Gud vil, berre for det som menneske vil) (Mark 8,33).

I Mark 10,13 står det at οἱ δὲ μαθηταὶ ἐπετίμησαν αὐτοῖς (disiplane viste dei bort). Avvisinga kan forståast ut frå samtidas tankegang om at ein lovlærer ikkje bør forstyrrest av små barn. Det var dette disiplane ville unngå, men Jesus ville det annleis, og barna vert i

---

<sup>94</sup> Berøringa går begge vegar, mange kjem og rører ved Jesus (Mark 3,10; 5,27.28.30.31; 6,56), medan andre ber om at Jesus skal røra ved dei (Mark 7,32-33; 8,22).

<sup>95</sup> Judith M. Gundry, "Children in the Gospel of Mark, with Special Attention to Jesus' Blessing of the Children (Mark 10:13-16) and the Purpose of Mark" i *The Child in the Bible* (Red. Marcia J. Bunge, Terence E. Fretheim, og Beverly Roberts Gaventa; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2008), 143-176, 150.

<sup>96</sup> Lindboe, "Barn i evangeliene", 97, 103.

<sup>97</sup> Meir om handspålegging i samband med Jesu handling i Mark 10,16, sjå punkt 3.2.3.

<sup>98</sup> Jf. dommen i Matt 25,45 der Jesus seier: "Alt de ikkje gjorde mot ein av desse minste, det har de heller ikkje gjort mot meg." Dette viser igjen at Jesus identifiserer seg med dei minste.

staden eit døme på dei som høyrer heime i disippelflokken.<sup>99</sup> Når verbforma ἐπετίμησαν (Mark 10,13/Matt 19,13) av ἐπιτίμαω vert omsett med “viste dei bort”, blir dette for Rinde litt for mildt. Ho meiner “truga” eller “avviste” gjev ei betre skildring av situasjonen<sup>100</sup> og samsvarar dermed med Norsk Bibel<sup>101</sup> som til desse tekstane i alle tre evangelia brukar nettopp “truga”.

Disiplane sin reaksjon fekk Jesus til å reagere. ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ἠγανάκτησεν (Då Jesus såg det vart han harm) står det i starten av Mark 10,14. ἠγανάκτησεν kjem av verbet ἀγανάκτέω og handlar om å verta harm over noko ein oppfattar som feil.<sup>102</sup> Dei få gongane verbet er brukt elles i NT er det disiplar som er opprørte (Matt 20,24/Mark 10,41; Matt 26,8/Mark 14,4) eller motstandarar som blir arge på Jesu undergjerningar (Matt 21,15; Luk 13,14).<sup>103</sup> Mark 10,14 er det einaste tilfellet i NT der Jesus står som subjekt for verbet ἀγανάκτέω, men at Jesus vert harm vert tilsvarande uttrykt ved nomenet ὀργή (sinne) i Mark 3,5. Markus er den einaste av evangelistane som seier at Jesus vart harm. Han er også den einaste som om Jesus i møte med barn seier at han ἐναγκαλισάμενος αὐτὰ (tok dei inn til seg) (Mark 10,16), og at han ἐναγκαλισάμενος αὐτὸ (la armen om barnet) (Mark 9,36). Dette samsvarar med at forteljaren Markus har med små detaljar og meir av Jesu kjensler enn dei andre evangelistane.<sup>104</sup> Eit anna døme er at det om Jesus, like etter harmen ovanfor disiplane står at han i møte med den rike mannen ἠγάπησεν αὐτὸν (fekk han kjær) (Mark 10,21).<sup>105</sup>

Sidan det er sjeldan det står om Jesu kjensler skal vi merka oss spesielt dei få tilfella som er å finna, og Kvalbein meiner det er sannsynleg at Markus gjev eit riktig bilde av situasjonen, medan Matteus og Lukas har stilisert bort desse skildringane av Jesu kjensler.<sup>106</sup> Lukas nemner i staden Jesu handling: ὁ δὲ Ἰησοῦς προσεκάλεσατο αὐτὰ (Men Jesus kalla dei til seg). At Jesus kallar barna til seg, tydeleggjer kontrasten til disiplane sitt ønske om å visa dei bort. Meir om kva denne tilkallinga betyr skal vi no sjå nærare på i samband med gjennomgangen av Jesu ord i dette avsnittet.

---

<sup>99</sup> Kvalbein, *Jesus: Hva ville han? Hvem var han?*, 274.

<sup>100</sup> Rinde, *Jesus velsigner barna*, 17.

<sup>101</sup> *Bibelen: Den heilage skrifter. Dei kanoniske skrifterne i Det gamle og Det nye testamentet* [Oslo]: Norsk Bibel, 1988, nynorsk utg., 1994.

<sup>102</sup> Bauer, Danker, og Arndt, *A Greek-English lexicon*, 5.

<sup>103</sup> Kohlenberger III, Goodrick, og Swanson, *The Exhaustive Concordance to the Greek New Testament*, 20.

<sup>104</sup> Kvalbein, *Jesus: Hva ville han? Hvem var han?*, 54

<sup>105</sup> Andre stader der Markus skildrar Jesu kjensler er Mark 1,40-43; 7,34; 9,19, jf. Lane, *The Gospel According to Mark*, 359n.24.

<sup>106</sup> Kvalbein, *Jesus: Hva ville han? Hvem var han?*, 273.

### 3.2.2 Mark 10,14b-15: Jesu ord

Det er ei felles innvending at vers 15 bryt den naturlege gangen for vers 14 og 16. Ein grunn til dette er at det i Jesu ord i vers 15 er snakk om barn i eintal (παιδίον), medan barna elles er omtala i fleirtal (παιδία og ἀτὰ). Samstundes har Matteus plassert desse Jesus-orda i ein annan kontekst (Matt 18,3). Det kan derfor tenkjast at vers 15 er eit frittstående Jesus-ord som Markus har plassert i denne samanhengen.<sup>107</sup> Luz meiner at Matteus anten har brukt Mark 10,15 i Matt 18,3 for så å utelata det seinare der det kunne forventast, eller at dette verset er uavhengig av Markus. Sjølv synest han den tydelege Matteus-redigeringa av verset talar for det første.<sup>108</sup> Ein meir inngående analyse av dette høyrer den tradisjons- og redaksjonshistoriske forskinga til, men i eit formkritisk perspektiv er det interessant å sjå at perikopane kan ha hatt sin plass også utanfor og før dei vart samla i bibeltekstane.

Den tankegangen ser vi til dømes hjå Bultmann som går formkritisk til verks når han meiner vers 15 godt kan vera ein sekundær del innanfor avsnittet Mark 10,13-16. Samstundes er han tvilande til om vers 15 kan sjåast på som ei utviding av vers 14, ettersom desse versa for han er svært ulike. I følgje Bultmann kan derfor heller ikkje τῶν τοιούτων (slike) i vers 14 tolkast i lys av vers 15, slik det tradisjonelt har blitt.<sup>109</sup> Ein slik tankegang møter motstand, mellom anna frå Kvalbein som er svært usamd og meiner pronomenet τοιούτων i Mark 10,14 peiker tilbake på dei små barna. Han meiner også at vers 14 og 15 er så sakleg like at dei må ha høyrte saman.<sup>110</sup>

Kvalbein har rett i at det er saklege forbindingar som gjer at vers 14 og 15 høver godt til kvarandre. Samstundes synes det urimeleg å avvise at desse Jesu ord kan ha hatt ein forhistorie uavhengig av kvarandre. Dersom vi med Bultmann opnar for moglegheita at dei i utgangspunktet ikkje har høyrte saman, vil eit naturleg spørsmål vera kva som då har ført dei saman. Dermed er vi igjen inne på det formkritiske, og det kan tenkjast at Markus har lagt til vers 15 på bakgrunn av at verset har vore brukt som grunngeving for Jesu invitasjon til barna. Samstundes er det trass usemje om vers 15 opphavleg har høyrte heime i forteljinga, få som tviler på at desse orda er Jesus-ord.<sup>111</sup>

---

<sup>107</sup> Lane, *The Gospel According to Mark*, 360n.26.

<sup>108</sup> Ulrich Luz, *Matthew 8-20: A commentary* (Overs. James E. Crouch, red. Helmut Koester; Minneapolis: Fortress Press, 2001), 425-426.

<sup>109</sup> Bultmann, *The history of the synoptic tradition*, 32.

<sup>110</sup> Kvalbein, *Jesus og de fattige*, 352, 356.

<sup>111</sup> *Ibid.*, 352.

Til uttrykket ἄφετε τὰ παιδία ἔρχεσθαι πρὸς με (Lat småborna koma til meg) er det brei konsensus mellom evangelistane. Alle har imperativsform av ἀφίημι (å tillata), substantivet τὰ παιδία (småborna), preposisjonsuttrykket πρὸς με (til meg), samt ei form av verbet ἔρχομαι (å koma), der sistnemnde hos Matteus først kjem etter uttrykket μὴ κωλύετε αὐτὰ.

Kva betyr det at Jesus inviterer småborna til å koma til seg? For å nærma oss eit svar skal vi sjå på andre evangelietekstar der Jesus kombinerer bruken av ἔρχομαι og πρὸς με. I Johannes-evangeliet seier Jesus ἐάν τις διψᾷ ἔρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω (Den som tørstar, skal koma til meg og drikka) (Joh 7,37), samt at å koma til Jesus gjev evig liv (Joh 5,40).<sup>112</sup> I Lukas-evangeliet seier Jesus at πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρὸς με (den som kjem til meg) er lik eit klokt menneske som bygde huset sitt på fjell (Luk 6,47), og i Luk 14,26 brukar Jesus uttrykket ἔρχεται πρὸς με i klar samanheng med εἰναί μου μαθητής (å vera min disippel).

Også ved bruk av adverbet δεῦτε (kom) ser vi samanhengen med tekster der Jesus kallar disiplane og seier: δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἄλιεις ἀνθρώπων (Kom og følg meg, så skal eg gjera dykk til menneskefiskarar!) (Mark 1,17; jf. Matt 4,19). Med ei konkordant omsetjing av første del av verset vil Jesu ord lyda “kom etter meg”, noko som set Jesu invitasjon til å koma i uløyseleg samanheng med det å følgja etter og dermed også det å vera ein disippel. δεῦτε er som ἔρχομαι brukt av Jesus i uttrykk som δεῦτε ἀριστήσατε (Kom og få mat) (Joh 21,12) og i samanheng med å få kvile (Mark 6,31). Jesu oppmoding om å koma å få kvile er endå tydelegare i Matt 11,28: Δεῦτε πρὸς με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς (Kom til meg, alle de som slit og har tungt å bera; eg vil gje dykk kvile!) Bruken av πάντες (alle), slik det i Luk 6,47 er tale om πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρὸς με, viser at Jesus ikkje berre inviterer enkelte grupper eller spesielt utvalde. Også barna er inkludert, noko nærkonteksten vitnar om, for i Matt 11,25 talar Jesus om at Far har gjeve openberringa til νηπίοις (dei umyndige små). Dette viser igjen at Jesus snur opp ned på situasjonen og løftar fram dei som verda set lågt. Jesu aksept av barna blir i Matt 21,14-16 synleggjort ved at han siterer Salme 8,3 etter Septuaginta: “*Frå munnen på småborn og spedborn har du late lovsong lyda!*” (Matt 21,16). Dette viser at Jesus ikkje vil hindra barna i å æra han.

Når det gjeld invitasjonen om å koma πρὸς με er den også å finna i Siraks bok.<sup>113</sup> Der er det visdommen som inviterer dei som lengtar til å bli metta av fruktene sine (Sir 24,19),

---

<sup>112</sup> Jf. punkt 3.2.1 og bruken av ἔρχομαι og πρὸς με i Joh 6,44 og 6,65.

<sup>113</sup> *Det gamle testamentes apokryfiske bøker: De deuterokanoniske bøker* (Oslo: Det Norske Bibelselskap, 1988).

medan oppmodinga ἀλλίσθητε ἐν οἴκῳ παιδείας (slå dere til i min skole) går til dei ulærde (Sir 51,23). Vi ser igjen dei same trekka som i evangelietekstane. Det er dei ulærde, dei små, som får koma og blir invitert til å læra.

Denne gjennomgangen av ulike evangelietekstar der Jesus inviterer til seg, har vist at med invitasjonen følgjer både mat, drikke, kvile, utrusting og evig liv. Går vi tilbake til utgangspunktet der Jesus inviterer barna til seg, ser vi at det som der følgjer etter er grunngevinga τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (for Guds rike høyrer slike til) (Mark 10,14). Ingen av dei andre stadane der Jesus talar om å koma til seg, er Guds rike nemnt, men når Jesus inviterer barna talar han ikkje berre om mat eller kvile, men om Guds rike. Vi har òg sett at Jesu ord om å koma, heng saman med å følgja etter han. Dermed kan det synast som Jesu invitasjon til barna kan reknast som eit disippelkall. I så fall er barna meir enn berre eit døme på kva det vil seia å vera ein disippel. Barna *er* Jesu disiplar. For det gjev lita meining om barna berre blir brukt som døme på kva det vil seia å vera ein disippel, utan sjølv å vera disiplar. Derfor vil det på bakgrunn av det vi har sett kunna seiast at Jesus inviterer barna til å koma og følgja Han som disiplar og ikkje berre som døme på disiplar.

Når det gjeld uttrykket μὴ κωλύετε αὐτά, så står det sentralt i denne oppgåva. Noko har allereie blitt sagt i samband med konteksten og meir vil bli gjort greie for i samband med hindra-spørsmålet i NT i kapittel 4. Derfor vert det ikkje sagt meir om dette uttrykket på dette tidspunktet. I staden vert merksemda retta mot eit anna sentralt uttrykk, ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

Det er først frå Mark 10,15 og utover at dei største skilnadane mellom dei synoptiske evangelia i denne perikopen kjem til syne. Medan Luk 18,17 er identisk med Mark 10,15 har Matteus heilt utelate desse Jesus-orda i denne konteksten. Derimot finst hos Matteus ei tilsvarande utsegn frå Jesus i avsnittet om “Himmelriket og dei små” (Matt 18,1-5), der disiplane spør Jesus kven den største i himmelriket er. Jesus kallar då til seg eit lite barn (παιδίον) før han som i Mark 10,15 og Luk 18,17 innleiar med den svært vanlege formelen ἀμὴν λέγω ὑμῖν (Sanneleg, eg seier dykk). Deretter følgjer Matt 18,3: ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν (Utan at de vender om og blir som born, kjem de ikkje inn i himmelriket). Dette ser ut til å erstatta Mark 10,15 og Luk 18,17: ὃς ἂν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν (Den som ikkje tek imot Guds rike slik som eit lite barn, skal ikkje koma inn i det).<sup>114</sup> Vidare er

---

<sup>114</sup> Kvalbein, *Jesus: Hva ville han? Hvem var han?*, 273.

Matteus den einaste som direkte talar om å venda om. Dette er uttrykt gjennom verbet στρέφω, som ofte elles handlar om å snu seg,<sup>115</sup> men som i Joh 12,40 er brukt om ei indre omvending.<sup>116</sup> Ved slike indre omvendingar er det i NT meir vanleg at verbet μετανοέω er brukt. Dette gjeld både i forkynninga til døyparen Johannes (Matt 4,17), Jesus (Mark 6,12) og disiplane (Apg 2,38).<sup>117</sup>

Når vi først er inne på det språklege, skal det leggjast merke til at alle tre evangelia har nektinga οὐ μὴ følgt av eit verb i konjunktiv. Dette er ei grammatisk form som vert brukt mellom anna i kategoriske nektingar og er særleg vanleg i Jesus-ord.<sup>118</sup> Andre stader i Markus-evangeliet er den same nektinga omsett med “slett ikkje” (Mark 9,41) og “aldri” (Mark 13,19).<sup>119</sup> Uttrykket οὐ μὴ εἰσέλθῃ er i tillegg til Mark 10,15 og Luk 18,17 å finna i Op 21,27. Der vert det sagt at noko ureint “skal aldri koma inn” i det nye Jerusalem. Dette er med på å framheva det absolutte som ligg i den doble nektinga οὐ μὴ, noko Norsk Bibel<sup>120</sup> med omsetjinga “slett ikkje” viser både i Mark 10,15, Luk 18,17 og Matt 18,3.

Kva er så tematisk verdt å merka seg med desse Jesu ord om barna og Guds rike? For det første: “Jesus stilte barna i sentrum på en måte som brøt med det tilvante, og som derfor ble husket og tatt vare på.”<sup>121</sup> Dette går heilt tydeleg imot tankegangen både til disiplane og den rike mannen: “Guds rike er for de umodne, de hjelpeløse og avhengige. Det er lukket for de selvkloke, selvhjulpne og selvsikre.”<sup>122</sup> Å koma inn i Guds rike er definert som Guds gåve gjeve til dei som innser at dei sjølv ikkje strekkjer til.<sup>123</sup> Guds rike er det som Gud gjev og mennesket tek imot.<sup>124</sup>

Det er også verdt å merka seg at spørsmålet om å koma inn i Guds rike/himmelriket har ein nær samanheng med det å følgja etter Jesus. Dermed kan dette sjåast i samanheng med den pågåande disippelundervisninga, der Jesus brukar eit lite barn som eit døme på kva det vil

---

<sup>115</sup> Sjå t.d. Matt 9,22; 16,23.

<sup>116</sup> Bauer, Danker, og Arndt, *A Greek-English lexicon*, 948-949.

<sup>117</sup> For fleire tilfelle der μετανοέω er nytta i NT, sjå Kohlenberger III, Goodrick, og Swanson, *The Exhaustive Concordance to the Greek New Testament*, 637.

<sup>118</sup> Ragnar Leivestad og Bjørn Helge Sandvei, *Nytestamentlig gresk grammatikk* (3. utg. Oslo: Universitetsforlaget, 1996), § 123 A d, 219.

<sup>119</sup> Bibelselskapet si omsetjing frå 2005, sjå t.d. Aasgaard, red., *Det nye testamentet: Studieutgave*.

<sup>120</sup> *Bibelen: Den heilage skrifta. Dei kanoniske skriftene i Det gamle og Det nye testamentet* ([Oslo]: Norsk Bibel, 1988, nynorsk utg., 1994).

<sup>121</sup> Kvalbein, *Jesus: Hva ville han? Hvem var han?*, 162.

<sup>122</sup> Kvalbein, *Jesus og de fattige*, 353.

<sup>123</sup> Lane, *The Gospel According to Mark*, 363.

<sup>124</sup> *Ibid.*, 360.



seia å vera ein disippel.<sup>125</sup> I Matteus blir dette synleggjort ved at avsnittet kjem like etter kapittel 18 der Jesu disippeltale viser korleis disiplane skal leva prega av omsorg for dei ”minste”.<sup>126</sup> Å vera ein disippel er ikkje å undrast over kven som er størst, men å bli som eit lite barn. Det handlar om å venda tilbake til ein stilling som avhengig.<sup>127</sup> Dette viser at også Mark 10,15 og Luk 18,17 talar om ei omvendning, om enn ikkje like tydeleg som Matt 18,3. Samstundes handlar det om å få disiplane til å erfare at framfor Gud er dei παιδία (barn) slik Jesus sjølv omtalar dei etter oppstoda (Joh 21,5).

Sams for alle evangelistane er at eit lite barn blir Jesu konkrete døme på at det største ikkje er å vera stor, men å vera liten.<sup>128</sup> I den samanhengen vil Luz understreka at himmelriket ikkje berre er for dei små i bokstavleg forstand.<sup>129</sup> Dette leier oss til ein språkleg parallell frå Bergpreika: Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Sæle er dei som er fattige i si ånd, himmelriket er deira) (Matt 5,3). Dei vaksne si innsikt er ikkje til hjelp for å koma inn i Guds rike, men kan tvert imot vera ei hindring. Dei fattige, sørgjande og svoltne får ikkje del i Guds rike som følgje av gode eigenskapar, men til trass for ein mangelsituasjon.<sup>130</sup> At tekstane er tause om barna sine haldningar til Jesus, kan forklarast med at fokuset er på Jesu haldning til barna.<sup>131</sup> Samstundes illustrerer det at verken barna sine ord eller gjerningar gjer at τῶν τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (Guds rike høyrer slike til) (Mark 10,14). Jesu invitasjon er ei symbolhandling som viser at barna ikkje skal stengjast ute ettersom Guds rike er opent for dei små og hjelpelause.<sup>132</sup>

### 3.2.3 Mark 10,16: Jesu handling

Etter Jesu ord følgjer i Markus-teksten handling, og i norske omsetjingar av Mark 10,16 kan det synast som om Jesus først tok barna inn til seg, deretter la hendene på dei og til slutt velsigna dei. Då kan det høyrast ut som om Jesus gjorde tre ulike ting med barna, men både grammatisk<sup>133</sup> og sakleg er det likevel betre å sjå desse handlingane samla, noko som også vil bli gjort her.

<sup>125</sup> James D. G. Dunn, *Jesus remembered* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003), 550.

<sup>126</sup> Kvalbein, *Jesus: Hva ville han? Hvem var han?*, 55.

<sup>127</sup> Dunn, *Jesus remembered*, 551.

<sup>128</sup> Kvalbein, *Jesus: Hva ville han? Hvem var han?*, 273.

<sup>129</sup> Luz, *Matthew 8-20: A commentary*, 506.

<sup>130</sup> Kvalbein, *Jesus: Hva ville han? Hvem var han?*, 163.

<sup>131</sup> *Ibid.*, 162.

<sup>132</sup> *Ibid.*, 163.

<sup>133</sup> Sjå Rinde, *Jesus velsigner barna*, 29-32 om finitte og infinitte verbformer i dette verset.

La oss likevel først sjå kva det betyr at Jesus tok barna inn til seg (ἐναγκαλισάμενος αὐτὰ). Frå GT er det ein kjent tankegang at Gud valde ut dei minste (Deut 7,7-8), og Gud tok Israel opp i armene sine då det var som eit spedbarn:<sup>134</sup> “Då Israel var ung, fekk eg han kjær, frå Egypt kalla eg son min” (Hos 11,1). I NT er verbet ἐναγκαλίζομαι berre brukt to gongar.<sup>135</sup> Begge gongane er i samband med disippelundervisning i Markus, med partisippforma ἐναγκαλισάμενος og med barn som objekt. Litt tidlegare i evangeliet står det at Jesus la armen om barnet og sa: ὃς ἂν ἔν τῶν τοιούτων παιδίων δέξεται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται· (Den som tek imot eit slikt lite barn i mitt namn, tek imot meg) (Mark 9,37). I Mark 10,16 tek Jesus barna inn til seg, like etter å ha tala om å “ta imot Guds rike slik som eit lite barn” (Mark 10,15). Begge stader er Jesu handling med på å understreka orda hans, og derfor kan det seiast at “Jesus’ final action was as significant as his words.”<sup>136</sup>

Handlinga i Mark 10,16 utgjer samstundes ei avsluttande ramme for avsnittet. Det som i vers 16 starta med at småborn vart borne til Jesus ἵνα αὐτῶν ἄψηται (for at han skulle røra ved dei), vert i vers 16 avslutta med at Jesus tek barna inn til seg, velsignar og legg hendene på dei. Markus er åleine om å tala eksplisitt om velsigning i denne samanhengen. Det gjer han gjennom bruk av verbet κατευλόγω (å velsigna) i imperfektum (κατευλόγει), omkransa av parstippformene ἐναγκαλισάμενος og τιθεῖς. Rinde meiner dette er med på å synleggjera at velsigninga er hovudhandlinga.<sup>137</sup> Dersom det stemmer at velsigninga er det mest sentrale, er det merkverdig at verken Matteus eller Lukas nemner at det skjer ei velsigning.<sup>138</sup> Dette kan tyda på at Jesu tale om Guds rike, og at han let småborna koma til seg, heller må seiast å vera det mest sentrale. Samstundes er det tydeleg at Jesu døme med å ta imot barna og velsigna dei, er ei handling til etterfølging for dei vaksne. Jesus viser at barna har del i den religiøse fellesskapan.<sup>139</sup> Velsigninga skjer fullstendig utan eigeninnsats frå barna, og grunngevinga er at “Guds rike høyrer slike til.”<sup>140</sup>

Vi har tidlegare vore inne på Mark 10,15 sin plass i dette avsnittet, og dersom vi med Bultmann tenkjer at dette verset er sekundært, vert den originale einskapen versa 13.14 og 16.

---

<sup>134</sup> Gundry, “Children in the Gospel of Mark”, 171.

<sup>135</sup> Kohlenberger III, Goodrick, og Swanson, *The Exhaustive Concordance to the Greek New Testament*, 314.

<sup>136</sup> Lane, *The Gospel According to Mark*, 361.

<sup>137</sup> Rinde, *Jesus velsigner barna*, 30.

<sup>138</sup> Det blir også misvisande å gje overskrifta “Jesus velsignar dei små borna” til desse avsnitta, slik tilfellet er i alle tre evangelia i *Bibelen: Den heilage skrifta. Dei kanoniske skriftene i Det gamle og Det nye testamentet* ([Oslo]: Norsk Bibel, 1988, nynorsk utg., 1994).

<sup>139</sup> Kvalbein, *Jesus og de fattige*, 353.

<sup>140</sup> Rinde, *Jesus velsigner barna*, 54.

Denne ideelle konstruksjonen kan då ha sitt grunnlag i den jødiske velsigninga av barna.<sup>141</sup> For i Talmud<sup>142</sup> finn vi at det i Jerusalem var vanleg at søner og døtrer vart tekne med til synagoga og oppmuntra til å halda lova (Soferim 13,5).<sup>143</sup> På slutten av den store forsoningsdagen vart enkelte barn ført til dei skriftlærde for å bli velsigna. Det står at guten ved 13-årsalderen vart “presented to every elder to bless him and pray for him that he may be worthy to study the Torah and engage in good deeds” (Soferim 13,5).<sup>144</sup> Jeremias meiner at både ønsket om å koma med barna til Jesus, og Jesu respons på dette i Mark 10,13-16, må forståast på bakgrunn av denne jødiske teksten.<sup>145</sup>

Orda frå Soferim peikar på eit vis i retning av innviing til teneste. Dette gjer det naturleg å trekkja fram Hjalmar Evander. Han forstod Jesu handspålegging i Mark 10,16 som ei innviing til eit liv som kristen, nærmast som ein dåp utan vatn.<sup>146</sup> “Den, på vilken Jesus en gång lagt sina välsignande händer, behövde ingen annan invigning, intet annat dop.”<sup>147</sup> Å leggja hendene (τὰς χεῖρας) på nokon er i Septuaginta brukt i rituell samanheng. Elaser (Num 27,23) og Moses (Deut 34,9) legg hendene på Josva, medan foreldre velsignar barn ved handspålegging (Gen 48,14-18).<sup>148</sup> I Markus er handspålegging først og fremst forbunde med Jesu mektige gjerningar og læking,<sup>149</sup> medan det i NT generelt som oftast er brukt i samband med bøn for sjuke (Mark 16,18; Apg 28,8), innviing til teneste (Apg 6,6) og dåp.<sup>150</sup> I Apg 19,5f står det om at Paulus døyper i Efesos og καὶ ἐπιθέντος αὐτοῖς τοῦ Παύλου [τὰς] χεῖρας ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ’ αὐτούς (då Paulus la hendene på dei, kom Den heilage ande over dei) (Apg 19,6).<sup>151</sup> Her ser vi at dåpen, handspålegginga og meddelinga av Anden står i nær samanheng.

Richardson er klar på at handspålegging høyrer dåpsritualet til, og meiner derfor at handspålegginga i Mark 10,16 blir ei påminning om dåpen til dei første kristne som høyrde

---

<sup>141</sup> Bultmann, *The history of the synoptic tradition*, 32.

<sup>142</sup> Abraham Cohen, red., *The minor tractates of the Talmud* (Bind 1. London: Soncino Press, 1965).

<sup>143</sup> Cohen, red., *The minor tractates of the Talmud*, 302.

<sup>144</sup> Ibid.

<sup>145</sup> Jeremias, *Infant baptism in the first four centuries*, 49.

<sup>146</sup> Hjalmar Evander, *Det kristna dopet: Dess uppkomst och betydelse. Några synpunkter till ledning för diskussionen vid prästmötet i Lund den 20, 21 och 22 september 1938* (Lund: Håkan Ohlssons Boktryckeri, 1938), 177.

<sup>147</sup> Ibid.

<sup>148</sup> Luz, *Matthew 8-20: A commentary*, 504.

<sup>149</sup> Dunn, *Jesus remembered*, 690. Sjå Mark 5,23; 6,2,5; 7,32; 8,23 og jf. bruken av ἄπτω (å røra) i punkt 3.2.1.

<sup>150</sup> Aasgaard, red., *Det nye testamentet: Studieutgave*, 1357.

<sup>151</sup> Merk også at Peter og Johannes i Apg 8,14-18 legg hendene på samaritanarane som får Den heilage ande.

denne historia.<sup>152</sup> I følgje Richardson har Markus forventa at teksten vart brukt i opplæring av dåpskandidatar, og den intensjonen meiner han den tidlege kristne kyrkja har plukka opp ved frå tidleg tid å lesa avsnittet som eit dåpsavsnitt.<sup>153</sup> Ved å tala om forståinga av teksten i samband med dåp, er vi over på eit spørsmål som vi så langt i tolkinga ikkje har hatt særleg fokus på og som vil bli sett nærare på i kapittel 6.

### 3.3 Samanfating

Denne tolkinga av Mark 10,13-16 med parallellar har vist at Jesus let barna koma til seg “for Guds rike høyrer slike til” (Mark 10,14). I ein kontekst prega av Jesu disippelundervisning der disiplane er opptekne av å vera størst, trekkjer Jesus fram dei minste som døme på kva det vil seia å vera ein disippel. Barna synest å vera disiplar, ikkje berre døme på disiplar. For når Jesus inviterer barna til å koma til seg, kan det sjåast i samanheng med kallet til å vera disippel, slik disiplane først vart kalla til å koma til Jesus for så å følgja etter han. At Jesus inviterer barna til seg, viser at det ikkje er spesielle kvalitetar som gjev del i Guds rike. Barna representerer den rette haldninga til Gud, samstundes som den rette haldninga til barna er mottaking, ikkje bortvising eller hindring.

Vi har sett på skilnader mellom evangelia, der Lukas ved bruken av βρέφος understrekar tydelegare at det er snakk om avhengige spedbarn, slik han ofte elles framhevar dei sosialt marginaliserte. Markus er den av evangelistane som oftast nemner Jesu kjensler og den einaste som nemner Jesu harme i møte med disiplane si bortvising. Tekstavsnittet som starta med at barna blir borne til Jesus med eit ønske om at han skulle røra ved dei, vert avslutta nettopp ved Jesu handling som understrekar orda hans.

---

<sup>152</sup> Alan Richardson, *An introduction to the theology of the New Testament* (London: SCM Press, 1958), 361.

<sup>153</sup> Richardson, *An introduction to the theology of the New Testament*, 361.

## 4 Hindra-spørsmålet i NT

### 4.1 Bruken av κωλύω i Bibelen

Vi har både i presentasjonen av Cullmann<sup>154</sup> og i samband med konteksten i evangelia<sup>155</sup> vore inne på bruken av verbet κωλύω (å hindra). Før vi kan seia noko om meir om dette ordets rolle i samband med dåpen, skal vi sjå på korleis ordet er brukt og forstått i ulike bibelske tekstar.

Ved å gå tilbake til GT ser vi at κωλύω i Septuaginta er brukt som omsetjing av fem ulike hebraiske ord. Oftast erstattar det verba כּלּוּא (nif'al: å halda tilbake) (t.d. Esek 31,15) og מנע (qal: å halda tilbake) (t.d. 1 Sam 25,26), men også שׁוּב (hif'il: å føra tilbake) (Jes 28,6), עצר (qal: å dempa) (Job 12,15) og מוּשׁ (hif'il: å fjerna) (Mika 2,4) vert omset med κωλύω.<sup>156</sup> κωλύω blir i Septuaginta ofte brukt for å uttrykka at ein person skal haldast tilbake frå nokon (jf. Gen 23,6), men kan også referera til forholdet til Gud.<sup>157</sup>

I NT er κωλύω brukt 23 gongar, medan det liknande διακωλύω berre er brukt av døyparen Johannes som vil hindra Jesus i å bli døypt av han.<sup>158</sup> κωλύω blir i NT i hovudsak fortsått som å “unngå at noko skjer” eller “å halda noko tilbake”.<sup>159</sup> Ved å sjå på korleis verbet κωλύω vert omsett<sup>160</sup> ser vi at det i dei aller fleste tilfella er ein variant av verbet å hindra som er brukt. Berre to gongar er det omsett med “forbyd” (Luk 23,2; 1 Tim 4,3), medan det ved eitt tilfelle står “nekt” (Luk 6,29).

Dei ti gongane κωλύω er nytta i evangelia er det med to unntak knytt til Jesus og disiplane.<sup>161</sup> Det er ein viktig skilnad mellom dei gongane disiplane brukar κωλύω og når Jesus gjer det. Medan disiplane fortel at dei ville hindra (Mark 9,38/Luk 9,49), brukar Jesus alltid κωλύω saman med nektinga μή. Som regel kjem oppmodinga frå Jesus om ikkje å hindra

---

<sup>154</sup> Jf. punkt 2.3.

<sup>155</sup> Jf. punkt 3.1.

<sup>156</sup> Jack P. Lewis, “Mark 10:14, Koluein, and Baptizein”, *RQ* 21.3 (1978): 129-134, 131. Jf. C. H. Peisker, “Hinder, Prevent, Forbid”, *NIDNTT* 2:220-223, 222.

<sup>157</sup> Peisker, “Hinder, Prevent, Forbid”, *NIDNTT* 2:222.

<sup>158</sup> Kohlenberger III, Goodrick, og Swanson, *The Exhaustive Concordance to the Greek New Testament*, 201, 558-559. Den samansette διακωλύω i Matt 3,14 forsterkar meininga av verbet, sjå S. Légasse, “κωλύω”, *EDNT* 2:332-333.

<sup>159</sup> Bauer, Danker, og Arndt, *A Greek-English lexicon*, 580.

<sup>160</sup> Bibelselskapet si omsetjing frå 2005, sjå t.d. Aasgaard, red., *Det nye testamentet: Studieutgave*.

<sup>161</sup> Også i Luk 11,52 er κωλύω brukt av Jesus, men då i ve-ord over dei skriftlærde og farisearane som har hindra “dei som ville gå inn”. I Luk 23,2 er det folket som ved bruk av κωλύω skuldar Jesus for at han “forbyd oss å gje keisaren skatt”.

som eit resultat nettopp av at disiplane vil hindra. Dette gjeld både i forhold til mektige gjerningar gjort i Jesu namn (Mark 9,39/Luk 9,50), og i møte med småborna som vart borne til Jesus (Mark 10,14/Matt 19,14/Luk 18,16). μή før κωλύω er også brukt i Slettepreika, der Jesus talar om å elska fiendane (Luk 6,29).<sup>162</sup>

Det er slåande at kvar gong Jesus brukar κωλύω er det med negativt forteikn gjennom nektinga μή, noko som aldri er tilfellet elles i evangelia der andre brukar κωλύω. Dei to gongane nektinga μή er knytt til verbet κωλύω elles i NT, er situasjonen derimot ein annan. I Apg 10,47 er det Peter som med spørjeordet μήτι forventar eit avvisande svar på spørsmålet om noko kan hindra heidningane dåpsvatnet, medan Paulus i si rettleiing om gudstenesta oppmodar korintarane til ikkje å hindra nokon å tala i tunger (1 Kor 14,39). Sams for begge desse tilfella er at det handlar om at Guds gjerning ikkje skal hindrast. Det leiar oss over til den teologiske forståinga av ordet.

## 4.2 Teologisk forståing av κωλύω

Verken i GT eller i NT har κωλύω i seg sjølv ei særskild teologisk tyding.<sup>163</sup> Sjølv om ordet ikkje er teologisk lada, er det i NT brukt slik at det er på sin plass å trekkja det fram i ein teologisk samanheng. I NT er objektet for κωλύω som oftast menneske, slik tilfellet er med barna i Mark 10,14/Matt 19,14/Luk 18,16. Elles står det om offiseren som vil hindra soldatane i å drepa Paulus (Apg 27,43), og sjølv seier Paulus at han har vorte hindra frå å koma til Roma (Rom 1,13) og frå å tala til heidningane (1 Tess 2,16).<sup>164</sup> Konsekvensen av dei to siste tekstane er at verknaden av evangeliet vert hindra.<sup>165</sup>

Ein annan tekst med κωλύω er Apg 16,6 der det står at κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος λαλήσαι τὸν λόγον ἐν τῇ Ἀσίᾳ (Den heilage ande hindra dei i å forkynna Ordet i Asia). Det kan synast merkeleg at Den heilage ande hindra evangeliets framgang på denne andre misjonsreise til Paulus, men orda må forståast i lys av rekkjefølgja Anden skal leia verksemda i. Når vegen til Asia vart hindra, var det ikkje for å hindra evangeliet, men for å

---

<sup>162</sup> I Luk 6,20 startar Slettepreika med at Jesus “feste auga på disiplane sine”, medan Jesus i Luk 6,27 innleiar orda om elska fiendane, med å venda seg “til dykk som høyrer på meg”. Dette betyr at både disiplane og andre framømte er mottakarar av desse Jesu ord.

<sup>163</sup> Légasse, “κωλύω”, *EDNT* 2:332-333.

<sup>164</sup> Peisker, *NIDNTT* 2: 222.

<sup>165</sup> *Ibid.*

leia evangeliet i ei anna retning.<sup>166</sup> Evangeliet skulle vestover til Makedonia, “for vi skjøna at Gud hadde kalla oss til å forkynna evangeliet der” (Apg 16,10). Dette kan sjåast i samanheng med innleiinga i Apg og løftet om at Anden skal gje kraft til å “vera mine vitne i Jerusalem og heile Judea, i Samaria og heilt til endane av verda” (Apg 1,8). Anden hindrar ikkje evangeliet, men leier det dit det skal. Går vi til andre enden av Apg viser det seg at forteljninga om evangeliets framgang munnar ut med følgjande oppsummering om Paulus: κηρύσσων τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκων τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάσης παρρησίας ἀκωλύτως. (Med stort frimod og utan hindring forkynnte han Guds rike og lærde om Herren Jesus Kristus) (Apg 28,31). Med adverbet ἀκωλύτως (utan hindring) vert punktum for Apostelgjerningane sett ved å gjera det klart at evangeliet ikkje skal hindrast.

På bakgrunn av dette blir det tydeleg at disiplane si bortvising i Mark 10,13 ikkje er på sin plass. I lys av at κωλύω i eit heilskapleg NT-perspektiv handlar om å hindra evangeliet, vert det klart at å hindra barna inneber å hindra evangeliet. For når Jesus inviterer barna og talar om at τῶν τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (Mark 10,14) er det eit uttrykk for at verken forkynninga eller verknaden av evangeliet skal hindrast. Hadde disiplane sitt ønske blitt ståande utan å bli sagt imot, ville småborna vore hindra evangeliet. Men Jesus vil ikkje hindra, han opnar tvert imot opp.

Légasse deler bruken av κωλύω i NT inn i tre ulike samanhengar.<sup>167</sup> Den første er i relasjon til nådegåvene. Disiplane vil i Mark 9,38-39/Luk 9,49-50 hindra ein som driv ut vonde ånder i Jesu namn,<sup>168</sup> men Jesus seier μὴ κωλύετε αὐτόν. Den andre er i samanheng med dåpen (Apg 8,36; 10,47; 11,17), men Légasse legg til at “κωλύω is not used in a sense specific enough to demonstrate its use in a baptismal formula.”<sup>169</sup> Dermed vert dei sakramentale bindingane til κωλύω utan tilstrekkeleg grunnlag. Den tredje og viktigaste teologiske samanhengen, er når κωλύω viser til menneskeleg motstand mot Guds frelsesplan. Døyparen Johannes vil hindra Jesus frå å bli døypt (Matt 3,14), ein situasjon som minner om disiplane sin motstand mot å la barna koma til Jesus i Mark 10,14 par. Dette samsvarar med at κωλύω i fleire tekstar er brukt i samband med noko som hindrar Guds gode gjerning og evangeliets framgang.

---

<sup>166</sup> Eit anna tilfelle frå det same avsnittet er at dei var freista fara til Bitynia, “men Jesu Ande gav dei ikkje lov” (Apg 16,7).

<sup>167</sup> Légasse, *EDNT* 2:333.

<sup>168</sup> Sjå også Num 11,27f i Septuaginta der Josva ber Moses forby (κώλυσον) Eldad og Medad å tala profetisk.

<sup>169</sup> Légasse, *EDNT* 2:333.

### 4.3 κωλύω og βαπτίζω i Apg

Dei NT-tekstane med tettast band mellom κωλύω og βαπτίζω (å døypa) er å finna i Apg. Først er det den etiopiske hoffmannen som etter å ha høyrte Filip forkynna evangeliet om Jesus, ser vatn og spør: τί κωλύει με βαπτισθῆναι; (Kva er til hinder for at eg blir døypt?) (Apg 8,36). Etter dette følgjer i den norske omsetjinga Filip sine ord: “Trur du av heile ditt hjarte, så kan det gjerast,” og hoffmannen svarar: “Eg trur at Jesus Kristus er Guds Son” (Apg 8,37).<sup>170</sup> I den nyaste greske utgåva er ikkje vers 37 teken med, og det tekstkritiske apparatet gjer det klart at dette er eit seinare tillegg, då det har få sterke vitne.<sup>171</sup> I eit formkritisk perspektiv er det likevel verdt å sjå nærare på dette verset fordi det seier noko om den tidlege tolkinga av denne episoden. Vers 37 minner om spørsmål som seinare har blitt knytt til dåpen i liturgiske tekstar, og eit døme kan nemnast frå *Den apostoliske tradisjonen*.<sup>172</sup> Der står det at døyparen skal spørja om dåpskandidaten trur på Gud Fader, Kristus Jesus, Guds Son og Den heilage Ande, og dåpskandidaten skal tre gongar svara: “Eg trur” (21,18-30). Når yngre tekstvitne etter hoffmannens spørsmål τί κωλύει με βαπτισθῆναι; har noko liknande i Apg 8,37, kan det vera eit uttrykk for korleis teksten har blitt fortsått og brukt i den tidlege kristne kyrkja. På spørsmål om noko var til hinder, var vedkjenninga til Jesus Kristus som Guds son avgjerande.

Seinare er det Peter som talar hos Kornelius og merkar ὅτι καὶ ἐπὶ τὰ ἔθνη ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκκέχυται (at Den heilage andens gåve var aust ut over heidningane òg) (Apg 10,45). Peter stiller så eit retorisk spørsmål til dei truande av jødisk ætt som var komne dit saman med han: μήτι τὸ ὕδωρ δύναται κωλῦσαι τις τοῦ μὴ βαπτισθῆναι τούτους, οἵτινες τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔλαβον ὡς καὶ ἡμεῖς; (Desse har fått Den heilage ande slik som vi. Kan då nokon nekta dei vatnet og hindra at dei blir døypte? (Apg 10,47). Svaret er klart. Ingen kan hindra dei dåpen. Når Peter er tilbake i Jerusalem og fortel om opplevinga i Cæsarea spør han: ἐγὼ τίς ἤμην δυνατὸς κωλῦσαι τὸν θεόν; (kven er då eg, at eg skulle hindra Gud?) (Apg 11,17). Peter gjer det klart at å halda dåpen tilbake for desse uomskorne heidningane, vil vera å hindra Gud (Apg 11,17).<sup>173</sup>

Ein skilnad mellom desse hendingane i Apg er at det i 8,36 er den etiopiske hoffmannen som spør Filip om noko kan hindra han sjølv dåpen, medan Peter undrast om

<sup>170</sup> Bibelselskapet si omsetjing frå 2005, sjå t.d. Aasgaard, red., *Det nye testamentet: Studieutgave*. Denne utgåva har med ein kommentar om at vers 37 manglar i dei eldste handskriftene.

<sup>171</sup> Sjå oversikten over tekstvitne til dette verset i Nestle et. al., *Novum Testamentum Graece*.

<sup>172</sup> Hippolytos, *Den apostoliska traditionen* (Overs. Anders Ekenberg. Uppsala: Katolske Bokförlaget, 1994), 55-56. Meir om dette skriftet i punkt 5.1 i samband med gjennomgangen av tidlege kristne tekstar.

<sup>173</sup> Ferguson, *Baptism in the early Church*, 177.



noko kan hindra heidningane vatnet (10,47) og om han sjølv kan hindra Gud (11,17). Sams er at spørsmålet om noko er til hinder for dåpen kjem opp, før det endar med at Filip ἐβάπτισεν αὐτόν (døypte hoffmannen) (8,38), medan Peter i møte med heidningane προσέταξεν δὲ αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ βαπτισθῆναι (baud at dei skulle døypast i Jesu Kristi namn) (10,48). Truleg kjem Peter med denne oppmodinga til dåp fordi dei truande av jødisk ætt, undra seg storleg (10,45) og kan ha vore i tvil om heidningane var “kvalifisert” for dåp. I motsetning til den jødekristne praksis svarar Peter nektande på spørsmålet om det faktum at dåpskandidaten var uomskåren skulle vera eit hinder for dåpen.<sup>174</sup> For Peter synest ikkje det er naturleg å halda tilbake dåpen, som var teiknet på tilhøyret med dei truande.<sup>175</sup> ἐγὼ τίς ἤμην δυνατὸς κωλύσαι τὸν θεόν; (Apg 11,17). Kven er Peter til å hindra det som er til det beste for heidningane?

Dette viser at det har skjedd ei utvikling hos Peter. Han var blant disiplane som prøvde hindra ein som dreiv ut vonde ånder i Jesu namn (Mark 9,38-39) og ville hindra barna i å koma til Jesus (Mark 10,13-16). Han protesterte då Jesus tala om sin død og si oppstode (Mark 8,31-33), men har etter Jesus oppstode, mottakinga av Anden på pinsedagen (Apg 2,1ff), og ved å erfare at “Den heilage andens gåve var aust ut over heidningane òg” (Apg 10,46), skjøna noko viktig. Peter som var oppteken av å følgja lova og halda seg unna det ureine (Apg 10,14), har blitt vist av Gud at han “ikkje skal kalla noko menneske vanheilagt eller ureint” (Apg 10,28; jf. Rom 2,11). Samstundes som Peter skjøna at Gud har opna veg for heidningane, skjøna han at han ikkje kan hindra Gud.<sup>176</sup>

#### 4.4 Samanfating

Der κωλύω er brukt av Jesus, er det alltid med nektinga μὴ framfor, ofte som ein korreks til disiplane som vil hindra. Ofte i NT er det Guds gode gjerning og evangeliets framgang som vert hindra. I møte med heidningane skjøna Peter at han ikkje kan hindra Gud. Han har gått gjennom ei utvikling, og det er tydeleg at Gud har openbart noko for han. Med Mark 10,13-16 i tankane kan vi undrast korleis Peter etter den grensesprengjande forvandlinga ville tenkt dersom ein liknande situasjon der barn vart borne fram, dukka opp igjen. Kan det tenkast at Jesu ord μὴ κωλύετε αὐτά ville ha fått Peter til å skjøna at han ikkje kunne hindra dei, slik han

<sup>174</sup> Cullmann, *Baptism in the New Testament*, 76. Jf. Peter sin tale på apostelmøtet i Jerusalem i Apg 15,7ff.

<sup>175</sup> Ben Witherington III, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998), 360.

<sup>176</sup> Dette samsvarar med erfaringa døyparen Johannes gjorde då han ville hindra (διεκώλυεν) Jesus å bli døypt av han. Men Johannes kunne ikkje hindra han og gjorde som Jesus sa (Matt 3,13ff).

ikkje kunne hindra heidningane dåpen? Kva så med dåp av barn? Kan noko eller nokon hindra at dei vert døypte? Vi let spørsmålet liggja til kapittel 6 der κωλύω-spørsmålet og dåpspotensialet i Mark 10,13-16 blir teke opp igjen. Først skal vi retta blikket mot eit utval av andre tidlege kristne tekstar og sjå korleis κωλύω og evangelieteksten om Jesus og barna der er nytta i samband med dåpen.

## 5 Dåp i tidlege kristne tekstar

Når vi no skal sjå på andre tidlege kristne tekstar, vert det ikkje høve til å trekkja fram alle dåpstekstar og heller ikkje alle tekstar som talar om dåp av barn. Utvalet vil i hovudsak vera konsentrert om tekstar som gjer bruk av anten evangelietekstane Mark 10,13-16/Matt 19,13-16/Luk 18,15-17 eller κωλύω i samband med dåp. Derfor vil Tertullian og Kyprian stå sentralt i dette kapittelet, samt at vi skal sjå på tekstar frå dei Pseudo-Klementinske *Homilies* og *Recognitiones* og dei *Apostoliske konstitusjonar*. Forutan dette vil det innleiingsvis bli gjeve eit riss av andre tekstar som på ulikt vis vitnar om dåpen i tidleg kristen tid.

### 5.1 Eit utval aktuelle tekstar

Allereie rundt år 150 gjer Justin Martyr (ca. 100-165) det klart i *Første Apologi* 15,6 at han kjenner nokre vaksne menn og kvinner som οἱ ἐκ παίδων ἐμαθητεύθησαν τῷ χριστῷ<sup>177</sup> (har vore disiplar av Kristus frå barndomen av). Dette har blitt forstått slik at dei vart døypte i ung alder. Ferguson meiner derimot at dette ikkje seier noko om tidspunkt for dåp, men at barn av kristne foreldre kan gå inn under denne kategorien uavhengig av dåp.<sup>178</sup> I *Dialogen med Tryfo* 39,2 brukar Justin Martyr også verbet μαθητεύω (å gjera til disippel), i samanheng med εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ<sup>179</sup> (til Kristi namn). Dette kan sjåast i samanheng med Matt 28,19 der μαθητεύω heilt klart er forbunde med dåp. Liknande finn vi hos Polykarp av Smyrna som rundt år 166/167 i *Martyrium* 9,3 fortel: “I 86 år har jeg tjent ham og han har intet vondt gjort meg.”<sup>180</sup> Sjølv om dåpen ikkje er nemnt, kan den heller ikkje utelukkast i denne samanhengen.

Frå Gallia rundt år 180 kjem Ireneus (ca. 130-200) med eit indirekte vitne om dåp av spedbarn. I *Adversus haereses*<sup>181</sup> (Mot kjettere) II 22,4 står det om forbindinga mellom Jesus og alle menneskelivets fasar. Molland forstår dette som at alle alderstrinn får del i dåpen, også *infantes* (spedbarna).<sup>182</sup> Den oppfatninga delar Jeremias, medan Aland meiner det ikkje er tale

---

<sup>177</sup> Justin Martyr sitert etter Denis Minns og Paul Parvis, red., *Justin, Philosopher and Martyr: Apologies* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 114.

<sup>178</sup> Ferguson, *Baptism in the early Church*, 363.

<sup>179</sup> Miroslav Marcovich, red., *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone* (PTS 47; Berlin: de Gruyter, 1997), 134.

<sup>180</sup> I omsetjing av Hanssen, “Om barnedåpens historiske opprinnelse”, 10.

<sup>181</sup> Latinsk tekst med tysk omsetjing og kommentarar av Norbert Brox, *Irenäus von Lyon: Adversus haereses II*. (FC 8.2; Freiburg: Herder, 1993), 184-185.

<sup>182</sup> Molland, “Barnedåpens opprinnelse og alder”, 7. Merk at Molland her viser til *Adv. Haer.* II 33,2, men det riktige er *Adv. Haer.* II 22,4.

om dåp i denne samanhengen.<sup>183</sup> Ireneus brukar uttrykket “renascuntur in Deum,”<sup>184</sup> og dette er verdt å merka seg sidan “fødd på ny” mest truleg er ein teknisk term for dåpen.<sup>185</sup> Samla sett kan dette tyda på at barnedåp fann stad allereie på slutten av 100-talet.<sup>186</sup>

Vidare har vi *Den apostoliske tradisjonen* som er vanskeleg både å fastsetta tid og forfatterskap for. På slutten av 300-talet vart biskop Hippolyt sitt namn sett i samheng med denne kyrkjeordenen.<sup>187</sup> Enkelte delar kan vera så tidlege som frå rundt år 150,<sup>188</sup> andre så seine som frå midten av det fjerde hundreåret, men mesteparten av materialet blir rekna for å vera frå 200-talet tilhøyrande to eller tre forfattarar. Ein teori er at *Den apostoliske tradisjonen* kan ha sitt opphav i det “hippolytiske” samfunnet i Roma, for seinare å ha blitt både utvida og endra.<sup>189</sup> Når *Den apostoliske tradisjonen* kjem med oppmodinga “døyp først barna” (21,5),<sup>190</sup> er det eit klart vitne om at barn vart døypte. Vidare i desse liturgiske forskriftene går det fram at dei som sjølv kan snakka for seg gjer det, medan foreldre eller slektningar talar på vegne av dei som ikkje kan svara sjølv (21,6). Deretter vert det pålagt dåp av menn og kvinner (21,7). Det er ingen diskusjon om barna kan ta imot dåpen, og praksisen synest å vera at barn vart døypte saman med familien.<sup>191</sup>

Origenes (185-254) må også nemnast, for han gjer det ved fleire høve klart at barnedåp etter år 233 var vanleg kyrkjeleg praksis i Cæsarea. Samstundes prøver han å gje ei teologisk grunngeving for dette ved å visa til GT-tekstar om at alle menneske er syndige eller ureine.<sup>192</sup> I *Homiliae in Luc.* 14 (til Luk 2,22), *Homiliae i Lev.* 8.3.5 (til Lev 12,2) og *Commentarii in Rom.* 5.9.11 tek han opp spørsmålet om korleis barna kan bli rettferdiggjort dersom dei ikkje hadde synda.<sup>193</sup>

---

<sup>183</sup> Hanssen, “Om barnedåpens historiske opprinnelse”, 11.

<sup>184</sup> Brox, red., *Irenäus von Lyon: Adversus haereses II*, 184.

<sup>185</sup> Jf. Joh 3,3-5.

<sup>186</sup> Bakke, *When Children became people*, 240. Også Justin Martyr talar om dåpen som ein ny fødsel i *Første Apologi* (61,1-3), sjå Justin Martyr, *Første Apologi* (Overs. Jostein Garcia De Presno, forord Oskar Skarsaune. Oslo: Solum, 2004), 100.

<sup>187</sup> Ferguson, *Baptism in the early Church*, 325-328.

<sup>188</sup> Karl Olav Sandnes, “Innledning” i *Når jeg så skal ut i verden: Barn og tro i tidlig kristendom* (red. K. O. Sandnes, O. Skarsaune, og R. Aasgaard; Trondheim: Tapir, 2009), 9-14, 11.

<sup>189</sup> Ferguson, *Baptism in the early Church*, 325-328. For meir om dette sjå Allen Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the third century: Communities in tension before the emergence of a monarch-bishop* (Leiden: E.J. Brill, 1995), 184-203, 458-475.

<sup>190</sup> Denne og dei følgjande referansane til *Den apostoliske tradisjon* er henta frå Hippolytos, *Den apostoliska traditionen*, 54.

<sup>191</sup> Bakke, *When Children became people*, 235.

<sup>192</sup> Jf. t.d. Job 14,4.

<sup>193</sup> Bakke, *When Children became people*, 236.

Går vi til Egypt på 300-talet finn i nokre seine *Spuria* tileigna Atanasius eit spørsmål om kva som skjer med spedbarn som døyr. I svaret er Matt 19,14 sitert før det vert det slått fast at døypte spedbarn av truande kjem inn i Guds rike (PG 28.670-672).<sup>194</sup> Ferguson viser også til eit anna verk som brukar denne teksten i samband med dåp av barn. Det er *Book of the Promises and Predictions of God*,<sup>195</sup> som er tileigna Quodvultdeus, diakon og seinare biskop i Kartago på 400-talet.<sup>196</sup> Her vert Matt 19,14 sitert i samband med barnedåp: “(L)ittle children also, when consecrated by his [Christ’s] baptism, are buried with him in death so that the body of sin may be destroyed” (2.5.8).<sup>197</sup> Desse tilfella syner at denne evangelieteksten utan vidare forklaring har blir brukt i samband med dåp av små barn.

Jeremias viser til eit anna seint vitne som blir rekna å vera frå om lag same tid.<sup>198</sup> Det er den syriske versjonen av legenda om Irene, der hindra er brukt i samband med dåp. I denne legenda oppmodar Irene foreldra sine, kongen og dronninga, til å bli døypte og få del i bryllaupet med den himmelske kongen. Ho får følgjande tilbakemelding: “And what may prevent it, O beloved daughter?”<sup>199</sup> Dette viser at kongeparet ved bruk av å hindra slår fast at vegen deira til dåpen var open. Det kan igjen indikera at ei slik klargjering ved bruk av hindra var vanleg.

I gjennomgangen av kristen innviing i ulike område og til ulike tider har Paul F. Bradshaw<sup>200</sup> funne eit stort liturgisk mangfald. Han konkluderer med at ein verken kan snakka om eit standardisert eller normativt mønster for dåpspraksis i den tidlege kristne kyrkja. Det er for mange variasjonar til at ein samla oversikt kan bli gjeven, og rituala kan heller ikkje seiast å vera anten austlege eller vestlege.<sup>201</sup> Dette mangfaldet skal vi no i det følgjande sjå meir av.

---

<sup>194</sup> Ferguson, *Baptism in the early Church*, 459.

<sup>195</sup> For latinsk tekst med fransk omsetjing av dette verket sjå René Braun, red., *Livre des promesses et des prédictions de Dieu* (I-II. Sources chrétiennes 101-102; Paris: Editions du Cerf, 1964).

<sup>196</sup> Ferguson, *Baptism in the early Church*, 771, 774.

<sup>197</sup> *Book of the Promises and Predictions of God* sitert etter Ferguson, *Baptism in the early Church*, 774.

<sup>198</sup> Jeremias, *Infant baptism in the first four centuries*, 53-54.

<sup>199</sup> *Select Narratives of Holy Women from the Syro-Antiochene or Sinai Palimpsest* (SS 10; London: C. J. Clay & Sons, 1900), 131.

<sup>200</sup> Paul F. Bradshaw, *The search for the origins of Christian worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy* (London: SPCK, 1992), 161-184.

<sup>201</sup> Bradshaw, *The search for the origins of Christian worship*, 183.

## 5.2 Tertullian

Quintus Septimius Florens Tertullianus, betre kjent som Tertullian, vart fødd i Kartago rundt år 160.<sup>202</sup> Han er ein sentral kyrkjefader som går systematisk til verks og tidleg gjev ei samla framstilling om dåpen. I denne samanhengen er han verd å stogga ved fordi han er den første som i kristen litteratur gjer bruk av evangelieteksten om Jesus og barna i samband med spørsmålet om dåp av barn.<sup>203</sup> Det skjer i Tertullian sitt skrift *De Baptismo (Om dåpen)*.<sup>204</sup> Dette skriftet er tredelt, der kapittel 1-9 er eit forsvar av dåpen med forklaringar av ulike deler ved ritualet. Deretter følgjer i kapittel 10-16 ein gjennomgang av ei rekkje aktuelle spørsmål knytt til dåpen, medan Tertullian i kapittel 17-20 kjem med praktiske retningslinjer for utføringa av dåpen.<sup>205</sup>

Frå denne siste delen er det vi skal retta merksemda mot 18,5 der det står: “ait quidem dominus, Nolite illos prohibere ad me venire.”<sup>206</sup> Det er interessant å sjå at det latinske ordet *quidem* kan ha ein innrømmande tyding,<sup>207</sup> ettersom Tertullian sin skepsis til desse Jesu ord då kjem tydelegare fram enn i ei omsetjing som: “It is true our Lord says, *Forbid them not to come to me.*”<sup>208</sup> For sjølv om Tertullian uttrykkjer støtte til Jesu ord og siterer eit utdrag frå Matt 19,14, skal det leggjast til at han ikkje støttar dåp av små barn på grunnlag av Matt 19,14. Like etter å ha sitert dette verset legg Tertullian til at barna må få koma når dei veks opp og kan læra kva det vil seia å koma til dåpen. Den polemikken er i denne samanhengen interessant, ikkje først og fremst fordi Tertullian er ein sjeldan motstandar av barnedåp, men fordi han ved sin motstand gjer det klart at barnedåp vart praktisert. Samstundes ser vi at Matt 19,14 med det latinske verbet *prohibere*, som er ei omsetjing av κωλύω, vert brukt som grunngeving. Hovudargumentet for dåp av barn i Nord-Afrika på Tertullian si tid ser dermed

---

<sup>202</sup> Ernest Evans, red., *Tertullian's Homily on Baptism* (London: SPCK, 1964), ix.

<sup>203</sup> Jeremias, *Infant baptism in the first four centuries*, 50.

<sup>204</sup> Den latinske teksten med engelsk omsetjing, innleiing, noter og kommentarar av Ernest Evans, red., *Tertullian's Homily on Baptism*. Eit utval av denne engelske omsetjinga av er å finna i E. C. Whitaker, og Maxwell E. Johnsen, *Documents of the Baptismal Liturgy* (Third edition. London: SPCK, 2003), 8-11.

<sup>205</sup> Evans, red., *Tertullian's Homily on Baptism*, xii.

<sup>206</sup> Tertullian sitert etter Evans, red., *Tertullian's Homily on Baptism*, 38.

<sup>207</sup> J. Johanssen, M. Nygaard, og E. Schreiner, *Latinsk ordbok* (Tredje rev. Henning Mørland; Oslo: Cappelen, 1965), 522.

<sup>208</sup> Evans, red., *Tertullian's Homily on Baptism*, 39.

ut til å vera basert på Matt 19,14.<sup>209</sup> Jeremias forstår det så sterkt som at desse Jesu ord rundt år 200 vart forstått som eit pålegg om å døypa barn.<sup>210</sup>

Ut frå Tertullian sin tekst verkar det som om dåp av barn var ganske vanleg, og det er ein slik praksis Tertullian argumenterer mot. Hunt forstår det slik at Tertullian sine ord om å koma til Jesus inneber ein aktiv respons som legg til grunn at ein er gamal nok til å kunna kjenna Kristus personleg. Derfor kan barna koma når dei er i stand til å forstå og sjølv kan søkja etter frelsa.<sup>211</sup> For viss dåpens primære funksjon er å reinsa frå synd og små barn er uskuldige, synest Tertullian det er ulogisk å døypa dei små barna. Det er ein naturleg slutning av ein føresetnad.<sup>212</sup> Derfor vert hovudspørsmålet i *Om dåpen* 18 om enkelte grupper menneske er i ein situasjon eller fase av livet som gjer det ”ulønsamt” for dei å ta imot dåpen. Tankegangen til Tertullian er at det er betre å venta, for barna har endå ikkje synda:<sup>213</sup> “quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum?”<sup>214</sup> (“Why should innocent infancy come with haste to the remission of sins?”)<sup>215</sup>

Teologien om kva dåpen inneber, høyrer saman med Tertullian sitt syn på om dåp av barn er å tilråda. For oppmodinga hans om å venta med dåpen er tufta på forståinga om at ein tidleg dåp kan verta ei byrde, fordi ein seinare vil møte mange freistingar som er vanskeleg å stå imot. Dette gjaldt særleg seksuell synd.<sup>216</sup> Til dette skriv Tertullian at “*dersom folk virkelig forstod dåpens forpliktelse, ville de frykte dåpens mottakelse mer enn dens utsettelse*” (*Om dåpen* 18,6).<sup>217</sup> Det handla om å unngå å skitna til den kvite rettferdsdrakta ein vart ikledd ved dåpen. Skarsaune forstår Tertullian på bakgrunn av at dåpen vart sett på som eit brot med dei heidenske syndene avgudsdyrking, mord og hor.<sup>218</sup> Med tanke på det siste, vil ungdomstida fram til giftarmål vera den “farlegaste” tida. I sine tidlegaste år var derfor barna

---

<sup>209</sup> J.P.T. Hunt, “Colossians 2:11-12: The Circumcision/baptism analogy, and infant baptism” i *TB* 41.2 (1990): 227-244, 228.

<sup>210</sup> Jeremias, *Infant baptism in the first four centuries*, 50.

<sup>211</sup> Hunt, “Colossians 2:11-12”, 229.

<sup>212</sup> Bakke, *When Children became people*, 233.

<sup>213</sup> *Ibid.*, 231.

<sup>214</sup> Tertullian sitert etter Evans, red., *Tertullian’s Homily on Baptism*, 38.

<sup>215</sup> Evans, red., *Tertullian’s Homily on Baptism*, 39. Tertullian kjem ikkje med ein generell kritikk av barnedåpen, men er usamd på eit bestemt punkt. Han aksepterte nauddåp av små barn, og det er heller ingen ting som tyder på at Tertullian meinte at barnedåp var ugyldig, slik at ein ny dåp seinare var naudsynt, sjå Bakke, *When Children became people*, 231-234.

<sup>216</sup> Bakke, *When Children became people*, 231.

<sup>217</sup> I omsetjing av Oskar Skarsaune, “Organisert trosopplæring for barn og unge” i *Når jeg så skal ut i verden: Barn og tro i tidlig kristendom* (red. K. O. Sandnes, O. Skarsaune, og R. Aasgaard; Trondheim: Tapir, 2009), 167-204, 178. For latin tekst med engelsk omsetjing sjå Evans, red., *Tertullian’s Homily on Baptism*, 38-41.

<sup>218</sup> Skarsaune, “Organisert trosopplæring”, 179.

seksuelt “uskuldige” ved ikkje å vera utsett for slike freistingar. Det betyr ikkje at barna er fødd uskyldige, for Tertullian var ein klar talsmann nettopp for at barna er fødd syndige. Derimot rettar åtvaringa i teksten seg mot seksuelle handlingssynder.<sup>219</sup> På bakgrunn av dei store forplikingane som følgde med, er det dermed mogleg å forstå Tertullian sin skepsis mot barnedåp.<sup>220</sup> Derfor skulle dåpen berre bli gjeven til dei som var klar for å ta på alvor ansvaret som følgde med dåpen og leva etter det. I den samanheng kan det nemnast at ordninga med fadrar som gav løfte på vegne av barna, viser at kyrkja berre døypte barn dersom det var tilstrekkeleg garanti for at dei ville få opplæring i trua.<sup>221</sup>

Vi har sett at Tertullian sin bruk av Jesu ord om ikkje å hindra barna i å koma til han viser at dei som utførte barnedåp på den tid fann grunnlag for barnedåpen i denne teksten. Eit viktig poeng er at sjølv om Tertullian er skeptisk til dåp av barn, så har han ikkje motsagt samanhengen mellom Matt 19,14 og dåpen.<sup>222</sup> Samstundes vil Tertullian hindra små barn dåpen, fordi han meinte det var til det beste for dei å bli døypt først på eit seinare tidspunkt. Dersom Wright forstår Tertullian rett bør dåpen derfor berre gjevast til dei som sjølv ønskjer det og som samstundes har full kjennskap til det som følgjer med.<sup>223</sup> Cullmann stiller seg uforståande til Tertullian sin tankegang om å utsetja dåpen til barna har fått større kjennskap til innhaldet, for Bibelen seier ikkje noko om at kunnskapen skulle utgjera det som eigentleg skjer i dåpen. Det som skjer i dåpen handlar mellom anna om å bli døypt til å vera ein kropp (1 Kor 12,13) og bli kledd i Kristus (Gal 3,27).<sup>224</sup>

Det er heilt klart ut frå det vi har sett, at Tertullian må ha kjent til ein barnedåpspraksis med grunngeving i Matt 19,14, men kor vanleg og etablert denne praksisen var, er det motstridande oppfatningar om. At Tertullian ikkje treng å seia noko om fadrane si rolle og funksjon, meiner Bakke kan tyda på at han reknar dette som kjent for lesaren. Det vil igjen bety at eit dåpsritual for små barn på denne tid har vore etablert og kjent.<sup>225</sup> Dette samsvarar med Evans som tydeleg synest Tertullian protesterer mot ein skikk som allereie var godt kjent.<sup>226</sup> Samstundes gjer Bakke det klart at det ikkje finst tidlegare kjelder enn Tertullian som

---

<sup>219</sup> Ibid., 179n.33.

<sup>220</sup> Ibid., 179.

<sup>221</sup> Ferguson, *Baptism in the early Church*, 364.

<sup>222</sup> Cullmann, *Baptism in the New Testament*, 76-77.

<sup>223</sup> David. F. Wright, “How Controversial Was the Development of Infant Baptism in the Early Church” i *Church, Word and Spirit: Historical and Theological Essays in Honor of Geoffrey W. Bromiley* (red. James E. Bradley, og Richard A. Muller; Grand Rapids: Eerdmans, 1987) 45-63, 51.

<sup>224</sup> Cullmann, *Baptism in the New Testament*, 31.

<sup>225</sup> Bakke, *When Children became people*, 233.

<sup>226</sup> Evans, red., *Tertullians’ Homily on Baptism*, 104.



seier at ein burde utsetta dåpen på grunn av faren for å synda seinare.<sup>227</sup> Det kan tyda på at barnedåpspraksisen er yngre, og at Tertullian har starta ein diskusjon ut frå ein heilt ny praksis, slik Aland hevdar.<sup>228</sup> Ferguson er i ein mellomposisjon og meiner at Tertullian verken ville motsagt ein heilt ny praksis, eller ein praksis som var generelt akseptert.<sup>229</sup>

### 5.2.1 Utblikk

*Om dåpen* 18 gjev eit interessant innblikk i barnedåpen si stilling i Nord-Afrika rundt år 200. Barnedåpen er rotfesta i kyrkja sitt liv, og har si bibelske grunngeving i Jesu ord om ikkje å hindra dei små barna i å koma til han.<sup>230</sup> Tertullian sin polemikk mot barnedåpspraksisen og tankegangen hans om å utsetja dåpen, har etter kvart i stor grad blitt gjeldande praksis i det nordafrikanske kyrkjelivet.<sup>231</sup> Dette ser vi også ved å gjera eit sprang fram til kyrkjefaderen Augustin. Han vart fødd i år 354, og at mor hans utsette dåpen, viser at tankegangen til Tertullian hadde fått stort gjennomslag. Augustin vart først døypt av Ambrosius i Milano i 386,<sup>232</sup> og Augustin fortel sjølv i *Bekjennelser (Confessiones)* (1.11) at dåpen hans vart utsett fordi “de syndeflekkene en pådrog seg etter dåpens bad, ville føre større og farligere skyld med seg”.<sup>233</sup> Dette er heilt i tråd med tankegangen til Tertullian, sjølv om Augustin stiller seg spørjande til ei slik utsetjing av dåpen.

Eit anna interessant vitne er å finna hos hos Gregor Nazianz (ca. 329-389). Han prøver å få foreldre til å la barna bli døypte, noko han ikkje ville gjort dersom barnedåpspraksis hadde vore normal praksis.<sup>234</sup> Gregor Nazianz meiner at barna normalt bør vera rundt tre år gamle før dei vert døypte, sidan dei i den alderen i det minste kunne forstå noko av kva dåpen inneber.<sup>235</sup> Det viser til noko av den same tankegangen vi har sett hos Tertullian. Derimot har ikkje denne praksisen vore konsekvent, for rundt hundre år før Gregor Nazianz gjer Kyprian det klart at dåpen bør skje på eit svært tidleg stadium, til og med før den åttande dagen.

---

<sup>227</sup> Bakke, *When Children became people*, 233.

<sup>228</sup> Aland, *Did the early church baptize infants?*, 69.

<sup>229</sup> Ferguson, *Baptism in the early Church*, 366.

<sup>230</sup> Molland, “Barnedåpens opprinnelse og alder”, 6.

<sup>231</sup> Skarsaune, “Organisert trosopplæring”, 180.

<sup>232</sup> *Ibid.*, 182.

<sup>233</sup> Augustin, *Bekjennelser* (Bok I-X. Overs. Oddmund Hjelde, Oslo: Aschehoug, 1992), 13.

<sup>234</sup> Bakke, *When Children became people*, 242.

<sup>235</sup> Hunt, “Colossians 2:11-12”, 233. For meir om Gregor Nazianz og tankane hans om barn, synd og dåp, sjå Ferguson, *Baptism in the Early Church*, 595-596.

### 5.3 Kyprian

Kyprian, eller Thascius Caecilius Cyprianus, som var hans fulle namn, vart truleg fødd i Kartago heilt i starten av 200-talet. Han byrja tidleg å studera dei heilage skriftene og truleg også Tertullian sine verk, før han vart døypt rundt år 245-246. Kort tid etter omvendinga vart han ordinert til prest og seinare biskop i Kartago i 248/249. Kyprian spela dermed ei leiande rolle i det nord-afrikanske kyrkjelivet.<sup>236</sup>

Kyprian er den første teolog med klare teologiske grunnar for barnedåp. Vi skal sjå nærare på eit av breva hans, nummer 64,<sup>237</sup> som har stor verdi når det gjeld dåpens historie og spesielt barnedåpen.<sup>238</sup> Bakgrunnen er at Fidus har skrive eit brev<sup>239</sup> til Kyprian der eit av spørsmåla handlar om dåp av spedbarn før den åttande dagen.<sup>240</sup> Dette fører til at ei rekkje biskopar samlast til ein synode i Kartago,<sup>241</sup> noko som resulterer i at "*Cyprian and his other colleagues present at the Council, sixty-six in number, send greetings to their brother Fidus.*"<sup>242</sup> Dette svarbrevet til Fidus er truleg skrive våren 252.<sup>243</sup>

Vi skal sjå nærare på kva dette brevet har å seia i samband med spørsmålet om å hindra barn dåpen. Aller først må det seiast noko om tankegangen Fidus viser til og kva den inneber. Fidus trur at sidan omskjeringa skjedde på den åttande dagen, skulle barnedåpen skje på det same tidspunktet. Han forstår den gamle lova om omskjering (Gen 17,12; Lev 12,3) slik at dåpen dermed ikkje må skje før den åttande dagen.<sup>244</sup> Fidus kjem derfor ikkje med eit spørsmål om barnedåpen i seg sjølv, men undrast på om det gjev meining å gje dåpen til eit to eller tre dagar gamalt spedbarn.<sup>245</sup> Denne problemstillinga vert lagt fram for Kyprian mest truleg fordi Fidus hadde oppdaga ein analogi med omskjeringa som argument for barnedåp.<sup>246</sup>

---

<sup>236</sup> Michael Andrew Fahey, *Cyprian and the Bible: A Study in Third-Century Exegesis* (BGH 9; Tübingen: Mohr, 1971), 16-17.

<sup>237</sup> Det vil i det følgjande bli teke utgangspunkt i Kyprian sitt brev 64 ut frå den engelske omsetjinga som er å finna hos G. W Clarke, red. *The Letters of St. Cyprian of Cathage* (Letters 55-66. ACW 46.3; New York: Newman Press, 1986), 109-112. Når ei anna omsetjing vil bli trekt fram seinare, vert det òg tydeleggjort at dette brevet i enkelte samanhengar går under nemninga brev 58.

<sup>238</sup> Clarke, red., *The Letters of St. Cyprian of Cartage*, 303.

<sup>239</sup> Dette brevet er ikkje lenger bevart, jf. Aland, *Did the early church baptize infants?*, 46.

<sup>240</sup> Clarke, red., *The Letters of St. Cyprian of Cartage*, 25.

<sup>241</sup> Bakke, *When Children became people*, 234.

<sup>242</sup> Clarke, red., *The Letters of St. Cyprian of Cartage*, 109.

<sup>243</sup> *Ibid.*, 302. Det blir ikkje sådd tvil om det er Kyprian som har skrive brev 64, som saman med brev 57, 61, 67, 70 og 72 utgjer dei seks breva hans som står i samband med lokale konsil, sjå Fahey, *Cyprian and the Bible*, 17.

<sup>244</sup> Clarke, red., *The Letters of St. Cyprian of Cartage*, 302.

<sup>245</sup> Ferguson, *Baptism in the Early Church*, 372.

<sup>246</sup> Bakke, *When Children became people*, 227.

I brev 64,2 legg Kyprian fram konklusjonen frå synoden i Kartago, og det blir forventat at Fidus støttar seg til denne.<sup>247</sup> Ein samla synode avviser Fidus sin tanke, og meiner at barna skal døypast når dei er to eller tre dagar gamle. Sidan alle dei 66 biskopane avviste argumentet frå Fidus, er det tydeleg at den teologiske debatten på den tida ikkje var prega av nokon direkte samanheng mellom dåpen og omskjeringa.<sup>248</sup> Dersom det var tilfellet ville ikkje utfallet frå synoden vore så samla. Samstundes kan det bety at dåp av spedbarn var ein godt etablert praksis i Nord-Afrika på midten av det tredje hundreår. Hadde praksisen med barsedåp byrja berre 50 år tidlegare, ville det neppe ha vore så djupt innarbeidd som det synest å ha vore.<sup>249</sup>

Hunt meiner at grunnen til at Kyprian vil ha dåp “immediately at the dawn of their life”<sup>250</sup> heng saman med læra om arvesynda. Sidan spedbarna var berarar av arvesynda trengte dei reinsing, og dette vart prioritert framfor å følgja analogien mellom omskjeringa og barsedåpen.<sup>251</sup> I motsetning til Tertullian meinte Kyprian at menneskenaturens lyst til å synda var grunn for døypa å barn, og Kyprian såg dermed ein samanheng mellom syndstilgjeving og dåp.<sup>252</sup> Poengteringa av dåp på den andre eller tredje dagen etter fødselen, kan også henga saman med at dåpen skulle overgå det den stod i analogi til. Her er det snakk om ein typologi, og dermed skulle det nye, dåpen, overgå det gamle, omskjeringa.<sup>253</sup> Kyprian uttrykkjer dette ved å tala omtala omskjeringa som “a prefiguring given in prophecy which has been brought to reality and fulfillment with the coming of Christ” (64,4).<sup>254</sup> Sidan dåpen var fullendinga av omskjeringa som skjedde på den åttande dagen, burde dåpen skje på eit endå tidlegare tidspunkt.

Kyprian kjem i skriftene sine ikkje med noko sitat frå Mark 10,13-16 eller parallelltekstane,<sup>255</sup> og av dei 23 stadene i NT der  $\kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\omega$  er brukt, siterer Kyprian berre Apg

---

<sup>247</sup> Clarke, red., *The Letters of St. Cyprian of Cartage*, 26.

<sup>248</sup> Ferguson, *Baptism in the Early Church*, 370-372. Samstundes kan samanhengen mellom barsedåpen og omskjeringa på den åttande dagen ha gjort barsedåpen til noko sjølvstøtt, sjå Bengt Sundkler, *Huru gammalt är barn dopets sakrament?* (Uppsala: J. A. Lindblads Förlag, 1933), 63.

<sup>249</sup> Bakke, *When Children became people*, 234.

<sup>250</sup> Hunt, “Colossians 2:11-12”, 231.

<sup>251</sup> Ibid.

<sup>252</sup> Ferguson, *Baptism in the Early Church*, 358, 365. Kyprian tenkjer at alle tidlegare synder er tilgjevne i dåpen, sjå Clarke, red., *The Letters of St. Cyprian of Cartage*, 313.

<sup>253</sup> Jf. eit anna døme på typologi i Rom 5,12ff der Adam er  $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$  (eit bilete) på han som skulle koma (Rom 5,12), men Kristus er annleis og større enn sitt gamaltestamentlege  $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$ .

<sup>254</sup> Kyprian sitert etter Clarke, red., *The Letters of St. Cyprian of Cartage*, 111.

<sup>255</sup> Fahey, *Cyprian and the Bible*, 17.

8,36 og har ein allusjon på Apg 10,47.<sup>256</sup> Likevel brukar Kyprian hindra påfallande mange gongar. Dette blir særleg tydeleg i ei anna omsetjing av dette brevet frå Kyprian,<sup>257</sup> der det engelske verbet *to hinder* stadig er brukt. La oss sjå på nokre utdrag: “For which reason we think that no one is to be *hindered* from obtaining grace by that law which was already ordained, and that spiritual circumcision ought not to be *hindered* by carnal circumcision” (LVIII.5).<sup>258</sup> Vidare står det: “But if anything could *hinder* men from obtaining grace, their more heinous sins might rather *hinder* those who are mature and grown up and older” (LVIII.5).<sup>259</sup> Ytterlegare to gongar er ei form av hindra brukt: “nobody is *hindered* from baptism and from grace – how much rather ought we to shrink from *hindering* an infant, who, being lately born, has not sinned” (LVIII.5).<sup>260</sup>

Denne hyppige bruken av å hindra synest ikkje å vera tilfeldig, men heller eit resultat av at enkelte har blitt hindra dåpen av grunnar Kyprian ikkje meiner er tilstrekkelege. Det kan i så fall også vera eit vitne om at det har blitt spurt om noko hindrar før dåpen. Det Kyprian synest å villa få fram med denne gjentakande bruken av hindra, blir samanfatta i LVIII.6. Der blir det klart at “no one ought to be *hindered* from baptism and from the grace of God, who is merciful and kind and loving to all.”<sup>261</sup> Det leiar oss over til å sjå litt nærare på at Gud ikkje gjer forskjell på folk.

### 5.3.1 “Gud gjer ikkje forskjell på folk”

Like etter at Kyprian har sagt at omskjeringa ikkje hindrar den åndelege omskjeringa, følgjer eit sitat av Peter si openberring frå Gud om ikkje å kalla noko ureint (Apg 10,28). I Apg står dette i nær samanheng med den påfølgjande sjølvverkjenninga frå Peter: “No skjønar eg i sanning at Gud ikkje gjer forskjell på folk” (Apg 10,34).<sup>262</sup> Også Paulus talar fleire stader om at Gud ikkje gjer forskjell på folk (Rom 2,11; Gal 2,6; Ef 6,9), og Jakobs brev 2,1 gjer det

<sup>256</sup> Ibid., 685-695.

<sup>257</sup> A. Cleveland Coxe, red., *Fathers of the Third Century: Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian, appendix* (ANF 5; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1978), 353-354. Brevet som tidlegare er omtala som nummer 64, blir her rekna som nummer 58. Nemninga LVIII blir derfor i det følgjande brukt der det vert vist til denne utgåva redigert av Coxe, medan referansar til brev 64 framleis vil visa til teksten slik den er hos Clarke, red., *The Letters of St. Cyprian of Cartage*.

<sup>258</sup> Kyprian sitert etter Coxe, red., *Fathers of the Third Century*, 354. Mi utheving her og i det følgjande.

<sup>259</sup> Ibid.

<sup>260</sup> Ibid.

<sup>261</sup> Ibid.

<sup>262</sup> For meir om Peter si oppdaging, sjå punkt 4.3.

klart at ein ikkje kan tru på Jesus Kristus, og samtidig gjera forskjell på folk.<sup>263</sup> Dette kan sjåast i samanheng med Kyprian sine ord: “For just as God draws no distinction between persons, so neither does He between ages” (64,3).<sup>264</sup> Både eit spedbarn og ein vaksen er like framfor Gud, og sjølv om kroppane utviklar seg med alderen, er det for Kyprian ingen skilnad i forhold til Gud (64,3). Derfor kan heller ingen nektast nåden og dåpen, og i alle fall ikkje eit nyfødd spedbarn (64,5). Utan unntak meinte synoden i Kartago at det var feil å avvise noko menneske Guds nåde (64,2). For Skrifta gjer det klart at alle er like for Gud og derfor får akkurat same del i Guds gåve (64,3). Biskopane i Kartago si samla vurdering viser at ingen bør hindra dei nyfødde frå å kunna ta imot nåden.<sup>265</sup> Dermed konkluderer Aland, som vi har sett er skeptisk til barnedåpens tidlege opphav, med at “infant baptism at this time in Africa was not only a Church rule, but a Church requirement.”<sup>266</sup>

Vi har i denne gjennomgangen sett at Fidus i analogi med omskjeringa meinte dåp på den åttande dagen var passande, medan Kyprian ville overgå dåpen sitt τύπος (bilete) og døypa barna endå tidlegare. Det viser seg viktig for Kyprian å få fram at små barn ikkje er mindre verd for Gud, noko som vert grunngeve med at Gud i Skrifta ikkje gjer forskjell på folk. Derfor kan ikkje ein gong to-tre dagar gamle spedbarn hindrast dåpen. Slik ser vi at Kyprian argumenterer teologisk. Samstundes viser diskusjonen om tidspunkt for dåp av små barn at praksisen med barnedåp var innarbeidd som vanleg kyrkjeleg praksis på midten av 200-talet. Motstanden mot barnedåp og tankegangen om dei uskuldige barna, slik den vart lagt fram av Tertullian rundt år 200, er det hos Kyprian 50 år seinare ikkje lenger spor av.<sup>267</sup>

#### 5.4 Pseudo-Klementinske tekstar

Vi har i presentasjonen av Einar Molland sett at den Pseudo-Klementinske litteraturen brukar hindra-omgrepet i samband med dåp på ein måte som er merkverdig sett i lys av Oscar Cullmann sin κωλύω-tese.<sup>268</sup> I denne gjennomgangen av dåp i tidlege kristne kjelder, vil vi sjå nærare på korleis desse tilfella i dei Pseudo-Klementinske *Homilies* og *Recognitiones* er med på å kasta lys over κωλύω-bruken i samband med dåp. Først skal det seiast at medan dei

---

<sup>263</sup> Clarke, red., *The Letters of St. Cyprian of Cartage*, 309.

<sup>264</sup> Kyprian sitert etter Clarke, red., *The Letters of St. Cyprian of Cartage*, 111.

<sup>265</sup> Aland, *Did the early church baptize infants?*, 46-47.

<sup>266</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>267</sup> Ferguson, *Baptism in the Early Church*, 371.

<sup>268</sup> Sjå punkt 2.4 for Molland sine dåpsrelaterte κωλύω-oppdagingar i den Pseudo-Klementinske litteraturen, samt punkt 2.3.1 for presentasjon av Cullmann sin tese knytt til bruken av κωλύω.

Pseudo-Klementinske *Homilies* følgjer reisene austover og møtet med Peter, er *Recognitiones* ei samling som vart omsett frå gresk til latin av Rufinus på 300-talet.<sup>269</sup> Mesteparten av materialet i dei Pseudo-Klementinske *Homilies* og *Recognitiones* blir rekna å vera frå eit grunddokument frå første halvdel av det tredje hundreår.<sup>270</sup> Det betyr at spørsmålet “kva hindrar meg frå å bli døypt i dag?” (Rec. VII,36/Hom XIII,5),<sup>271</sup> kan sporast tilbake til tidleg på 200-talet. Kanskje er dette med på å visa at κωλύω på denne tid var blitt ein velkjent term brukt i samband med å avgjera om dåpskandidaten var skikka? Er det derfor Mattidia brukar κωλύω når ho lurar på om ho kan bli døypt?

På bakgrunn av at det i dei Pseudo-Klementinske skriftene finst mange trekk som reflekterer eit tidleg stadium i den kyrkjelege utviklinga,<sup>272</sup> kan ein slik samanheng ikkje avvisast. Vi skal likevel vakta oss vel for å trekkja for raske slutningar ut frå desse tilfella, særleg sidan dei er sjeldne i andre tidlege kristne kjelder. Samstundes synest det som om noko ligg bak denne bruken av κωλύω, for det ville vore meir naturleg å spørja om å bli døypt utan å bruka ordet hindra, til dømes med eit spørsmål som ”kan eg bli døypt?”

Mattidia sin bruk av κωλύω er heller ikkje det einaste tilfellet, for seinare, i Rec. VII,36 er det Akvilas som spør: “What, then, hinders her being baptized?”<sup>273</sup> Til dette er den engelske versjonen av den latinske omsetjinga noko annleis, for i Hom. XIII,11 står det at Akvilas seier: “There is nothing, therefore, to prevent her being baptized.”<sup>274</sup> Rec. VII,36 har spørsmålsforma “kva hindrar”, medan Hom XIII,11 har utsegna “ingenting hindrar”. Slik viser det seg at begge momenta som det blir hevda høyrde med som teknisk term i samband med dåpen, er med i dei ulike omsetjingane av den same teksten. Spørsmålet til Akvilas i Rec. VII,36 minner om det den etiopiske hoffmannen stilte (Apg 8,36). Det må også sjåast i samanheng med Peter sitt retoriske spørsmål i Apg 10,47. Truleg ligg det bak spørsmålet til Akvilas i Rec. VII,36 ei oppfatning om at “ingenting hindrar”, slik det står i Hom. XIII,11.

Når vi veit at dei Pseudo-Klementinske skriftene reflekterer den tidlege kyrkjelege utviklinga er det i ramma av denne oppgåva interessant å sjå korleis κωλύω er brukt i samband med dåpen. Tilfella vi har sett på er utvilsamt med å forsterka oppfatninga om κωλύω sin spesielle plass i samband med dåpen og gjev sårt tiltrengt kjøt på beina til ein tynnsliten tese

---

<sup>269</sup> J. K. Elliott, *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 431.

<sup>270</sup> Ferguson, *Baptism in the early Church*, 248.

<sup>271</sup> Coxe, red., *Fathers of the Third and Fourth Centuries*, 163, 301.

<sup>272</sup> Molland, “A Lost Scrutiny”, 234.

<sup>273</sup> Coxe, red., *Fathers of the Third and Fourth Centuries*, 164.

<sup>274</sup> *Ibid.*, 302.

frå Cullmann. Om dette påskotet er nok å gje støtte til tesen, vil først visa seg etter ein samla vurdering i kapittel 6.

## 5.5 Apostoliske konstitusjonar

Dei *Apostoliske konstitusjonar* er ein kyrkjeorden som truleg var redigert i det vestelege Syria på slutten av det fjerde hundreåret.<sup>275</sup> Bok 6 som vi skal sjå nærare på, er basert på den tidlegare kyrkjeordenen *Didaskalia*, som inneheld pastorale formaningar.<sup>276</sup> Sjølv om dei *Apostoliske konstitusjonar* er eit seint vitne, er denne kyrkjeordenen på mange måtar interessant i ramma av denne oppgåva.

For det første åtvarar den mot å utsetja dåpen. I den samanhengen vert det i teksten vist til ein tankegang som dermed må ha vore vanleg. Den handla om eit ønske om å bli døypt på dødsleiet så ikkje dåpen skulle bli skitna til av synd (6.15,5-6).<sup>277</sup> Dette minner om Tertullian si grunngjeving for å utsetja dåpen. *Apostoliske konstitusjonar* meiner ei slik utsetjing vitnar om at ein er uvitande om Gud, og avviser tankegangen mellom anna ved å visa til Siraks bok 5,7a: “Nøl ikke med å vende om til Herren” og uvissa for morgondagen frå Ordtøka 3,28: οὐ γὰρ οἶδας τί τέξεται ἡ ἐπιούσα. Samstundes vert viktigheita av dåpen understreka ved at den som ikkje blir døypt av vatn og Ande ikkje kan koma inn i himmelriket<sup>278</sup> og at ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται (Den som trur og blir døypt, skal bli frelst) (Mark 16,16).

Det andre som er viktig å merka seg er oppmodinga om også å døypa τὰ νήπια, eit ord vi tidlegare har sett i tyding ligg nær τὰ βρέφη (spedbarna).<sup>279</sup> Dette blir tett følgd av oppmodinga til å læra barna opp til å halda seg til Gud (6.15,6), uttrykt gjennom ordparet παιδεία καὶ νοθεσία (oppseding og rettleiing).<sup>280</sup> Dette viser til Ef 6,4 der det står at fedrane skal gje barna “den oppseding og rettleiing som er etter Herrens vilje.” I denne samanhengen må også Matt 28,19f kunna trekkjast inn, då desse versa handlar om å døypa og læra dei til “å halda alt det som eg har bode dykk.” Dette samsvarar med at den bibelske basis for dåp saman med Kristi befaling i Matt 28,19 på denne tid nettopp var Joh 3,5 og Mark 16,16.<sup>281</sup>

---

<sup>275</sup> Ferguson, *Baptism in the early Church*, 564.

<sup>276</sup> Ibid., 436, 564.

<sup>277</sup> Dette og dei følgjande utdraga frå dei *Apostoliske konstitusjonar* er henta frå Marcel Metzger, red., *Les constitutions apostoliques II* (SC 329; Paris: Editions du Cerf, 1986), 345.

<sup>278</sup> Jf. Joh 3,3-5.

<sup>279</sup> For forståing av ulike greske ord for barn, sjå punkt 3.2.1.

<sup>280</sup> Metzger, red., *Les constitutions apostoliques II*, 345.

<sup>281</sup> Ferguson, *Baptism in the early Church*, 571.

Det tredje og mest interessante i denne sammenhengen er grunngevinga som vert lagt fram til støtte for dette påbodet: Αφετε γάρ, φησί, τὰ παιδία ἔρχεσθαι πρός με καὶ μὴ κωλύετε αὐτά (6.15,7).<sup>282</sup> Avsnittet som startar med ei åtvaring mot å utsetja dåpen, vert no avslutta med eit utdrag frå Luk 18,16 der Jesus kallar barna til seg og seier μὴ κωλύετε αὐτά. Barna skal ikkje hindrast, og dei *Apostoliske konstitusjonar* oppmodar til dåp ikkje berre av τὰ παιδία (småbarna), men også av τὰ νήπια. Det viser at også dei aller minste - spedbarna, dei umyndige små - skal døypast. Påpeikinga av at barna skal døypast kjem som kritikk mot den etablerte praksisen med å utsetta dåpen til slutten av livet.<sup>283</sup> I følgje Ferguson er dette første gong ei direkte oppmoding til dåp av barn er å finna i tidleg kristen litteratur.<sup>284</sup> Det skjer i ein tekst som forutan Tertullian sin *Om dåpen* 18,5, er den einaste som i tidleg kristen tid set Mark 10,13-16 i samband med barnedåpen.<sup>285</sup>

Gjennomgangen viser at dei *Apostoliske konstitusjonar* 6.15,5-7 samanfattar fleire sentrale moment vi tidlegare i oppgåva har vore inne på. Oppmodinga om å døypa τὰ νήπια (spedbarna), med grunngeving i Luk 18,16, saman med vektlegginga av å læra dei opp, gjer det naturleg å tenkja at Luk 18,16 har blitt forstått som Jesu disippelkall til barna. I ein samanheng der det blir åtvara mot å utsetja dåpen til dødsleiet, vert Jesu ord om ikkje å hindra barna løfta fram som eit argument for å døypa heilt i startfasen av livet.

## 5.6 Samanfating

På bakgrunn av Tertullian sin bruk av Matt 19,14 i *Om dåpen* 18 er det liten tvil om at denne evangelieteksten vart brukt som grunngeving for barnedåp og at ein slik praksis var etablert rundt år 200. Den teologiske grunngevinga er derimot vanskelegare å svara på. Spørsmålet om synd har lenge spela ei rolle i samband med dåpen, og grunnen til at Tertullian ville venta med dåpen var fordi ein tidleg dåp kunne verta ei byrde med tanke på seinare freistingar til å synda. Seinare åtvarar dei *Apostoliske konstitusjonar* sterkt mot å utsetja dåpen. Denne kyrkjeordenen kjem i staden med pålegg om å utføra dåp av dei minste barna, med grunngeving i Luk 18,16 og med bod om påfølgjande opplæring.

---

<sup>282</sup> *Apostoliske konstitusjonar* sitert etter Metzger, red. *Les constitutions apostoliques II*, 345.

<sup>283</sup> Karl Olav Sandnes, “...oppdragelse og rettledning som er etter Herrens vilje”: Trosformidling til barn og unge i den eldste kirke” i *Når jeg så skal ut i verden: Barn og tro i tidlig kristendom* (red. K. O. Sandnes, O. Skarsaune, og R. Aasgaard; Trondheim: Tapir, 2009), 113-142, 127.

<sup>284</sup> Ferguson, *Baptism in the early Church*, 568.

<sup>285</sup> *Ibid.*, 138n.19.



Ei teologisk grunngeving er den bibelske tanken om at Gud ikkje gjer forskjell på folk. Viktigare enn å følgja analogien med omskjeringa på den åttande dag, har dette i Kyprians brev 64 til Fidus blitt løfta fram som grunngeving for å døypa to-tre dagar gamle spedbarn. Når dei Pseudo-Klementinske *Homilies* og *Recognitiones* brukar κωλύω i spørsmål om noko hindrar dåpen på ein måte som synest inspirert av Apg-tekstar, kan dette peika i retning av ein mogleg fastlagt κωλύω-bruk i samband med dåpen. Derimot er det ingen tekstar som vitnar direkte om at dette har blitt spurt ved dåp av barn.

## 6 Dåpstekst, hermeneutisk potensiale og κωλύω-tese

### 6.1 Mark 10,13-16: Ein dåpstekst?

Vi har sett at teksten om Jesus og småborna i evangelia høyrer til i ein kontekst der Jesus underviser om kva det vil seia å vera ein disippel. I ramma av denne disippelundervisninga inviterer Jesus småborna til å koma til seg, slik han tidlegare kalla dei tolv til seg. At disippellivet og dåpen heng saman, er tydeleg i Matt 28,19: πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος (Gå difor og gjer alle folkeslag til disiplar! Døyp dei til namnet åt Faderen og Sonen og Den heilage ande). I desse Jesu ord er imperativsforma av verba μαθητεύω og βαπτίζω knytt saman slik at det å gjera til disiplar og døypa står i ein uløyseleg samanheng. Sett i lys av Matt 28,19 og på bakgrunn av at Jesus i Mark 10,13-16 inviterer barna til seg der konteksten er disippelundervisning, vert det naturleg å sjå om Mark 10,13-16 er ein dåpstekst.

Ferguson stiller seg derimot kritisk til at Mark 10,13-16 med parallellar kan kallast barnedåpstekstar ettersom ingen av dei synoptiske evangelia presenterer denne teksten i ein dåpssamanheng.<sup>286</sup> På bakgrunn av parallellteksten i Matt 19,13-15 gjer også Luz det klart at teksten ikkje legg grunnlaget for barnedåp, men han er samstundes klar på at teksten i seinare tid har blir brukt som grunngeving for barnedåp.<sup>287</sup> Også Aland er avvisande til ein slik samanheng med dåpen, medan Cullmann og Jeremias, som vi har vore inne på, forstår teksten som grunnlag for barnedåp.<sup>288</sup> Jeremias er likevel klar på at forteljinga i seg sjølv ikkje har noko med dåp å gjera. Han meiner òg at forteljingane høyrer til i ein dobbel historisk kontekst.<sup>289</sup> Så når Lukas endrar Markus sin bruk av παιδίον til βρέφος,<sup>290</sup> er det for Jeremias ikkje noko som har vakse fram av forteljinga i seg sjølv, men eit resultat av denne perikopen sin "Sitz im Leben".<sup>291</sup> Ettersom kyrkja allereie praktiserte spedbarnsdåp, hadde Lukas dette i tankane då han brukte τὰ βρέφη og ikkje παιδία i første del av avsnittet om Jesus og barna.<sup>292</sup> Heller ikkje Jeremias sin motdebattant, Aland, har vanskeleg for å sjå at evangelieteksten har

<sup>286</sup> Ferguson, *Baptism in the early Church*, 138.

<sup>287</sup> Luz meiner samstundes det er sannsynleg at NT ikkje støttar barnedåpspraksis. Luz, *Matthew 8-20: A commentary*, 506-507.

<sup>288</sup> Gundry, "Children in the Gospel of Mark", 154n.41.

<sup>289</sup> Jeremias, *Infant baptism in the first four centuries*, 49, jf. punkt 2.2.1. Også Cullmann deler oppfatninga at teksten i seg sjølv ikkje handlar om dåp, jf. punkt 2.3.

<sup>290</sup> Jf. punkt 3.2.1.

<sup>291</sup> Til forståinga av "Sitz im Leben" sjå punkt 1.3.2.

<sup>292</sup> Jeremias, *Infant baptism in the first four centuries*, 54.

blitt brukt som argument av dei som praktiserte barnedåp: “Now it is certainly true that this *pericope* must have been viewed as authorizing the baptism of children and/or infants by those who practised infant baptism.”<sup>293</sup>

Går vi til Molland, viser det seg at han tolkar Mark 10,13-16 i lys av lækingsforteljingane i evangelia. Molland meiner det inneber at Jesus i møte med småborna gjev velsigning i ei sakramental handling: “Og for dem som gjenfortalte beretningen om Jesus og de små barn, var denne akt prototypen for den handling som gjentok sig i Kirkens liv hver gang små barn blev døpt og fikk del i Kristi nåde.”<sup>294</sup> Med ei slik tolking vil forteljinga om Jesus og småborna allereie i den første kristne kyrkja ha vore ei motivering for barnedåp.<sup>295</sup> Her er det tydeleg korleis Molland går formkritisk til verks ved å fokusa på at den første kristne kyrkja har fortstått teksten som ein prototype på dåpen. Molland seier ikkje at Mark 10,13-16 er ein dåpstekst, men at den *har blitt* det gjennom tolking og bruk i den tidlege kristne kyrkja. Dermed er vi inne på det hermeneutiske aspektet ved.<sup>296</sup> Molland brukar vidare Cullmann sin tese om κωλύω som støtte for at tolkinga av korleis teksten har blitt brukt, er riktig. Molland nemner sjølv at den formkritiske gjennomgangen av teksten sin “Sitz im Leben” stadfestar at denne teksten “har vært brukt som, og også er, begrunnelsen av de små barns rett til å motta Kristi nåde i dåpen”.<sup>297</sup> Dermed ville alle som hadde vore med på ein dåp, skjøna innhaldet av Jesu ord “Lat småborna koma til meg og hindra dei ikkje!” (Mark 10,14).<sup>298</sup>

Samstundes er det klart at kristen dåp ikkje var vanleg så lenge Jesus var fysisk nærværande på jorda. Når evangelia brukar ord som til dømes βαπτίζω (å døypa) og βάπτισμα (dåp) er det i all hovudsak knytt til døyparen Johannes og verksemda hans.<sup>299</sup> Tre vers i Johannes-evangeliet<sup>300</sup> er dei einaste vitna som kan tyda på at Jesus døypte, men dette blir avvist like etter i Joh 4,2 der det står: “No var det ikkje Jesus sjølv som døypte, men disiplane hans.” Tertullian siterer i *Om dåpen* 11<sup>301</sup> dette verset i sin argumentasjon mot ei oppfatning

---

<sup>293</sup> Aland. *Did the early church baptize infants?*, 95.

<sup>294</sup> Molland, “Barnedåpens opprinnelse og alder”, 15.

<sup>295</sup> Ibid.

<sup>296</sup> Sjå punkt 6.2.

<sup>297</sup> Molland, “Barnedåpens opprinnelse og alder”, 16.

<sup>298</sup> Ibid.

<sup>299</sup> For fullstendig oversikt over bruken av desse orda i NT, sjå Kohlenberger III, Goodrick, og Swanson, *The Exhaustive Concordance to the Greek New Testament*, 138-139. Når Jesus i Mark 10,39 seier til disiplane at “den dåpen eg blir døypt med, skal de døypast med,” siktar han til martyrdøden.

<sup>300</sup> Joh 3,22.26; 4,1. Jf. Bauer, Danker, og Arndt, *A Greek-English lexicon*, 164-165.

<sup>301</sup> Latinsk tekst med engelsk omsetjing av Evans, red., *Tertullian’s Homily on Baptism*, 24-27.

om at dåpen ikkje var så viktig sidan Jesus ikkje døypte. I den samanhengen gjer Tertullian det klart at det er Jesu lidning og død som legg grunnlaget for dåpen. For som vi har sett er det først etter at Jesus har stått opp at han kjem med befallinga om dåp til disiplane (Matt 28,19). Det er også først etter oppstoda at det på pinsedagen står om kristen dåp i stor utstrekning (Apg 2,41).<sup>302</sup> Også i Rom 6,3ff er dåpen tydeleg forbunde med Jesu død og oppstode. Alt dette viser at det først var etter den avgjerande hendinga på krossen og oppstoda at den kristne dåpen fekk sitt innhald og vart praktisert.

At barna ikkje vart døypte i møte med Jesus, har derfor sine naturlege forklaringar. Heller ikkje etter Jesu oppstode gjev Det nye testamentet tydelege skildringar om dåp av barn. Likevel kan ikkje ein slik praksis av den grunn avvisast. Det heng saman med at historiske kjelder sjeldan seier noko om vanlege rutinar.<sup>303</sup> Sjølv om Det gamle testamentet gjev få skildringar av at åtte dagar gamle gutborn vart omskorne, er det liten tvil om at omskjeringa vart praktisert. Derfor må ikkje manglande skildringar om barnedåp i NT bety at ein slik praksis ikkje har funne stad. Barna som fekk eit fysisk møte med Jesus vart ikkje døypte, men Jesu ord og handling i Mark 10,13-16 inneber at han stadig ønskjer barna velkomne til seg. Derfor kan småborna etter Jesu oppstode på bakgrunn av denne hendinga koma til Jesus gjennom dåpen. Dermed er det klart at Mark 10,13-16 ikkje er ein dåpstekst, men at den samstundes synest å ha eit potensiale som gjer ein slik påstand ufullstendig.

## 6.2 Mark 10,13-16: Hermeneutisk potensiale?

Sjølv om Mark 10,13-16 ikkje er ein dåpstekst, har den frå tidleg tid blitt brukt som grunngeving for dåp av barn. Allereie første gongen denne evangelieteksten om Jesus og småborna vart brukt i den tidlege kristne litteraturen,<sup>304</sup> vart ein slik bruk av teksten kjent. Er det noko i teksten som forsvarar ei slik utvikling? Kan den seiast å ha eit hermeneutisk potensiale som gjer at den kan bli ein dåpstekst?

For å forklara kva som ligg i uttrykket hermeneutisk potensiale skal vi sjå nærare på nokre døme frå Bibelen. For også i Jesu egne ord viser det seg å vera ei utvikling gjennom evangelia. Då disiplane i Matt 10,5f vart sende ut, var det med beskjed om ikkje å gå til heidningane eller samaritanbyane, men berre til “dei bortkomne sauene i Israelsfolket”. Seinare, etter Jesu oppstode er bodet disiplane får heilt utan restriksjonar: “Gå ut og gjer alle

---

<sup>302</sup> I samband med Jesu dåp står det at “alt folket let seg no døypa” (Luk 3,21), men dette er før disiplane kom i følgje med Jesus, så evangelia vitnar ikkje om at dei tolv disiplane vart døypte.

<sup>303</sup> Sandnes, “Innledning”, 11.

<sup>304</sup> Dette var i Tertullian sitt skrift *Om dåpen* 18,5, jf. punkt 5.2.

folkeslag til disiplar” (Matt 28,19). Ei liknande utvikling finst hos Lukas, i ein annan utsendingstekst. Først seier Jesus: “Ta ikkje med pengepung, ikkje veske og ikkje skor” (Luk 10,4).<sup>305</sup> Seinare i avskilsorda sine tek Jesus opp igjen det han har sagt, men no vert disipline bedne om å vera budde med pengepung, veske og sverd (Luk 22,35f). Det har skjedd ei utvikling og situasjonen er annleis. Kan det tenkjast at slik Jesu instruksar inneheld ei utvikling, vil det også vera naturleg å tenkja ei utvikling i forståinga av teksten om Jesus og barna? Kan dette vera med på å byggja opp under tanken at Mark 10,13-16 i seg sjølv ikkje er ein barnedåpstekst, men at den har i seg eit grunnlag for å bli brukt som det etter Jesu oppstode? Vi skal la nokre fleire døme frå Bibelen vera med å kasta lys over det hermeneutiske.

I 1 Kor 10,1ff der Paulus talar om Israelfolket i ørkenen,<sup>306</sup> står det at πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διήλθον (alle gjekk gjennom havet). Det kollektive blir vektlagt ved bruk av πάντες, men verken kvinner eller barn er nemnt eksplisitt. Det historiske spørsmålet om barna var der er i seg sjølv ikkje avgjerande, men dersom barna var der og vart ekskludert, blir det med ein gong eit viktig teologisk spørsmål. Vart barna hindra når det igjen ved bruk av πάντες står at alle vart døypte til Moses? (1 Kor 10,2). Ved eit slikt spørsmål blir det teke eit steg vidare frå det historiske og over til det hermeneutiske potensialet til teksten. Det er klart at ei forståing som inneber at barna vart ståande igjen utan å gå gjennom havet, er problematisk. Det samsvarar også dårleg med at Paulus set teksten i samband med den kristne dåpen der alle vart døypte til Kristus.<sup>307</sup> For sjølv sagt var barna der, og sjølv sagt vart også dei døypte til Moses. Seinare i “det nye exodus” står det i samband med utferda frå eksilet at Herren skal føra folket heim, og som ein hyrding skal han bera dei ved barmen.<sup>308</sup> Heller ikkje her er barna nemnt eksplisitt, men det er ingen tvil om dei var der. Og på spørsmålet om dei var ekskludert, er det ikkje mogleg å koma med noko anna svar enn nei.

På bakgrunn av desse døma blir det endå tydelegare kvifor disipline sitt forsøk på å ekskludera barna, vekkjer harme hos Jesus. For barna som er der, skal også vera med. Slik viser det seg at det hermeneutiske potensialet allereie er å finna i Bibelen. Ei utvikling har skjedd, med tydelegast skilje ved inkarnasjonen og seinare ved Jesu oppstode. På denne bakgrunn kan vi sjå nærmare på om Mark 10,13-16 har eit hermeneutisk potensiale.

---

<sup>305</sup> Jf. Luk 9,3.

<sup>306</sup> Disse hendingane blir av i 1 kor 10,6 omtala som τύποι (åtvarande eksempel). Jf. omskjeringa som typologi på dåpen i punkt 5.3.

<sup>307</sup> Jf. Rom 6,3; Gal 3,27.

<sup>308</sup> Jf. Jes 40,11 og teksttolkinga av Mark 10,13-16 i punkt 3.2.1 der denne teksten er trekt inn.

Som vi har vore inne på ser Jeremias ein klar samanheng mellom Mark 10,15 og Joh 3,3-5 som tidleg vart ein viktig dåpstekst.<sup>309</sup> Dersom Jeremias har rett i at denne Johannes-teksten byggjer på Mark 10,15, kan det visa seg at forteljinga om Jesus og barna svært tidleg har blitt knytt til dåpen. Vil det seia at Mark 10,13-16 har eit hermeneutisk potensiale som kjem til syne allereie i det fjerde evangeliet? Det er klart at desse tekstane på mange måtar er ulike. Berre Markus talar om å ta i mot ὡς παιδίον (slik som eit lite barn) (Mark 10,14), medan Johannes er åleine om å nemna å bli fødd ἄνωθεν (på ny)<sup>310</sup> (Joh 3,3) og ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος (av vatn og Ande) (Joh 3,5). Likskapen med den nye fødselen i Johannes-evangeliet, minner også om Matteus sin versjon av desse Jesu ord i Matt 18,3, der det er tale om å venda om og bli som barn. Når det gjeld bruken av τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (Guds rike) kan forbindinga til Mark 10,14 derimot synast nærare. For ettersom τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ i Johannes-evangeliet berre er brukt i desse to versa<sup>311</sup> kan det tyda på at uttrykket er henta frå Jesus tale om Guds rike i Mark 10,14-15. Det vil i så fall innebera at teksten har eit dåpspotensiale som kjem til uttrykk i Johannes-evangeliet. Likevel er samanhengen mellom desse tekstane for laus til at ei slik utsegn kan leggjast for stor vekt på.

Når Molland i eit formkritisk perspektiv spør om ei forteljing har “en iboende tendens?”<sup>312</sup> blir det om lag som å spørja om den har eit hermeneutisk potensiale. Når det gjeld Mark 10,13-16, meiner Molland at dei som har fortalt denne episoden frå Jesu liv har hatt eit bestemst fokus. Vektlegginga har vore på at Jesus talte til rette dei som ville hindra dei små barna. Det er også eit moment at det etter det antikke menneskesyn var urimeleg å stengja barn ute frå den religiøse fellesskapen. Dette kan ha vore med og lagt forholda til rette for den kristne dåpspraksis.<sup>313</sup>

Ved å sjå på potensialet for å forstå Mark 10,13-16 som ein tekst om dåp av barn, er det også verdt å hugsa på kva situasjon den første kristne kyrkja var i. Sidan dette var ein misjonssituasjon, var barnedåpen på eit tidleg stadium uvanleg.<sup>314</sup> Unntaka kan ha vore οἰκός-tekstane der det står om vaksne som vart døypte med heile sitt hus.<sup>315</sup> Sjølv om barnedåpspraksis ikkje fann stad heilt med det første, meiner Cullmann det er klart at barn av

---

<sup>309</sup> Jeremias, *Infant baptism in the first four centuries*, 52, jf. punkt 2.2.2.

<sup>310</sup> Merk at ἄνωθεν også kan bety ovanfrå.

<sup>311</sup> Joh 3,3 og 3.5, sjå Kohlenberger III, Goodrick, og Swanson, *The Exhaustive Concordance to the Greek New Testament*, 141.

<sup>312</sup> Molland, “Barnedåpens opprinnelse og alder”, 14.

<sup>313</sup> *Ibid.*, 11-14.

<sup>314</sup> Cullmann, *Baptism in the New Testament*, 24.

<sup>315</sup> Sjølv t.d. Apg 16,15; 16,31-33; 1 Kor 1,16.

truande vart døypte innanfor nytestamentleg tid.<sup>316</sup> Det er også verdt å merka seg at det første sikre vitnet om at kristne foreldre let barna sine veksa opp utan å verta døypte, først er frå rundt år 329-330.<sup>317</sup>

Sundkler ser det som utenkjeleg at ein jødekrysten husfar ville kome på å stengja barna ute frå fellesskapen og nekta dei Guds kjærleik og nåde i dåpen.<sup>318</sup> Truleg var barn i den første kristne kyrkje også med på gudsteneste.<sup>319</sup> Vidare har Sundkler eit poeng når han seier at NT ikkje uttrykkeleg påbyr barnedåp, men at det endå mindre forbyr barnedåp.<sup>320</sup> Sidan det ikkje står noko om at barn ikkje bør døypast, og ettersom Jesus ikkje vil hindra barna å koma inn i Guds rike, er det meir nærliggjande å tenkja at dåpen er open også for små barn. Med eit hermeneutisk potensiale som har rot i teksten sjølv, gjev Mark 10,13-16 eit grunnlag for å støtta ein slik tankegang. Vi har tidlegare sett at Tertullian i *Om dåpen* 18,5<sup>321</sup> og kyrkjeordenen dei *Apostoliske konstitusjonar* 6.15,7<sup>322</sup> viser til at denne teksten har blitt brukt som grunngeving for dåp av barn. Dette er seinare, men viktige uttrykk for korleis det hermeneutiske potensialet i teksten har blitt forstått og brukt i den tidlege kristne kyrkja.

### 6.3 Vurdering av Cullmann sin κωλύω-tese

Oscar Cullmann sin tese om at κωλύω er brukt på ein bestemt måte i samband med dåpen har stått som utgangspunkt for fleire deler av denne oppgåva. Cullmann meiner gjennom eit formkritisk arbeid at bruken av κωλύω og διακωλύω reflekterer ekkoet av eit spørsmål som har blitt spurt rett før dåpshandlinga. Dåpskandidaten, døypar eller nokon andre i dåpsfølget spør om det er noko som hindrar dåpen. Vi skal no samla sett ved hjelp av ulike forskarar sjå om bruken av κωλύω er særleg knytt til dåpen og slik vurderer om Cullmann sin tese held mål.

Ei av innvendingane mot at κωλύω skal fungera som teknisk term i liturgisk samanheng er at verbet har så mange ulike objekt.<sup>323</sup> Vidare er det mogleg å støtta seg til tanken om at κωλύω er knytt til dåpen, utan å gå god for ein slik samanheng i Mark 10,13-16.

---

<sup>316</sup> Cullmann, *Baptism in the New Testament*, 24.

<sup>317</sup> Jeremias, *Infant baptism in the first four centuries*, 56, 89. Det er Gregor Nazianz sitt forsøk på å unngå ei slik utsetjing av dåpen som viser dette, jf. punkt 5.2.1.

<sup>318</sup> Sundkler, *Huru gammalt är barndopets sakrament?*, 42, 63.

<sup>319</sup> Luz, *Matthew 8-20: A commentary*, 506.

<sup>320</sup> Sundkler, *Huru gammalt är barndopets sakrament?*, 68.

<sup>321</sup> Jf. punkt 5.2.

<sup>322</sup> Jf. punkt 5.5.

<sup>323</sup> Bakke, *When Children became people*, 230. Jf. A.W. Argyle, "O. Cullmann's Theory Concerning κωλύειν" i *ET* 67.1 (1955): 17.

Bakke støttar seg til Aland og meiner  $\kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\omega$  i denne teksten er brukt nøytralt i ein historisk situasjon der disiplane forsøker å halda nokon tilbake frå Jesus.<sup>324</sup> Det er også ei vanleg innvending at ordet ikkje kan tilleggjast ein spesiell tyding, sidan det er brukt i mange andre samanhengar enn dåpen. I tillegg meiner Ferguson at  $\kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\omega$  i dåpstekstar, med unntak av Apg 8,36-38, kan ha ein naturleg plass utan å vera knytt til ein særskild rituell karakter. Han peikar vidare på at det er ulike personar som tek  $\kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\omega$ -ordet i sin munn, noko som samsvarar dårleg med at ordet skulle høyra til i eit fastlagt liturgisk ledd.<sup>325</sup>

Cullmann meiner  $\kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\omega$  er ein teknisk term som utgjorde ein del av dåpsliturgien i den tidlege kristne kyrkja. Det vert for Lewis<sup>326</sup> vanskeleg å støtta seg til sidan to tredeler av NT sine tekstar om dåp ikkje brukar  $\kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\omega$ . Lewis gjer det også klart at ingen ikkje-narrative allusjonar til dåpen brukar  $\kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\omega$ . Så når  $\kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\omega$  er sjeldan knytt til dåpen både i NT, Septuginta og apokryfane, i tillegg til klassisk hellenistisk litteratur og tidlege kristne tekstar, blir Cullmann sin tese for Lewis rein spekulasjon: “One can only conclude that Cullmann has not given us a secure connection between child blessing and infant baptism.”<sup>327</sup> Den konklusjonen får fram det usikre i Cullmann sin tese, og Lewis har rett i at ei slik forbinding er vanskeleg å slå fast med full tryggleik. Likevel blir det for enkelt å sjå vekk frå ein slik samanheng, sidan ein då overser dei tilfella som faktisk er der. For Cullmann sine funn viser ein samanheng mellom  $\kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\omega$  og dåpen, om enn ikkje sterk nok til at den skal leggjast alt for mykje tyngde i.

Etter nærare ettersyn meiner også Argyle at tesen ikkje er mogleg å følgja.<sup>328</sup> Dette fordi samanhengen og måten  $\kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\omega$  er brukt på varierer såpass mykje at det ikkje er forsvarleg å tala om ein fastlagt rituell karakter. Eit anna motargument er at verbet  $\kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\omega$  og uttrykk som  $\tau\acute{\iota} \kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\epsilon\iota$ ; (kva hindrar?) og  $\omicron\upsilon\delta\grave{\epsilon}\nu \kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\epsilon\iota$  (ingenting hindar) ofte blir brukt i klassisk gresk litteratur både hos Platon og Aristoteles.<sup>329</sup> Det meiner Argyle viser at ordet har ein naturleg plass utanfor det bibelske materiale, og dermed vert ein eksklusiv teknisk dåpsterm mindre sannsynleg.  $\kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\omega$  er nytta ein del i Septuaginta, til dømes i Job 12,15 og Esek 31,15 der vatnet er objektet for  $\kappa\omega\lambda\acute{\upsilon}\omega$ , slik det også er i Apg 10,47. Interessant er det å

---

<sup>324</sup> Bakke, *When Children became people*, 230. Jf. Aland, *Did the early church baptize infants?*, 96.

<sup>325</sup> Ferguson, *Baptism in the early Church*, 172.

<sup>326</sup> Lewis, “Mark 10:14, Koluein, and Baptizein”, 129-134.

<sup>327</sup> *Ibid.*, 134.

<sup>328</sup> Argyle, “O. Cullmann’s Theory”, 17.

<sup>329</sup> For vidare referanse til kvar desse uttrykka er brukt i klassisk gresk litteratur, sjå Argyle, “O. Cullmann’s Theory”, 17.



sjå at det i Jes 43,6 står μή κώλυε (hald dei ikkje att) i samanheng med at Herren seier til Israel: “Går du gjennom vatn, er eg med deg” (Jes 43,2). Samla sett får dette Argyle til å konkludera med at forklaringa på bruken av κωλύω i NT heller er å finna i klassisk gresk litteratur og særleg i Septuaginta, enn i ein dåpsformel.<sup>330</sup> Slik viser det seg at Lewis og Argyle på heilt ulikt grunnlag er avvisande til at κωλύω har ein plass i samanheng med dåpen. Medan Lewis meiner κωλύω-tilfella utanfor NT er få og dermed talar mot Cullmann sin tese, brukar Argyle nettopp slike funn til støtte for at verbet har ein naturleg samanheng som ikkje er knytt til dåpen.

Ein annan som avviser Cullmann sin tese er Friedrich Avemarie. Han meiner det ikkje finst noko bevis for at formelen τί κωλύει; høyrer dåpen til og poengterer at den einaste gongen ἐβάπτισεν (døypte) i aktiv form er brukt i Apg om kristen dåp, er i Apg 8,38.<sup>331</sup> Dette gjer at merksemda vert retta mot døyparen, slik det også er brukt om Johannes døyparen.<sup>332</sup> Til evangelieteksten om Jesus og barna synest Luz at κωλύω-tilknyttinga til dåpen er veldig svak. Han meiner forbindingane mellom teksten og liturgisk praksis heller er knytt til handspålegging og velsigning enn hindra og dåp.<sup>333</sup> Og sjølv om κωλύω er brukt tre gongar i samband med dåp i Apg,<sup>334</sup> meiner Luz det aldri er spørsmål om noko er til hinder for dåpen.<sup>335</sup> Den påstanden er vanskeleg å forstå, for sjølv om det i andre tekstar kan setjast spørsmålsteikn ved ei slik kopling, er det ingen tvil om at desse tekstane frå Apg handlar om noko kan hindra dåpen.

Vidare har Aland rett i at dei færraste tilfella av κωλύω er knytt til dåpen, slik fleire andre har poengtert. I eit tilbakeskodande perspektiv stiller likevel Aland seg bak Cullmann sin tese om at verbet κωλύω har blitt brukt som ein teknisk term i samband med enkelte dåpstekstar, og som døme nemner han Peter som talar om dåp i Kornelius sitt hus (Apg 11,17). Samstundes er Aland klar på at ein slik referanse til dåp ved bruk av κωλύω ikkje er å finna i Mark 10,13-16, for berre når dåpen er tydeleg uttrykt er det naturleg å tenkja seg dette verbet som ein teknisk term for dåp.<sup>336</sup> Det er likevel interessant å sjå at oppfatninga til Aland kanskje ikkje er så ulik Cullmann, for når Aland går tilbake og ser korleis tekstane har blitt

<sup>330</sup> Argyle, “O. Cullmann’s Theory”, 17.

<sup>331</sup> Friedrich Avemarie, *Die Taufersählungen der Apostelgeschichte: Theologie und Geschichte* (WUNT 139; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 294.

<sup>332</sup> Apg 1,5; 11,16; 19,4. Avemarie, *Die Taufersählungen der Apostelgeschichte*, 93.

<sup>333</sup> Utgangspunktet er tolkinga av Matt 19,13-15, sjå Luz, *Matthew 8-20: A commentary*, 504-505.

<sup>334</sup> Apg 8,36; 10,47 og 11,17.

<sup>335</sup> Luz, *Matthew 8-20: A commentary*, 504.

<sup>336</sup> Aland, *Did the early church baptize infants?*, 96.

brukt, arbeider han formkritisk. Ved å sjå ein samanheng mellom hindra-bruk og dåp i fleire tekstar, gir Aland på eitt vis støtte til Cullmann sin tese. Sidan Aland også meiner at både evangeliet og dåpen er universelt og skal gjevast til alle, avsluttar han med å gje si støtte til ei utsegn om at også barna må inkluderast.<sup>337</sup> Sagt med andre ord inneber dette at sjølv ikkje Aland vil hindra barn dåpen.

Ein som derimot heilt tydeleg gjev si støtte til at κωλύω har ein spesiell plass i samband med dåpen, er Einar Molland.<sup>338</sup> Han meiner at den merkverdige bruken av κωλύω i tekstane Cullmann listar opp<sup>339</sup> er eit ekko av det eldste kristne dåpsritualet, og at spørsmålet τί κωλύει; på ein eller annan måte har blitt spurt i samband med dåpen.<sup>340</sup> Dette spørsmålet hadde noko av den same funksjonen som katekumenatet seinare overtok. I begge tilfella var poenget å hindra at uskikka kandidatar vart gjevne tilgang til dåpen.<sup>341</sup> Vi har også tidlegare sett at Molland byggjer vidare på Cullmann sin tese, ved å visa til tekstar frå tidleg kristen tid. I dei Pseudo-Klementinske skriftene er hindra brukt i samband med dåpen både i spørsmål og i stadfestande utsegner. Før dette vart hindra-omgrepet brukt påfallande mange gongar hos Kyprian i samanheng med at sjølv to-tre dagar gamle spedbarn ikkje skulle hindrast dåpen. I tillegg finst i andre tekstar frå dei første hundreåra nokre enkelttilfelle der hindra er brukt i samband med dåpen. Dette er ein indikasjon på at Cullmann sin κωλύω-tese har noko i seg. Likevel vert desse vitna i den store samanhengen for ganske få å rekna. Dei kritiske innvendingane vi har sett på, må takast på alvor, for noko fastlagt κωλύω-bruk i samband med dåp kan ikkje finnast verken i NT eller andre skrifter.

Derimot er Cullmann si vektlegging av å sjå om barnedåpsspørsmålet samsvarar med den nytestamentlege oppfatninga av dåpens innhald, fruktbar.<sup>342</sup> For ved å sjå om det er mot ein heilskapleg NT-tankegang å hindra barn dåpen, spelar også det hermeneutiske inn. I den samanhengen er det eit interessant teologisk moment at κωλύω synest å vera knytt til å hindra, eller rettare sagt ikkje å hindra, Guds verk og evangeliets framgang. Det har gjennomgangen av κωλύω-bruken i eit heilskapleg NT-perspektiv vore med på å kasta lys over. Døyparen Johannes vil hindra Jesus i å bli døypt av han, men Jesus gjer det klart at Johannes ikkje kan

---

<sup>337</sup> Ibid., 116.

<sup>338</sup> Jf. presentasjonen av Molland i punkt 2.4.

<sup>339</sup> Jf. presentasjonen av Cullmann sin tese i punkt 2.3.1.

<sup>340</sup> Molland, "Barnedåpens opprinnelse og alder", 15-16.

<sup>341</sup> Skarsaune, "Organisert trosopplæring", 169n.6. Då spedbarnsdåp rundt år 500 praktisk tala vart einerådande, hadde katekumenatet utspelt si rolle og opplæringa var flytta til heimane, sjå Skarsaune, "Organisert trosopplæring", 175.

<sup>342</sup> Cullmann, *Baptism in the New Testament*, 27.

hindra han og seier: “La det no skje!” (Matt 3,15). I det neste verset står det at Guds Ande kom over Jesus. Ved å sjå Johannes sitt forsøk på å hindra Jesus dåpen i samanheng med dette, vil det bety at han også hadde hindra Guds Ande, som ved dåpen kom over Jesus (Matt 3,16). Seinare forstår Peter at han ikkje kan hindra Guds gode gjerning for heidningane, for ”kven er då eg, at eg skulle kunna hindra Gud” (Apg 11,17). Heller ikkje dei minste skal hindrast, ettersom Jesu bruk av κωλύω i Mark 10,14 er eit tydeleg oppgjer med ønsket om å hindra barna. Også Jesu ve-ord over dei lovkunnige som har hindra (Luk 11,52) kan sjåast i samanheng med denne kritikken mot disiplane.

Det er derfor på bakgrunn av at evangeliet ikkje skal hindrast, heller enn at κωλύω er spesielt knytt til dåpen, at Jesu ord i Mark 10,14 bør forståast og barnedåpen praktiserast. Barna skal ikkje hindrast, for evangeliet er for alle. “Lat småborna koma til meg og hindra dei ikkje! For Guds rike høyrer slike til” (Mark 10,15).

## 7 Samanfating

Dette arbeidet med utgangspunkt i Mark 10,13-16 og tesen om κωλύω sin spesielle plass i samband med dåpen, har kasta lys over fleire interessante moment. Innleiingsvis vart det klart at den formkritiske metoden ikkje fokuserer på tekstane i seg sjølv. I staden er denne metoden i NT-samanheng oppteken av å sjå korleis tekstane reflekterer situasjonar i tidleg kristen tid. Ved å sjå på ein tekst sin "Sitz im Leben" vert det lagt vekt på korleis den er brukt og forma i det religiøse samfunnet.

I samband med forskingshistoria vart Oscar Cullmann sin tese om verbet κωλύω (å hindra) sin spesielle plass i samband med dåpen presentert. På bakgrunn av i hovudsak fire enkeltvers frå NT<sup>343</sup> meinte Cullmann at det allereie i det første hundreåret gjennom bruk av κωλύω vart spurt om noko var til hinder for dåpen. Tesen har møtt rettmessig motstand frå fleire hald, medan Einar Molland er av dei som har gjeve si tilslutning. Han har også forsøkt å tydeleggjera at κωλύω hadde ein plass i den liturgiske samanhengen ved å visa til korleis ordet er brukt i samband med dåp i dei Pseudo-Klementinske skriftene.

I Mark 10,13-16 og parallelltekstane Matt 19,13-16 og Luk 18,15-17 er κωλύω brukt av Jesus i uttrykket μή κωλύετε αὐτά (hindra dei ikkje). Det skjer etter at disiplane reagerte med bortvising då småborn vart borne til Jesus. I ein kontekst der disiplane undrast om kven som er størst, snur Jesus opp ned på situasjonen ved å trekkja fram dei minste som døme på kva det vil seia å vera ein disippel. Med trekk som minner om eit disippelkall inviterer Jesus barna til seg, slik han elles oppmodar andre til å koma og følgja etter han. Når Jesus tek barna inn til seg og velsignar dei gjennom handspålegging, er det ei konkret understreking av Jesu eigne ord om at "Guds rike høyrer slike til" (Mark 10,14). Handlinga inneheld element som høyrer dåpen til, men Jesus døypte ingen (Joh 4,2). Det heng saman med at kristen dåp er knytt til Jesu død og oppstode, og først etter desse avgjerande hendingane vart dåpen befalt (Matt 28,19) og praktisert for første gong på pinsedagen (Apg 2,41).

Ved å sjå nærare på bruken av κωλύω vart det klart at berre eit mindretal av dei 23 tilfella av ordet i NT står i samanheng med dåp. Også utanfor dei bibelske skriftene har verbet hindra blitt brukt i ulike samanhengar, noko som svekkjer tesen om at κωλύω er spesielt knytt til dåpen. Ein tydelegare tendens er det at Jesus alltid brukar κωλύω med nektinga μή framfor, samt at dette ofte skjer som følgje av at disiplane vil hindra. Påfallande ofte har det vist seg at

---

<sup>343</sup> Apg 8,36; 10,47; 11,17 og Matt 3,14, i tillegg til eit tilfelle frå Ebjonitterevangeliet kjent frå Epifanius sin Panarion 30,13.

κωλύω i NT er brukt i samband med å hindra eller ikkje hindra Guds gode gjerning og evangeliets framgang.

Frå tidlege kristne tekstar har det vist seg at Tertullian i sin motstand mot barnedåpen i *Om dåpen* 18,5 siterer Matt 19,14. Det viser at denne evangelieteksten har blitt brukt som grunngeving for ein etablert barnedåpspraksis rundt år 200. Kyrkjeordenen dei *Apostoliske konstitusjonar* åtvarar seinare i 6.15,7 ut frå parallellteksten i Luk 18,16 mot ei slik utsetjing som Tertullian tok til orde for. Før det har Kyprian gjennom ein utstrekt bruk av κωλύω i brev 64<sup>344</sup> til Fidus teke til orde for at dåpen bør overgå omskjeringa, som var det gamlestamentlege τύπος (bilette) på dåpen. Sjølv to-tre dagar gamle spedbarn kan ikkje hindrast dåpen, ettersom Gud ikkje gjer forskjell på folk. Οὐδὲν κωλύει, ingenting hindrar, slik dei Pseudo-Klementinske *Homilies* og *Recognitiones* vitnar om at det vart sagt når ikkje noko var til hinder for dåpen.<sup>345</sup>

Ei samla vurdering har gjort det klart: Mark 10,13-16 er ingen dåpstekst. Samstundes er det ingen tvil om at den har potensiale for å bli ein dåpstekst. Likevel er det usikkert om ei slik forståing av denne teksten ligg bak Joh 3,3-5, ein viktig dåpstekst i tidleg kristen tid. Derimot har vi sett at andre kristne skrifter viser til bruken av Mark 10,13-16 i samband med dåp. Det er eit tydeleg uttrykk for det hermeneutiske potensialet som synest å ha rot i teksten sjølv.

Denne oppgåva har vist at Mark 10,13-16 ikkje kan reknast som ein barnedåpstekst ut frå tesen om at κωλύω har ein spesiell plass i samband med dåpen. Cullmann sin tese er ikkje sterk nok til å halda mål, og grunngevinga for dåp av barn kan ikkje byggjast på ein spesiell samanheng mellom κωλύω og dåpen. Derimot har Cullmann sitt fokus på bruken av κωλύω opna opp for å sjå at dette ordet står i ein merkverdig samanheng med å hindra evangeliet. På den bakgrunn er det at Jesu ord μὴ κωλύετε αὐτά må forståast slik at å hindra nokon dåpen vil vera å hindra evangeliets framgang. Til slutt kan følgjande tre punkt vera med og samanfatta observasjonane i denne oppgåva:

---

<sup>344</sup> Dette brevet går i enkelte samanhengar går under nemninga brev 58.

<sup>345</sup> Merk at det her i Hom. XIII,11 er tale om noko kan hindra ei vaksen kvinne dåpen, jf. Rec. VII,36 der Akvilas spør om noko er til hinder for at denne kvinna kan bli døypt.

- 1) Peter gjorde i møte med spørsmålet om dåp av heidningar ei viktig oppdaging. Han skjønna at han ikkje kunne hindra Gud (Apg 11,17). Vil ikkje då det å hindra nokon dåpen, vera å hindra Gud?
- 2) Disiplane prøvde å hindra barna i å koma til Jesus (Mark 10,13). Dei vart irettesett av Jesus, som gjorde det klart at Guds rike høyrer slike til. Vil ikkje då det å hindra barn dåpen, vera å hindra barna i å koma til Jesus?
- 3) Døyparen Johannes ville hindra Jesus å bli døypt av han, men Jesus svara: “Lat det no skje!” (Matt 3,14). Jesus vart så døypt og Guds Ande kom over han. Vil ikkje då det å hindra nokon dåpen, vera å hindra Den heilage ande?

Evangeliet er for alle, og heller ikkje barna skal hindrast den treeinige Guds verk, for Gud gjer ikkje forskjell på folk.

## 8 Litteraturliste

### 8.1 Kjelder

#### 8.1.1 Bibeltekstar

*Bibelen: Den heilage skrifta. Dei kanoniske skriftene i Det gamle og Det nye testamentet.* [Oslo]: Norsk Bibel, 1988, nynorsk utg., 1994.

*Bibelen. Det gamle og Det nye testamentet.* [Oslo]: Det Norske Bibelselskap, 1978, 2. utg., 1985.

*Biblia Hebraica Stuttgartensia.* K. Elliger og W. Rudolph, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 5. utg., 1997.

*Det nye testamentet: Studieutgave.* Utarbeidd av Reidar Aasgaard i samarbeid med Bibelselskapet. [Oslo]: Det Norske Bibelselskap, 2008.

*Novum Testamentum Graece.* Redigert av Eberhard Nestle, Erwin Nestle, Barbara Aland, og Kurt Aland. 27. revidierte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

*Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes.* Redigert av Alfred Rahlfs. Editio Nona. Bind 1 og 2. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

#### 8.1.2 Apokryfar

*Det gamle testamentes apokryfiske bøker: De deuterokanoniske bøker.* Oslo: Det Norske Bibelselskap, 1988.

#### 8.1.3 Rabbinske kjelder

Cohen, Abraham, red. *The minor tractates of the Talmud.* Bind 1. London: Soncino Press, 1965.

#### 8.1.4 Kristne kjelder

Augustin. *Bekjennelser.* Bok I-X. Overs. Oddmund Hjelde. Oslo: Aschehoug, 1992.

Brox, Norbert, red. *Irenäus von Lyon: Adversus haereses II.* Fontes Christiani 8.2. Freiburg: Herder, 1993.

Clarke, G.W., red. *The Letters of St. Cyprian of Cathage.* Letters 55-66. Ancient Christian Writers 46.3. New York: Newman Press, 1986.

- Coxe, A. Cleveland, red. *Fathers of the Third Century: Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian, appendix*. Ante-Nicene Fathers 5. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1978.
- Coxe, A. Cleveland, red. *Fathers of the Third and Fourth Centuries: The Twelve Patriarchs, excerpts and epistles, the Clementina, Apocrypha, decretals, memoirs of Edessa and Syriac documents, remains of the first ages*. Ante-Nicene Fathers 8. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1978.
- Evans, Ernest, red. *Tertullian's Homily on baptism*. The Text edited with an Introduction, Translation and commentary. London: SPCK, 1964.
- Hippolytos. *Den apostoliska traditionen*. Overs. Anders Ekenberg. Uppsala: Katolske Bokförlaget, 1994.
- Justin Martyr. *Første Apologi*. Overs. Jostein Garcia De Presno, forord Oskar Skarsaune. Oslo: Solum, 2004.
- Marcovich, Miroslav, red. *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*. Patristische Texte und Studien 47. Berlin: de Gruyter, 1997.
- Metzger, Marcel, red. *Les constitutions apostoliques II*. Bok III-VI. Introduction, texte critique, traduction et notes. Sources chrétiennes 329. Paris: Editions du Cerf, 1986.
- Minns, Denis, og Pauls Parvis, red. *Justin, Philosopher and Martyr: Apologies*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Select Narratives of Holy Women from the Syro-Antiochene or Sinai Palimpsest*. Overs. Agnes Smith Lewis. Studia Sinaitica 10. London: C. J. Clay & Sons, 1900.

### 8.1.5 Andre kjelder

- Den norske kyrkje. *Dåpsliturgi og høringsdokument: Saksutredning, forslag til dåpsliturgi for Den norske kirke*. Bergen: Eide, 2008.
- Den norske kyrkje. *Gudstenestebok for Den norske kyrkja*. Oslo: Verbum, 1996.

## 8.2 Hjelpemiddel

- Aland, Kurt. *Synopsis quattuor evangeliorum: Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis*. 10. durchgesehene Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1978.
- Balz, Horst, og Gerhard Schneider, red. *Exegetical Dictionary of the New Testament*. 3 bind. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1990-1993.



- Bauer, Walter, Frederik William Danker, og William F. Arndt. *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. Third edition. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Brown, Colin, red. *New International Dictionary of New Testament Theology*. 4 bind. Exeter: Paternoster Press, 1975-1986.
- Evans, Craig A. "Form Criticism." Side 204-207 i *Encyclopedia of the Historical Jesus*. Redigert av Craig A. Evans. New York: Routledge, 2008.
- Freedman, David Noel. *The Anchor Bible Dictionary*. 6 bind. New York: Doubleday, 1992.
- Johanssen, J., M. Nygaard, og E. Schreiner. *Latinsk ordbok*. 3. reviderte opplag ved Henning Mørland. Oslo: Cappelen, 1965.
- Kohlenberger III, John R., Edward E. Goodrick, og James A. Swanson. *The Exhaustive Concordance to the Greek New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1995.
- Leivestad, Ragnar, og Bjørn Helge Sandvei. *Nyttestamentlig gresk grammatikk*. 3. utg. Oslo: Universitetsforlaget, 1996.
- Morton, Russell. "Bultmann, Rudolf." Side 80-83 i *Encyclopedia of the Historical Jesus*. Redigert av Craig A. Evans. New York: Routledge, 2008.

### 8.3 Sekundærlitteratur

- Aland, Kurt. *Did the early church baptize infants?* Overs. G. R. Beasley-Murray. London: SCM Press, 1961.
- Argyle, A. W. "O. Cullmann's Theory Concerning κωλύειν" i *Expository Times* 67.1 (1955): 17.
- Aune, David E. "Form Criticism" Side 140-155 i *The Blackwell Companion to the New Testament*. Red. David E. Aune. [Chichester]: Wiley-Blackwell, 2010.
- Avemarie, Friedrich. *Die Taufferzählungen der Apostelgeschichte: Theologie und Geschichte*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 139. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Bailey, James L. "Genre Analysis." Side 197-221 i *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*. Red. Joel B. Green. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1995.
- Bakke, O. M. *When Children became people: The Birth of Childhood in Early Christianity*. Overs. Brian McNeil. Minneapolis: Fortress Press, 2005.

- Barton, John. *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*. London: Darton, Longman and Todd, 1996.
- Beasley-Murray, G. R. *Baptism in the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1962.
- Bradshaw, Paul F. *The search for the origins of Christian worship: Sources and methods for the study of early liturgy*. London: SPCK, 1992.
- Brent, Allen. *Hippolytus and the Roman Church in the third century: Communities in tension before the emergence of a monarch-bishop*. Leiden: E.J. Brill, 1995.
- Bultmann, Rudolf. *The history of the synoptic tradition*. Overs. John Marsh. Oxford: Blackwell, 1963.
- Carroll, John T. "“What Then Will This Child Become?”: Perspectives on Children in the Gospel of Luke." Side 177-194 i *The Child in the Bible*. Redigert av Marcia J. Bunge, Terence E. Fretheim, og Beverly Roberts Gaventa. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2008.
- Cullmann, Oscar. *Baptism in the New Testament*. Overs. J.K.S. Reid. London: SCM Press, 1950.
- Dunn, James D. G. *Jesus remembered*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003.
- Elliott, J. K. *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Evander, Hjalmar. *Det kristna dopet: Dess uppkomst och betydelse. Några synpunkter till ledning för diskussionen vid prästmötet i Lund den 20, 21 och 22 september 1938*, Lund: Håkan Ohlssons Boktryckeri, 1938.
- Fahey, Michael Andrew. *Cyprian and the Bible: A Study in Third-Century Exegesis*. Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 9, Tübingen: Mohr, 1971.
- Ferguson, Everett. *Baptism in the early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2009.
- Fitzmyer, Joseph A. *The Gospel according to Luke X-XXIV*. Anchor Bible 28A. Garden City, New York: Doubleday, 1985.
- Gundry, Judith M. "Children in the Gospel of Mark, with Special Attention to Jesus` Blessing of the Children (Mark 10:13-16) and the Purpose of Mark." Side 143-176 i *The Child in the Bible*. Redigert av Marcia J. Bunge, Terence E. Fretheim, og Beverly Roberts Gaventa. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2008.
- Hanssen, Ove Conrad. "Om barnedåpens historiske opprinnelse: En innføring i debatten mellom J. Jeremias og K. Aland" i *Ung Teologi* 2 (1969): 1-16.

- Hunt, J. P. T. "Colossians 2:11-12: The Circumcision/baptism analogy, and infant baptism" i *Tyndale Bulletin* 41.2 (1990): 227-244.
- Jeremias, Joachim. *Infant baptism in the first four centuries*. Overs. David Cairns. London: SCM Press, 1960.
- Jeremias, Joachim. *The origins of infant baptism: A Further study in reply to Kurt Aland*. Overs. M. Barton. London: SCM Press, 1963.
- Kvalbein, Hans. *Jesus og de fattige: Jesu syn på de fattige og hans bruk av ord for "fattig"*. Oslo: Luther, 1981.
- Kvalbein, Hans. *Jesus: Hva ville han? Hvem var han? En innføring i de tre første evangeliene budskap*. Oslo: Luther, 2008.
- Lane, William L. *The Gospel According to Mark: The English text with introduction, exposition and notes*. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1974.
- Lewis, Jack P. "Mark 10:14, Koluein, and Baptizein" i *Restoration Quarterly* 21.3 (1978): 129-134.
- Lindboe, Inger Marie. "Barn i evangeliene." Side 75-111 i *Når jeg så skal ut i verden: Barn og tro i tidlig kristendom*. Red. K. O. Sandnes, O. Skarsaune, og R. Aasgaard. Trondheim: Tapir, 2009.
- Luz, Ulrich. *Matthew 8-20: A commentary*. Overs. James E. Crouch, red. Helmut Koester. Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- Molland, Einar. "A Lost Scrutiny in the Early Baptismal Rite." Side 231-234 i *Opuscula Patristica*. Oslo: Universitetsforlaget, 1970.
- Molland, Einar. "Barnedåpens opprinnelse og alder" i *Norsk Teologisk Tidsskrift* 43 (1942): 1-23.
- Richardson, Alan. *An introduction to the theology of the New Testament*. London: SCM Press, 1958.
- Rinde, Berit. *Jesus velsigner barna: En eksegesi av Markus 10:13-16 med særlig vekt på Jesu holdning til barna og hva som ligger i velsignelsen*. Oslo: B. Rinde, 2008.
- Sandnes, Karl Olav. "Innledning." Side 9-14 i *Når jeg så skal ut i verden: Barn og tro i tidlig kristendom*. Red. K. O. Sandnes, O. Skarsaune, og R. Aasgaard. Trondheim: Tapir, 2009.
- Sandnes, Karl Olav. "...oppdragelse og rettleiding som er etter Herrens vilje': Trosformidling til barn og unge i den eldste kirke." Side 113-142 i *Når jeg så skal ut i*

- verden: *Barn og tro i tidlig kristendom*. Red. K. O. Sandnes, O. Skarsaune, og R. Aasgaard. Trondheim: Tapir, 2009.
- Skarsaune, Oskar. "Organisert trosopplæring for barn og unge." Side 167-204 i *Når jeg så skal ut i verden: Barn og tro i tidlig kristendom*. Red. K. O. Sandnes, O. Skarsaune, og R. Aasgaard. Trondheim: Tapir, 2009.
- Sundkler, Bengt. *Huru gammalt är barndopets sakrament?* Uppsala: J. A. Lindblads Förlag, 1933.
- Synnes, Martin. *Hvordan arbeide med nytestamentlige tekster: Innføring i bibelfaglig metode*. [Høvik]: Kolofon, 2008.
- Tate, Randolph W. *Biblical Interpretation: An Integrated Approach*. Third edition. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2008.
- Whitaker, E. C., og Maxwell E. Johnsen. *Documents of the Baptismal Liturgy*. Third edition. London: SPCK, 2003.
- Witherington III, Ben. *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998.
- Wright, David. F. "How Controversial Was the Development of Infant Baptism in the Early Church." Side 45-63 i *Church, Word and Spirit: Historical and Theological Essays in Honor of Geoffrey W. Bromiley*. Redigert av James E. Bradley, og Richard A. Muller. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.