



DET TEOLOGISKE
MENIGHETSAKULTET

Sammenheng mellom salving og dåp i den tidlige oldkirke

Hvordan omtaler og eventuelt forklarer utvalgte skrifter salving i
forbindelse med dåp i de første kristne århundrene?

Anne-Jorun Erichsen

Veileder

John Kaufman

Masteroppgaven er gjennomført som ledd i utdanningen ved

Det teologiske Menighetsfakultet og er godkjent som del av denne utdanningen

Det teologiske menighetsfakultet, 2013, høst

AVH5020: Masteravhandling (60ECTS)

Master i Kristendomskunnskap

Forord

Søndag morgen er det hektisk aktivitet i noen norske hjem. Pentøyet tas på, babyer mates og skiftes på og så er det ut i bilen for å komme tidsnok til kirke. Og i kirken venter bunadskledde og festpyntede slekt og venner. I dag er det nemlig dåp i familien! Og menigheten reiser seg idet dåpsfølget skrider inn. Her er det forventning og glede og litt nervøs stemning i luften. «Vil dere at NN skal døpes til Faderens og Sønnens og Den hellige ånds navn og oppdras til et liv i den kristne forsakelse og tro?» «Ja!»

Og så et langt sprang, til Hellas. I Filippi kan vi se ruiner av et baptisteri ved siden av Pauluskirken. Antagelig fra tidlig 300-tall. Noen hevder at vi her finner et fireroms baptisteri der dåpskandidaten kom inn i det første rommet og kledde seg om, i det neste rommet fikk alle som skulle døpes instruksjon om dåpen og kanskje de her avsverget avgudene, dåpen fant sted i det neste rommet, og i det fjerde rommet fant salvingen sted umiddelbart etter dåpen.¹ Noe av det samme kan vi se i ruinene ved den store basilikaen ved Lekhaion utenfor Korint, fra 500 tallet. Her finner vi rester av et treroms baptisteri, ved siden av kirken. Kanskje det første store rommet var rommet der de både avsverget djevelen og avgudene, det neste var der de kledde seg i hvite klær, før de gikk inn i neste rom der dåpen fant sted og de gikk over fra mørke til lys. De tilhørte nå de opplyste. Rekkefølgen på rommene er noe usikkert.²

Med bakgrunn i dåpspraksis i norsk folkekirkevirkelighet der en kort samtale eller en fellessamling er bakgrunnen for dåpshandlingen og disse møtene med baptisterier og gammel dåpspraksis, blei min interesse for dåp og forståelse av dåp i oldkirken vekket. Ved å spissformulere det veldig kan man spørre om kontrasten mellom disse to måtene å forstå og gjennomføre samme rite på er så stor at vi egentlig snakker om forskjellige riter? Ut av denne interessen vokste ønsket om å finne ut mer om tidlig kristen praksis og teologisk forståelse av dåp. Når vi leser i NT, og da særlig i Apostlenes gjerninger, så virker det som om det blir utført dåp ganske umiddelbart når noen kommer til tro. Dåp og Den Hellige Ånd hører sammen. Dåpen kan skje så fort noen bekjenner Jesus som Messias, eller Jesus som Herre. Apostlenes gjerninger tegner altså et noe annet bilde av dåpspraksis enn det vi finner litt seinere. Hvordan blei dåp forstått og praktisert i oldkirken? Det blei satt i gang en prosess

¹ Charalambos Bakirtzis og Helmut Koester, *Philippi at the Time of Paul and after His Death*. (Harrisburg, Pa: Trinity Press International, 1998) 37-41.

² Reidar Hvalvik, forelesning på studietur til Hellas våren 2012 som del av TEOL 6819 ved Det teologiske menighetsfakultet.

hos meg som virvlet opp mange spørsmål som jeg ønsket å finne svar på. Jeg ønsket derfor å bruke denne oppgaven til å arbeide med spørsmål knytta til dåp i oldkirken. I arbeidet mitt som kateket har jeg fokus på trosopplæring, som har sin begrunnelse i dåpen. I tillegg til min egen personlige interesse av temaet, mener jeg at det også kan være nyttig for folkekirken i en ny tid å tenke grundig gjennom hva dåp er og hvordan den skal forkynnes og praktiseres. Ved å skaffe meg mer kunnskap kan jeg bidra faglig inn i den lokale samtalen om emnet, både i staben og blant frivillige.

Arbeidet med oppgaven har vært preget av glede. Temaet jeg hadde valgt viste seg å romme mye mer enn jeg var klar over da jeg begynte. Jeg har lært mye.

Takk til John Kaufman for oppmuntring og god «to the point»- veiledning uten å skape stress hos meg!

Og takk til Ingunn Sandnes for nødvendig hjelp med redigering før innlevering!

Innhold

Forord	1
1 Innledning	6
1.1 Presentasjon av tema, avgrensning og metode	6
1.1.1 Kilder	6
1.1.2 Avgrensning av tema	8
1.1.3 Arbeidsform og problemstilling	8
1.2 Forskningshistorie	9
1.2.1 Å arbeide historisk	10
1.2.2 Tekst og historie	12
1.2.3 Kirkehistoriske tekster	13
1.3 Presentasjon av ulike typer tekster	14
1.3.1 Kirkeordninger	14
1.3.2 Apokryfe gjerninger	16
1.3.3 Teologiske tekster	17
1.4 Ulike metoder og hermeneutiske prinsipp	17
1.4.1 Presentasjon av metoder som er forsøkt brukt i arbeid med oldkirkelige tekster	17
1.4.2 Hermeneutiske prinsipp i møte med disse tekstene	20
1.5 Dåpen forstått som rite	22
1.6 Bading og salving i antikken	23
1.7 Dåpsmotiver i Det nye testamente	23
1.8 Egne refleksjoner så langt	26
1.8.1 Historien avdekkes ikke, den skapes	26
1.8.2 Fokus på tekst som historisk kilde	26
1.8.3 Mistenksomhetens hermenutikk	27
2 Tidlige tekster	28
2.1 Didaché	28

2.1.1	Bakgrunn.....	28
2.1.2	Tekst	29
2.1.3	Drøfting.....	30
2.1.4	Hva forteller Didachè?.....	31
2.2	Justin Martyr.....	32
2.2.1	Bakgrunn.....	32
2.2.2	Justin Martyr som vestlig teolog?.....	33
2.2.3	Første apologi.....	34
2.2.4	Drøfting.....	36
2.2.5	Dialog med Tryfo	38
2.2.6	Justin Martyr og salving.....	39
3	Syriske tekster	40
3.1	Didaskalia Apostolorum.....	40
3.1.1	Bakgrunn.....	40
3.1.2	Tekst	40
3.1.3	Drøfting.....	41
3.1.4	Hvilke konklusjoner kan vi trekke basert på Didaskalia apostolorum?	42
3.2	Tomas` gjerninger.....	43
3.2.1	Apokryfe gjerninger	43
3.2.2	Bakgrunn.....	44
3.2.3	Tekst	45
3.2.4	Drøfting.....	50
3.2.5	Fellestrekk i den syriske tradisjonen	65
4	Vestlige tekster	68
4.1	Tertullian.....	68
4.1.1	Bakgrunn.....	68
4.1.2	Tekst	69
4.1.3	Mulig dåpsrituale fra Nord-Afrika	71

4.1.4	Drøfting.....	71
4.1.5	Tertullian som representativt tidsvitne?	74
4.2	Apostolisk tradisjon	75
4.2.1	Bakgrunn.....	75
4.2.2	Ulike tekstvarianter	76
4.2.3	Nytt syn på kirkeordningen	77
4.2.4	Omtale av dåp og salving.....	79
4.2.5	Innledning til vårt tekstutsnitt.....	80
4.2.6	Tekst	81
4.2.7	Drøfting.....	82
4.2.8	Hvilken vekt skal vi legge på Apostolisk tradisjon?	90
5	Avsluttende drøfting og konklusjon	92
5.1	Mangfold og variasjon	92
5.2	Konklusjon	95
	Bibliografi.....	98

1 Innledning

1.1 Presentasjon av tema, avgrensning og metode.

Dåp i oldkirken³ er et stort tema og det er skrevet mye om dåp fra de første kristne århundrene. I den engelskspråklige verden fremsatte William Wall i boka *History of Infant Baptism*, år 1705,⁴ synspunkter som lenge var rådende. Etter hvert møtte han motbør fra andre og det har siden kommet et utall av bøker og artikler som omhandler dåp i de første århundrene i hele sin bredde.⁵ Og det skrives og forskes fortsatt. Bare i løpet av de siste 5 år er det utgitt flere gode fagbøker med innspill og kritikk av tidligere utgivelser. Den faglige debatten innenfor dette feltet er fortsatt aktiv. I 2011 kom det en stor samling i tre bind som blant annet omhandler dåp fra den tidlige kristne perioden.⁶ Det forteller meg at dette er et levende fagfelt som det kan være spennende å bevege seg i.

1.1.1 Kilder

Når vi går så langt tilbake i tid er det opplagt at det er begrenset med primærkilder.⁷ Jeg velger å forholde meg til skriftlige kilder. Det finnes ulike type tekster som vi kan føre tilbake til 100-, 200- og 300-tallet. De er skrevet på forskjellige språk, vi har ikke originalmanuskriptene, det er stor usikkerhet om hvordan de opprinnelig så ut og hvem som er forfatter(e), men det er allikevel disse tekstene vi må ta utgangspunkt i.⁸ I sekundærlitteraturen har jeg hovedsakelig møtt to ulike måter å organisere disse tekstene på. Enten ved å dele dem inn etter hvor vi geografisk tror at de har sin opprinnelse, eller ved å dele dem inn etter sjanger. Jeg ønsker å ta for meg noen skrifter som kan belyse praksis og teologi i ulike geografiske deler av kirken. Flere

³ Jeg forstår oldkirken som perioden fra NT og fram til 500-tallet, da vi kan si at middelalderen begynner. I øst har de ingen slik inndeling. Jeg har begrenset tekstutvalget til perioden fram til 300-tallet.

⁴ Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church, History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*, (Michigan&Cambridge: Eerdmans, 2009) 1.

⁵ Ferguson, *Baptism*, i sitt kapittel Introduction: Survey of Literature side 1-22 gir Ferguson en god oversikt over litteratur, både engelsk, tysk og fransk, som omhandler dåp med vekt på litt ulike temaer knyttet til dette.

⁶ Red. D.Hellholm, T.Vegge, Ø.Norderval, Ch. Hellholm, *Ablution, initiation and baptism*, Vol 1,2 and 3, (Berlin/Boston: De Gruyter GmbH&Co KG, 2011).

⁷ Bryan D.Spinks, *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism*, (Burlington, USA: Ashgate Publishing Company, 2006) 14.

⁸ Dette kommer jeg tilbake til ved gjennomgangen av de enkelte tekster jeg har valgt ut.

forskere deler tekstene inn geografisk og kronologisk.⁹ Dette gir en god oversikt over materialet, og selv om all systematisering skaper en fare for å forenkle, finner jeg denne inndelingen hensiktsmessig i min oppgave. Jeg har valgt noen steder som framstår som sentre for tidlig kristendom. Derfor vil jeg konsentrere meg om tekster fra Syria som eksempler fra østkirken¹⁰ og tekster fra Nord-Afrika og Roma¹¹ som eksempler fra vestkirken. For å avgrense det tidsmessig vil jeg konsentrere meg om tekster i perioden fra tida etter de nytestamentlige skrifter og til tidlig 300-tall.¹²

Jeg fattet særlig interesse for spørsmål som handlet om salving. Det er en praksis jeg ikke kjenner fra egen kirkebakgrunn, men som tilsynelatende spiller en stor rolle i en del tidlige tekster. Jeg ønsket å finne ut hvorfor og på hvilken måte salving omtales i disse tidlige tekstene. Derfor har jeg valgt ut tekster som enten har vært ansett som veldig sentrale i tidligere dåpsforskning og/eller som omtaler salving i forbindelse med dåp. Disse omtaler jeg som primærkilder. Fordi tekstmaterialet er begrenset har jeg valgt tekster fra litt ulike sjangre.¹³ Disse tekstene er *Didaché*, *Didaskalia Apostolorum* og *Tomas`gjerninger* fra Syria, og *Apostolisk tradisjon* og tekster av Tertullian som eksempler på vestlig tradisjon. I tillegg vil jeg hente inn noen tekster av Justin Martyr. Jeg leser dessverre ikke grunnspråkene som mange av disse tekstene er overlevert på, så jeg bygger arbeidet mitt på tekstene hovedsakelig i engelsk oversettelse.¹⁴ Til dette bruker jeg som oftest tekstsamlingen *Documents of Baptismal Liturgy. (DBL)*¹⁵ Denne er en anerkjent tekstsamling som kom i oppdatert versjon i 2003 og den henvises ofte til i sekundærlitteraturen.

⁹ Johnson, Maxwell E., *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*, 2nd, rev. and expanded ed., (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2007) og Spinks, *Early Medieval*, se innholdsfortegnelse i begge bøkene.

¹⁰ Johnson i *The Rites*, 42-43. Johnson hevder at skillet som ofte settes mellom Øst-Syria og Vest-Syria ikke er nødvendig for den perioden jeg konsentrerer meg om. Det blir viktig fra det 4. og 5. århundre.

¹¹ Det er en viss usikkerhet om *Apostolisk tradisjon* har sitt opphav i Roma. Jeg tar opp dette spørsmålet når jeg behandler denne teksten.

¹² Både Johnson i *The Rites*; Ferguson i *Baptism* og Spinks i *Early Medieval* setter et skille ved Nikea 325 for å lage en oversikt. De henviser til før-nikensk tid. Jeg velger samme tidsramme som dem.

¹³ Jeg kommer tilbake med mer begrunnelse under arbeidet med den enkelte tekst.

¹⁴ Det hender jeg også henviser til norsk oversettelse der det finnes. Se noter ved arbeidet med den enkelte tekst.

¹⁵ E.C. Whitaker, *Documents of the Baptismal Liturgy*, Revised and expanded edition, Maxwell E. Johnson, (Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 2003) Jeg vil heretter bruke forkortelsen *DBL* når jeg henviser til denne.

1.1.2 Avgrensning av tema

Det er mange interessante felt i forbindelse med dåp, for eksempel forholdet mellom jødisk proselyttedåp og kristen dåp, utvikling av katekumenatet, spørsmål knyttet til praksis med voksendåp-barnedåp, krav om spesiell livsførsel etter dåp, praksis med full neddykking eller overøsing, forhold dåp og konfirmasjon, og dåp og nattverd, for å nevne noe. Fordi mitt fokus handler om dåp og salving, vil jeg avgrense meg mot alle disse spørsmålene. Målsettingen med oppgaven min er å se om det ut fra skriftlige kilder er mulig å belyse hvor, hvordan og i hvilken periode salving omtales som en viktig del av dåpen. Som ledd i dette vil jeg også komme inn på om det er hensiktsmessig å organisere dette fagfeltet ved å dele inn i øst- og vestkirken. Håpet mitt er at dette arbeidet bidrar til en dypere forståelse av hvordan dåp i den tidlige kirke er praktisert og forstått. Å arbeide historisk handler blant annet om å forsøke å finne forandringer som skjer, beskrive dem og kanskje også forklare dem. Men er det mulig? Her snakker vi om hendelser som fant sted for lenge siden. Vi har, fra en side sett, ganske begrenset med kildemateriell og det er mye usikkerhet knyttet til både forfatterspørsmål og kontekst. I tillegg er det vanskelig å vite om tekstene speiler en reell praksis.¹⁶ Samtidig finnes det kilder som det må være mulig å lese noe ut av. Det er i dette spenningsfeltet oppgaven min må bevege seg. Jeg har valgt ett aspekt og vil så gå på jakt i kildene for å se hva som finnes der. Vi har kilder som viser at det i deler av kirken utviklet seg en praksis der biskopen fikk en sentral plass i dåpsriten.¹⁷ Salving og håndspåleggelse rett etter dåp skulle gi Den hellige ånd. Hvorfor måtte man gjøre noe *etter* dåpen i vann? Trodde man ikke at Den hellige ånd blei gitt i selve dåpen? Det utviklet seg en praksis der det synes som håndspåleggelsen var det viktigste. Andre kilder peker på salving *før* dåp som høydepunktet.¹⁸ Det kan bety at salving blei forstått på flere måter.

1.1.3 Arbeidsform og problemstilling

Jeg vil i arbeidet med tekstene redegjøre for hvilke kildekritiske spørsmål som må stilles og hvordan man kan forstå og tolke denne type litteratur. I arbeidet med de

¹⁶ Spinks, *Early Medieval*, 14; Paul Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship* (London:SPCK,2002) 53.

¹⁷ *DBL*, 7-8. Fra *Apostolisk tradisjon*.

¹⁸ *DBL*, 16, 20. Fra *Tomas`gjerninger*.

enkelte primærkildene vil jeg derfor ta for meg forfatterspørsmål, opphavsmiljø, geografisk og tidsmessig plassering og hva dette kan bety for forståelsen av selve teksten. Så vil jeg arbeide med den enkelte tekst. Gjennom dette vil jeg forsøke å finne hva den sier om salving i forbindelse med dåp. De tekstene jeg velger ut må sees i forhold til hverandre og sammenlignes. Sammen med bakgrunnsstoff vil dette være helt nødvendig for å komme fram til en mest mulig objektiv og sakssvarende tolkning av tekstene. Ingen kilde taler helt klart. De må tolkes og de må sammenholdes med andre kilder og med annen kunnskap om tekster og samfunn. I dette arbeidet med primærkildene vil jeg være avhengig av å benytte kommentarer og fagbøker fra forskere innen dette feltet, omtalt som sekundærlitteratur. Jeg ønsker å lese sekundærlitteratur som målbærer noe ulike synspunkter. I oppgaven vil jeg derfor å gjøre rede for synspunkter i den aktuelle fagdebatten. Jeg vil i tillegg forsøke å drøfte ulike tolkninger ut fra primærkildene.

Med dette som bakgrunn vokser min problemstilling fram:

Hvordan omtaler og eventuelt forklarer utvalgte tekster salving i forbindelse med dåp i de første kristne århundrene?

1.2 Forskningshistorie

Tidligere hevdet man at man kunne følge sporene fra seinere liturgisk praksis tilbake til Jesu ord og de første liturgier. Man trodde at det opprinnelig fantes en felleskirkelig praksis når det gjaldt feiring av dåp, konfirmasjon og nattverd.¹⁹ Man mente så at dette utviklet seg til ulike praksiser, bort fra det opprinnelige.²⁰ Dette tradisjonelle synet har blitt imøtegått av flere.²¹ Det rådende synet blant forskere nå er at det har vært et mangfold av dåpspraksiser helt fra starten av. Det kan i tillegg synes som om det blei lagt vekt på noe ulik forståelse av dåpen i ulike geografiske

¹⁹ Justin Martyr, *Første apologi*, oversatt av J G De Presno, Forord ved O Skarsaune, (Oslo: Solum Forlag, 2004) 40. Skarsune peker i sitt forord på at kristne i oldkirken brukte begrepet *eucharisti* om nattverdmåltidet, det greske ordet for takksigelsen. Den var bare for de døpte. Jeg velger å bruke begrepet *nattverd* fordi jeg legger vekt på at også ikke-teologer skal ha utbytte av å lese min oppgave. Jeg forsøker å holde et lettfattelig språk samtidig som jeg arbeider akademisk med innholdet.

²⁰ *DBL*; Bradshaw, *The Search*, Preface ix, 144-145.

²¹ *DBL*, xiv-xvii; Bradshaw, *The Search*, 51-53.

del av kirken. Grovt forenklet kan man si at noen legger vekt på dåpen som en imitasjon av Jesu dåp med vekt på ny fødsel ved dåpen og Den hellige ånd. Andre legger vekt på at vi i dåpen blir ett med Kristus i det vi dør og gjenoppstår med ham.²² Disse omtales ofte som «the womb»- og «the tomb»-motivene, på norsk livmor og grav. Og ulik vektlegging eller forståelse kan vises i ulik praksis. Selv om dette er tanker jeg finner logiske, er jeg fortsatt spørrende til hvorfor det kunne virke som om dåp, slik vi møter det i NT, presenteres som et nokså enkelt rituale, mens det vi møter 100 til 200 år seinere bærer preg av å være veldig omfattende og omstendelig. Kristendommen gikk fra å henvende seg til jøder, og til hedninger som tilba jødernes Gud, til å drive misjon blant hedninger og ugudelige. Dette innvirket på formen for opplæring som blei gitt og kanskje også selve ritualet. Men jeg er spørrende til hvorfor det blei så store forskjeller.

1.2.1 Å arbeide historisk

Når man skal granske primærkildene for om mulig å finne noen svar, så reiser det seg mange spørsmål: Hva er det mulig å lese ut av kilder fra en tid som ligger så lang tilbake? Hvilke spor finner vi i gamle tekster? Hvordan tolker vi det vi finner? Dette arbeidet krever en bevissthet om hvordan man arbeider med nettopp denne typen kilder. Fra siste halvdel av 1900-tallet har det skjedd en nyorientering i forståelsen av å arbeide historisk med gamle tekster. En av forskerne som er opptatt av forholdet mellom tekst og historie er Elizabeth A. Clark. Jeg finner hennes gjennomgang av forskningshistorien og teoriene innenfor utviklingen av historiefaget som nyttig bakgrunn for mitt eget arbeid, og vil derfor kort trekke fram noen av hennes synspunkter. Hennes forståelse bygger på Gadamer's vektlegging av den hermeneutiske metode innenfor humanistiske fag.²³ Hun målbærer et oppgjør med

²² Johnson, *The Rites*, 38.

²³ Clark Elizabeth A, *History, theory, text: historians and the linguistic turn*, (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2004) 111-112 og 135-137; Store norske leksikon presenterer Gadamer slik i Store norske leksikon (2005-2007): « Hans-Georg Gadamer(1900-2002) tysk filosof som utviklet en generell filosofisk hermeneutikk med særlig vekt på tradisjonsformidling med sikte på å klarlegge humanistiske fags metodeproblemer. Den hermeneutiske metode er ifølge han den eneste adekvate metode i humanistiske disipliner hvor empiriske og naturvitenskapelige metoder er uegnet. En betingelse for erkjennelse av sannhet på slike områder er en forutgående forståelse av overleveringen eller tradisjonen. Vår individuelle, nasjonale og kulturelle arv og bakgrunn blir bestemmende for vår intellektuelle synsrand, vår «horisont». «Horisonten» og situasjonen endres hele tiden gjennom vår

tidligere tiders historikere som trodde det var mulig å avdekke historien.²⁴ Hennes syn er at historisk objektivitet ikke finnes. All historie er tolket og vi som tolker er aldri nøytrale. Vår kunnskap om fortida vil alltid være bare delvis og oppstykket. Vår oppgave som historikere blir å tolke kildene slik at vi kan forsøke å finne ut hva som *kanskje* kan ha funnet sted. Historien finnes på en måte ikke tilgjengelig for oss, vi må skape historien. Historie skapes egentlig i vårt hode.²⁵ Og når vi møter tekster fra fortida kommer vi med vår forutforståelse. Vi lever i en helt annen kontekst enn da tekstene blei til, og vi greier ikke å frigjøre oss fra denne. Vår tolkning vil alltid være foreløpig. Men ved å være klar over dette kan vi forsøke å se sakene fra mange sider og strebe etter å være så objektive som mulig.

Hun peker på at tekstene vi studerer alltid kommer til oss i en spesiell *språklig form*. Fortida studeres gjennom tekst og språk. Dette har ikke alltid vært tatt på alvor av historikere. Man kan si at utviklingen i nyere tid har gått fra å være opptatt av *forfatteren av teksten* og hva han vil si oss til å bli mer opptatt av *selve teksten*. Den franske strukturalismen dro dette så langt at det blei den skjulte mening i tekstene, i selve strukturen, som måtte finnes og avkodes. Denne retningen blei avløst av poststrukturalismen, som dominerer mange retninger i dag. De legger vekt på at forholdet mellom ordet (teksten) og den som tolker åpner for en tolkning der det er *leseren* og ikke teksten som til slutt gir teksten mening. Dette kan få som konsekvens at enhver leser skaper sin mening basert på en tekst. Meningen skapes idet teksten leses, enten individuelt eller i et fellesskap.²⁶

Å arbeide med kilder som har sin opprinnelse langt tilbake i tid skaper en del utfordringer. Vi ønsker ofte å finne «sannheten.» Men vår sannhet er alltid en skapt sannhet ut fra vår tid. Vår tolkning er aldri objektiv.

interaksjon med hverandre i situasjoner som selv er resultat av forutgående interaksjoner.» Hentet 25.09.13 fra http://snl.no/Hans-Georg_Gadamer

²⁴ Clark, *History*, hele boka har dette som tema.

²⁵ Clark, *History*, preface x, og s 156 der hun gjengir andre som hevder at historiske fakta blir skapt, ikke oppdaget.

²⁶ Clark, *History*, kapittel 7 og 8.

1.2.2 Tekst og historie

Utviklingen innen fagmiljøene for historie og teologi førte til at grundigere refleksjon og nye metoder kom i bruk i bibelforskning og generell kirkehistorie, men forskningen innenfor liturgihistorien tok ikke samme grep. I forhold til for eksempel bibelforskningen som etter hvert blei preget av historisk-kritisk metode, har forskningen innen liturgihistorie ikke stilt de samme kritiske spørsmål eller vært åpne for en kritisk drøfting av kildene.²⁷ Clark peker på at utviklingen innen historieforskningen som andre tekster blei utsatt for, i liten grad fikk prege forskningen når det gjelder kristne oldkirkelige tekster. Her hoppet man rett fra en teologisk-filosofisk tilnærming til en sosial-vitenskapelig tilnærming til disse tekstene. Det er først i de seinere år at man har tatt inn elementer fra post-strukturalismen.²⁸ Men hun legger vekt på at disse kirkelige tekstene i innhold skiller seg fra andre tekster og ikke er like egnet til en sosial-vitenskapelig tilnærming. De kirkelige tekstene er av høy litterær og filosofisk kvalitet og må først og fremst leses som «literary productions before they are read as sources of social data».²⁹ Disse tekstene vil tjene på å bli anerkjent som intellektuell historie, og selv om vi skal ta med informasjon fra andre fagdisipliner som gir kunnskap om tid og sted, så må fokuset være på arbeidet med disse kildene som *tekster*. Hun diskuterer innenfor hvilken fagdisiplin arbeidet med disse tekstene skal høre hjemme.³⁰ De har gått fra å høre hjemme innenfor teologi, med filosofi som støtte, til å bli tekster som studeres ut fra sosial-vitenskapelige og kulturelle synsvinkler. Ved å innsnevre det slik, har man ifølge Clark, mistet noe på veien. Johnson peker på noe av det samme i sin introduksjon der han trekker fram Cathrine Bell som er kritisk til at det liturgiske fagfeltet lener seg altfor tungt på den sosialvitenskapelige tilnærming når det gjelder å studere kristne riter.³¹

²⁷ Bradshaw, *Search*, 1, og 14-15.

²⁸ Clark, *History*, 158.

²⁹ Clark, *History*, 159.

³⁰ Clark, *History*, 159-161. Hun mener teologien må krysse fag-grensene og samtale med andre disipliner, men samtidig være klar på at teologien har mye å bidra med i dette arbeidet.

³¹ Johnson, *The Rites*, Introduction, xix. Cathrine Bell: "I am struck by the faith liturgical studies has in social science. Why is it so willing to take social scientific expertise at its word and believe that social science really has a clue as to which cultural forms express what?" Se note 2.

Clarks poeng er at tekstene må igjen få tale som tekster og studeres ut fra litterære, retoriske og ideologiske synsvinkler. Det er først og fremst *tekstene* som gir oss kunnskap om sosiale og politiske forhold, tolket i vid forstand. Og for å få fram dette kan man bruke dekonstruksjon som metode for å være ekstra oppmerksom på brudd i teksten, forskyvninger eller det teksten ikke sier noe om. Dette kan være viktige kilder til informasjon om man stiller spørsmål ved hvorfor teksten er som den er.³² Når vi forsøker å finne svar i tekstene er det også et poeng å huske på at det vi leser er skriftlige nedtegnelser av prester, kirkeledere og lærde. Vi leser den «offisielle» teksten. Det er ikke legfolkets historie og erfaringer vi leser. Slik sett er det begrensninger i tekstene vi forholder oss til. Vi får ikke vite hvordan den enkelte opplevde eller oppfattet det som skjedde.³³ Samtidig som det er selve tekstene som skal tale, er det viktig at historikere søker flere forklaringer enn det tekstene legger opp til. Historieskriving den gang og nå forholder seg ganske forskjellig til hva som regnes som sannhet eller fakta. Historieskriving var en litterær sjanger, tekstene var *skapt* av en forfatter. Noen vil nettopp derfor hevde at tekstene er uten historisk verdi. Andre vil hevde at det blir et for negativt syn, men at man må være bevisst om sjangeren.³⁴ Clark trekker fram to ting som skiller førmoderne historieskriving fra moderne. De kunne i tidligere tider i liten grad henvise til eller gjøre bruk av andre dokumenter, og skrivingen bar preg av forfatterens opplæring i retorikk.³⁵ Denne opplæringen hadde som mål at man skulle overbevise tilhørerne eller leserne. Når man studerer oldkirkelige tekster må man derfor ha med seg at disse ikke står i et fritt forhold til kirken, påpeker hun, og videre at man må lese dem med « a hermeneutic of suspicion and by reading against the grain».³⁶

1.2.3 Kirkehistoriske tekster

På slutten av 1900-tallet vokste det fram en ny erkjennelse knytta til tidlig liturgiske tekster eller andre tekster som omhandler kristen tro og praksis. Paul F. Bradshaw er

³² Clark, *History*, 159.

³³ Spinks, *Early Medieval*, xii-xiii.

³⁴ Clark, *History*, 167.

³⁵ Clark, *History*, 167.

³⁶ Clark, *History*, 170.

en av dem som har bidratt til en nyorientering innen feltet.³⁷ Nattverden var tradisjonelt sett på som den viktigste ritene og dannet mønster også for forståelsen av utviklingen av dåpsliturgien.³⁸ I tillegg var det vanlig at man tolket det man fant fra ett geografisk sted til å gjelde for hele kirken, kanskje særlig det man fant i den vestlige delen. Som allerede nevnt er mange forskere nå samstemte i at vi kan ikke forvente å finne en enhetlig praksis eller forståelse av innvielsesriter, deriblant dåp, i de første århundrene.³⁹ Det kristne landskapet var multikulturelt helt fra begynnelsen og dette speiles i tradisjoner og teologi.⁴⁰

1.3 Presentasjon av ulike typer tekster

Jeg har valgt å arbeide med noen tekster fra oldkirken. Tekstene som omhandler dåp fra denne perioden kan klassifiseres i ulike sjangre. Én sjanger er *kirkeordninger*, tekster som angir forordninger for kirkens liv, embeter og praksis. En annen er *apokryfe gjerninger*, tekster som gir seg ut for å gjengi tradisjoner basert på apostolisk autoritet. Og en tredje er *teologiske tekster* som er skrevet av en kjent forfatter og behandler teologiske tema.

1.3.1 Kirkeordninger

Når det gjelder kirkeordningstekstene⁴¹ kjente man fram til år 1800 bare tekstene i *Apostolisk konstitusjon*. I løpet av 1800-tallet blei det publisert flere tilsvarende tekster. Men det har siden begynnelsen på 1900-tallet faktisk ikke blitt publisert nye slike tekster selv om det har blitt funnet deler av tekster.⁴² Bradshaw mener at mange av tekstene står i forbindelse med hverandre og bygger delvis på hverandre. Flere av tekstene er blitt kjent for oss, ikke som individuelle dokument, men som

³⁷ Bradshaw, *The Search*. Hele boka er en god innføring i spørsmål knytta til arbeidet med tekster fra de første kristne århundrene som omtaler kristen liturgi.

³⁸ Bradshaw, *The Search*, 144-145; *DBL*, xiii-xxi.

³⁹ Bradshaw, *The Search*, 144-145. Bradshaw viser hvordan utviklingen har vært innenfor feltet, se hele kap 7. 144-170. Han siterer blant annet Georg Kretschmar fra 1977: «..in the matter of the essential rites at the core of the action...the diversity is greater than we have hitherto been willing to admit” so it was “hard to go on speaking of a single original and therefore normative form of baptism.” Se også note 5 s 145.

⁴⁰ Johnson, *The Rites*, 41-42.

⁴¹ Se forklaring i neste avsnitt.

⁴² Bradshaw, *Search*, 73-75.

del av tekstsamlinger. Han etterlyser et større fokus på disse tekstenes innbyrdes forhold.⁴³ Når det gjelder disse eldre tekstene har forskning de siste åra ført til at de finnes i bedre oversettelser enn tidligere og forskerne har funnet ut mer om opprinnelsen til en del sentrale tekster.⁴⁴

Innholdet i oldkirkelige kirkeordninger dreier seg om regler for et moralsk liv, liturgisk praksis, organisering av kirken og disiplin. Jeg fokuserer i denne oppgaven på spørsmål som handler om liturgisk praksis og har derfor valgt noen slike tekster. Disse tekstene har i tillegg en helt annen hensikt enn mange andre litterære tekster. Liturgiske tekster blei skrevet for å bli brukt i sin samtid. De skulle tjene gudstjenestelivet i kirken. Hensikten med disse tekstene var at de skulle brukes, nå. Litteraturen levde i et fellesskap og var stadig i fornyelse og forandring, altså *levende litteratur*.⁴⁵ Det betyr at vi tekstene er blitt til over tid og som resultat av mange «forfattere.» Det gjør det vanskelig å peke på det opprinnelige opphavet til tekstene. Bradshaw peker på at de som kopierte og oversatte disse tekstene, og de som samlet dem, måtte ha hatt et mål med det de gjorde. De ikke bare reproduserte, men oppdaterte og laget nye versjoner av tekstene. De ønsket å gi autoritativ status til det de kjente som gjeldende praksis. Når ettertiden da møter teksten i ulike varianter så skyldes dette ikke tilfeldigheter eller feil, men heller bevisste forbedringer gjort av de som skrev.⁴⁶ Dette skiller denne litteraturen fra annen gammel tekst. Og vår interesse bør ikke bare rette seg mot den originale teksten, men heller se de ulike tekstene som kilder til kunnskap om kirkens utvikling. Det forskere hittil har kalt *den originale tekst* kan være resultat av eldre kilder vi ikke kjenner til eller et resultat av stadige bearbeidinger.⁴⁷ Og for å komplisere bildet ytterligere er det mulig å tenke at de som kopierte tok med praksiser eller bønner som ikke lenger var i bruk, men som hadde hatt en sentral plass tidligere. De som

⁴³ Bradshaw, *Search*, 74 og 76. Se her for en visuell oversikt over de ulike kirkeordningstekstene og forholdet dem i mellom. Og 87-90 for en oversikt over innholdet i de ulike tekstsamlingene.

⁴⁴ Johnson, *The Rites*, Preface, xiii.

⁴⁵ Bradshaw, *Search*, 4-5.

⁴⁶ Bradshaw, *Search*, 91.

⁴⁷ Bradshaw, *Search*, 92.

levde den gangen visste hvordan de skulle lese tekstene. Men hvordan kan vi vite hva som er hva? Det er utfordringen.

Et annet forhold som gjør det vanskelig å tolke slike gamle kirkelige tekster er forfatterspørsmålet. I noen skrifter kjenner vi forfatteren med ganske stor sikkerhet, mens for andre råder det stor usikkerhet. Det var vanlig å tilskrive skriftene apostlene eller kjente kirkeledere for å gi dem stor autoritet. Dette kunne føre til at også skrifter med heretisk innhold blei videreformidlet. Og det bidro nok ofte til at skriftene, enten de var ortodokse eller heretiske, blei bevart.⁴⁸ Bradshaw peker på en utvikling i bruken av begrepet *apostolisk*.⁴⁹ I de eldste kirkeordningstekstene blir begrepet brukt for å vise at innholdet i tekstene er i samsvar med den felles overlevering og lære som kom fra apostlene. Litt seinere skrifter blir i større grad tilskrevet den enkelte apostel, pseudepigrafisk. Dette blei gjort for å gi innholdet ekstra tyngde. Som årene gikk forandret innholdet i disse kirkeordningene seg fra å handle om det kristne og moralske livet for kirkens medlemmer til å handle om direktiver for å bli ordinert som prest eller utføre dåp. Fokuset blei mer på kirkeordning og liturgi. Og behovet for å vise til en apostolisk arv blei enda større. Det kan ha ført til at tekstene vi har fått overlevert bærer preg av å beskrive en ønsket praksis sett fra forfatterens syn og ikke en reell praksis.⁵⁰ Etter hvert forsvant denne typen kirkeordninger og man fikk samlinger med liturgiske tekster som korresponderte mer med aktuelle spørsmål i sin samtid og som fikk sin autoritet fra samtidige biskoper og kirkemøter. Men i de mindre orientalske kirkene opprettholdt man de pseudo-apostoliske skriftene og deres autoritet.⁵¹

1.3.2 Apokryfe gjerninger

Apokryfe gjerninger er tekster som er fortellende i sin form og som gir oss et godt innblikk i datidens hendelser og miljøer.⁵² Vi møter der litt andre kulturer enn dem

⁴⁸ Clark, *History*, 170; Reidar Aasgaard, *Tidligkristne Apokryfer*, i serien *Verdens hellige skrifter*, (Oslo:Bokklubben 2011) x-xvi.

⁴⁹ Bradshaw, *Search*, 93.

⁵⁰ Bradshaw, *Search*, 95.

⁵¹ Bradshaw, *Search*, 97.

⁵² Reidar Aasgaard, *Tidligkristne Apokryfer*, xi. Ordet «apokryf» kommer fra gresk og betyr «bortgjemt», «skjult». Brukes i kristen sammenheng om skrifter som ikke tilhører de kanoniske skriftene, men som beveger seg i et grenseland i forhold til dem.

vi kjenner fra andre kilder. De utgir seg for å gjengi tradisjoner som har Jesus og disiplene som kilde. Og de påberoper seg derfor apostolisk autoritet. Men som regel kjenner vi ikke forfatteren. Det er vanskelig å datere dem. Påvirkningen både fra andre kristne kilder som antakeligvis Apostlenes gjerninger fra NT og liturgisk materiale smelter sammen med synet på kjærlighet og heltehistorier fra hellenistiske romaner. Mange holdt denne litteraturen høyt, mens særlig tidlige kirkeledere omtaler den negativt. Man har nå gått bort fra å hevde at apokryfe tekster oppsto i de gnostiske miljøene. Tekstene finnes i ganske ulike versjoner fordi de var del av et fellesskap som brukte dem og omarbeidet dem. Både kirkeordninger og apokryfe gjerninger har det til felles at de tilhører det som kalles *levende litteratur*.⁵³

1.3.3 Teologiske tekster

Den tredje teksttypen jeg har tatt for meg er *teologiske tekster*. Det er tekster der innholdet behandler forskjellige temaer og gjengir en teologisk refleksjon og gir en begrunnelse for hva som gjøres eller menes.⁵⁴ Vi kjenner forfatterne til disse tekstene, men det er allikevel grunn til å stille spørsmål om hvor representative tekstene er for sin samtid. Som regel er det mulig å finne fram til en original tekst, selv om man her også må regne med noen modifiseringer i tekstens traseringshistorie.

1.4 Ulike metoder og hermeneutiske prinsipp

1.4.1 Presentasjon av metoder som er forsøkt brukt i arbeid med oldkirkelige tekster

Forskerne blei etter hvert klar over at de måtte arbeide mer kritisk også med disse oldkirkelige tekstene, særlig kirkeordningstekstene. De tok i bruk metoder som gjerne var brukt i arbeid med andre typer skriftlige kilder. Men alle metoder er ikke like hensiktsmessige for tidlige kirkelige tekster. Jeg vil her trekke fram de vanligste

⁵³ Reidar Aasgaard, *Tidligkristne Apokryfer*, xii-xxiii.

⁵⁴ På engelsk omtales disse tekstene som en *treatise*, en avhandling eller fagdokument. Se også Johnson, *The Rites*, 84.

metodene. Når forskere i arbeidet med disse tekstene for eksempel anvender den *filologiske metode*⁵⁵ står vi i fare for å miste viktig kunnskap. Ved å bruke denne metoden i møte med liturgitekster har tekstene blitt behandlet på samme måte som andre historiske tekster. Forskerne har sammenlignet tekstene og forsøkt å finne fram til en original som de andre tekstene har sprunget ut fra. Tekstene har blitt behandlet som om de var offisielle tekster som forteller om en anerkjent praksis. Men dette er ofte ikke tilfelle.⁵⁶ Tekstene framstiller seg ofte som mer autoritative enn vi har belegg for å hevde. Og vi må være forsiktig med å tolke dem som om de var autentiske liturgiske tekster. Kanskje teksten bare forteller om en ønsket praksis fra en lokal biskop? Den filologiske metoden har derfor klare begrensinger. Og fordi teksttilfanget fra tidlig tid er ganske begrenset, er det derfor vanskelig å sammenligne tekster. Dette skiller denne type litteratur fra for eksempel kirkefedrenes tekster. Der blei nok tekstene mer direkte kopiert, selv om vi ikke kan utelukke modifiseringer der også. Konklusjonen må bli at den filologiske metode har sin klare begrensning når det gjelder å tolke liturgiske tekster med den hensikt å finne «sannheten».⁵⁷

En annen måte å nærme seg disse tekstene på er *den strukturelle tilnærming*.⁵⁸ Flere forskere har tidligere argumentert med at selv om innholdet er noe forskjellig så er strukturene i disse tekstene så like at det må tyde på at de stammer fra én kilde, en apostolisk tradisjon. Noen hevdet at det fantes en liturgisk «arketype» som var innstiftet av Jesus selv.⁵⁹ Dette synet fikk stor gjennomslagskraft. Konklusjonen som blei trukket av dette var at det som var likt måtte være det eldste, og så hadde utviklingen ledet til ulike praksiser. Men dette synet kan ikke bli stående ut fra nyere forskning. For eksempel pekes det på at den jødiske liturgien som en del har hevdet var fastspikret i det første århundre og som skulle være en av kildene for den kristne praksisen, viser seg ikke å ha vært så fastspikret som først antatt.⁶⁰ Og allerede i Det

⁵⁵ Bradshaw, *Search*, 1-6, se her for en gjennomgang av hvordan denne måten å arbeide med disse tekstene har preget forskningen.

⁵⁶ Bradshaw, *Search*, 3.

⁵⁷ Bradshaw, *Search*, 6.

⁵⁸ Bradshaw, *Search*, 6-8, se her for hvordan denne tilnærmingen har fungert, i følge Bradshaw.

⁵⁹ Bradshaw, *Search*, 7.

⁶⁰ Bradshaw, *Search*, 7.

nye testamente finner vi ulike praksiser og fortolkninger, slik at det har vært mangfold allerede fra de første kristne menigheter.⁶¹ Det er derfor ikke mulig å slå fast at det som er felles også er det som er eldst. Det kan selvfølgelig være slik, men det er ikke sikkert. Det kan like gjerne argumenteres for at kristen liturgi er historien om stor mangfoldighet som etter hvert nærmet seg hverandre. Særtrekk kan vitne om at det opprinnelig var en stor variasjon. Men ettersom kristendommen spredde seg og de kristne fellesskapene fikk kontakt med hverandre og ikke minst som et resultat av møtene med vranglære, vokste kravet om konformitet fram. En liturgisk standardisering blei resultatet.⁶²

Noen forskere har valgt *den organiske tilnærming*.⁶³ Denne tilnærmingen er dypsett en metode som baserer seg på den naturvitenskaplige metode der ikke minst evolusjonsteorien spiller en stor rolle. Ved å ikke ta inn over seg at det er stor forskjell på natur og kultur og i hvordan utvikling foregår innenfor disse to ulike feltene, brukte man samme modell og endte opp med at det enkle må være det eldste. Metoden innebar en systematisk sammenligning og konsekvent klassifikasjon. Alt skulle passe inn i mønsteret. Utvikling går i en linje fra enkelhet til kompleksitet. Det fantes en opprinnelig «slekt» og den blei så utviklet i flere «arter.» Det blei formulert «lover» basert på dette synet som førte til at en del forskere oppfattet disse arbeidsteoriene som sannheten og ikke som teori.⁶⁴

Metoden som går ut på å sammenligne tidlige liturgitekster for å finne særtrekk og likheter har også sin begrensning, ikke minst fordi tekstutvalget fra denne perioden er så lite.⁶⁵ Samtidig kan man ikke komme utenom denne metoden i forsøket på å finne mer ut av liturghistorien. Dialogen mellom strukturelle analyser og historiske granskinger innebærer sammenligninger av tekster fra ulike geografiske områder, tidsepoker og kirkelige tradisjoner. Gjennom dette kan man forsøke å si noe om opprinnelse og utvikling av liturgi. De ulike teoriene kan bidra, men man må ikke følge teoriene så strengt som om de var lover. Det låser tilnærmingen til tekstene.

⁶¹ Jeg tar dette kort opp litt seinere i innledningskapittelet.

⁶² Bradshaw, *Search*, 8.

⁶³ Bradshaw, *Search*, 9-13, se her for en kort gjennomgang.

⁶⁴ Bradshaw, *Search*, 12-13.

⁶⁵ Bradshaw, *Search*, 14.

Det viktige er å få noen retningslinjer som hjelper oss i å tolke dette fragmenterte stoffet.

1.4.2 Hermeneutiske prinsipp i møte med disse tekstene

Både Bradshaw og Clark peker på noen grunnleggende hermeneutiske prinsipp; *The Hermeneutics of Suspicion*, «mistankens hermeneutikk».⁶⁶ Disse prinsippene er nødvendige fordi mange liturgiforskere ikke har vært kritiske nok i møte med teksten og ikke tatt hensyn til tekstens spesielle karakter, forfatterens hensikt eller konteksten den blei til i. En del liturgisk stoff kommer fram i tekster som primært ikke har liturgi som sitt fokus eller gjengir hele liturgier. Da må man være forsiktig med å trekke konklusjoner basert på dette.⁶⁷ I liturgiske tekster må man også ta høyde for at forfattere ikke gjengir hele liturgier, men trekker fram det de mener er viktigst eller fargelegger med egne ord. Arbeidet med disse tekstene må ta i betraktning at det vi leser kan ha vært anerkjent praksis eller det kan tvert i mot ha vært strid om praksis og derfor er teksten skrevet. Vi kan heller ikke trekke slutninger om at noe ikke har vært praksis fordi vi ikke finner det skrevet i teksten. Det kan heller være slik at ting er utelatt fordi alle kjente denne praksis og det derfor var unødvendig å skrive det ned.⁶⁸ Der det er mulig må vi sammenholde teksten med andre kilder; tekster, arkeologiske funn og lignende slik at vi ikke konkluderer med basis i bare én kilde. I dette arbeidet må vi altså være forsiktige med å trekke forhastede konklusjoner.⁶⁹ Vi må være «mistenksomme.»

For det første må vi være kritiske til at påstander som høres autoritative ut, virkelig er det. Mange forfattere fra oldtiden tar i bruk et svulstig språk og kommer med påstander som vi med god grunn bør være kritiske til. Og seinere forskning har vist at det tok lenger tid å utvikle kirkelige strukturer og faste liturgier enn man tidligere har antatt.⁷⁰

⁶⁶ Bradshaw, *Search*, 14-17; Clark, *History*, 170.

⁶⁷ Bradshaw, *Search*, 15.

⁶⁸ Bradshaw, *Search*, 16.

⁶⁹ Bradshaw, *Search*, 14-17. Se her for en begrunnelse for denne måten nærme seg tekstene på.

⁷⁰ Bradshaw, *Search*, 17.

Vi bør videre være kritiske til at liturgiske forordninger virkelig er bevis for en aktuell praksis. Det kan heller være motsatt.⁷¹ Ved at visse ting sies i forordningen kan det tyde på at dette ikke var en reell praksis, men at noen ønsket at det skulle være det. Særlig hvis vi finner samme påbud i senere kilder. En ting er hva kirkeledere skriver, noe annet kan være den kirkelige praksis i den enkelte menighet.

Dernest bør vi være kritiske til påstanden om at når det finnes mange forklaringer til opprinnelsen til en praksis, så må en av dem være sann. Det kan heller være slik at når det finnes mange forklaringer så er det ingen av dem som er sanne. Det kan bety at ingen av dem som uttalte seg hadde tilgang til originale kilder.⁷²

På bakgrunn av dette som er trukket fram her, kan det virke som en nesten umulig oppgave å skulle finne noen svar. Spørsmålet er om vi i møte med disse tekstene egentlige kan trekke noen slutninger. Vi kan gjette og tolke, men kan vi hevde at vi finner noen svar? Når forfatterspørsmålet byr på usikkerhet, hvordan skal man da tolke det vi tror vi kjenner til av konteksten? Tekstene kan ha blitt til gjennom lang tid og med ulike forfattere. Det vi står tilbake med er selve teksten.

Bradshaw stiller selv spørsmålet om det med alle disse forbehold er mulig å bruke disse tekstene som historiske kilder overhodet. Hans svar er at ved å forsøke å sette sammen alle de småbitene vi har, så vil det danne seg et bilde, selv om det ikke er så tydelig som vi skulle ønske eller som tidligere tider har hevdet at det er.⁷³ Og under det vi kan tolke som propaganda så finnes det en kjerne som er basert på enten lokal kirkepraksis og teologi eller noe som er felles for flere kirker.⁷⁴ Dette gjør at det er mulig å forsøke å finne noen svar.

I tillegg til denne forskningshistoriske bakgrunnen jeg nå har gjort rede for er det et par ting til som jeg kort ønsker å peke på. Det er nyttig å ha med noe kulturell kunnskap om riter og om salving i møte med de enkelte tekstene. Og vi må trekke noen linjer fra Det nye testamente.

⁷¹ Bradshaw, *Search*, 18-19.

⁷² Bradshaw, *Search*, 19-20.

⁷³ Bradshaw, *Search*, 20.

⁷⁴ Bradshaw, *Search*, 95-96

1.5 Dåpen forstått som rite.

Fra antropologi og kulturstudier kjenner vi begrepet overgangsrite.⁷⁵ Dette er riter som markerer overgangen fra en stilling eller livsfase til en annen innenfor et samfunn eller fellesskap. Begrepet brukes delvis synonymt med innvielsesriter. Det kan dreie seg om fødsel, ekteskap, overgang barn-voksen.⁷⁶ Dåpen kan forstås som en slik rite. Man kan si at man gjennom den blir født på ny, eller blir del av et nytt fellesskap.⁷⁷ En overgangsrite er ikke bare en ytre forestilling, men fører til at man blir forandret. Man går over til noe nytt.⁷⁸ Ritene følger ofte en ganske lik ytre struktur, gjerne inndelt i tre. Først en periode med adskillelse fra fellesskapet, så en periode i en slags overgang mellom gammel og ny identitet og så selve innvielsen der man blir tatt opp i fellesskapet med en ny identitet.⁷⁹ Vi kan i dette se klare likhetstrekk med kristen dåp inndelt i perioden før opplæring, opplæring og utvelgelse til dåp, og så selve dåpen. Mange riter avsluttes med måltidsfellesskapet, så også med nattverd som følger rett etter dåp.⁸⁰ Også forestillingen om at innvielsen er som å dø og oppstå korresponderer med kristen dåp. Men selv om det tilsynelatende gir god mening å plassere dåp som en innvielsesrite så er ikke dermed alt sagt. Antropologisk kunnskap forteller oss lite om innholdet i den kristne riten. Johnson trekker fram at innvielsesriter som regel er forstått som en overgangsrite blant dem som allerede tilhører dette samfunnet eller fellesskapet, og som fører dem til et nytt stadium innenfor dette fellesskapet. Men den kristne dåpen handler om omvendelse og tro, og gjennom riten blir man satt inn i et helt nytt fellesskap som man i utgangspunktet ikke tilhørte.⁸¹ Arbeidet med å forstå den kristne riten kan ta med innspill fra antropologien, men må henvende seg til andre fagfelt for å finne svar på hvordan dåpen blei forstått.

⁷⁵ Spinks, *Early Medieval*, xiii. Her tilskrives dette begrepet antropologen Arnold van Gennep i sin bok *The Rites of Passage*, (University of Chicago Press, Chicago, IL, 1960).

⁷⁶ Johnson, *The Rites*, xviii

⁷⁷ Spinks, *Early Medieval*, xiii.

⁷⁸ Spinks, *Early Medieval*, xiii. Spinks henviser til Ronald L. Grimnes sin bok *Deeply into the Bone: Re-inventing Rites of Passage*, (University of California Press, Berkeley, CA, 2000) side 7

⁷⁹ Johnson, *The Rites*, xvii-xviii

⁸⁰ Johnson, *The Rites*, xviii

⁸¹ Johnson, *The Rites*, xix. Johnson trekker fram synspunkter fra en av sine tidligere lærere som poengterer det spesielle med kristen innvielse. Han trekker også fram Catherine Bell, som jeg har sitert tidligere i oppgaven, der hun mener at liturgistudier har altfor stor tiltro til sosial-vitenskapelige fag.

1.6 Bading og salving i antikken

Salving hørte til dagliglivet i antikken. Vi kjenner til at det var en variert praksis når det gjelder bading og bruk av olje, særlig i den gresk-romerske kulturen. Bading kunne foregå på mange måter, for eksempel ved at vannet blei helt over den badende eller man kunne stå under en vannsprut, og etter hvert fikk man også små basseng.⁸² Det kunne være salving før bading, salving etter bading, salving før trening, og salving som ledd i behandling av sykdommer.⁸³ Oljen blei brukt som vi nå bruker kremer og parfymer.⁸⁴ Det hørte til dagliglivet for store deler av befolkningen.⁸⁵ Noen hevder at utviklingen av nakenhet og bruk av olje i forbindelse med dåp kan ha hatt delvis sin bakgrunn i disse helt hverdagslige og sekulære situasjonene.⁸⁶ Men selve dåpens innhold og teologisk tolkning henter sin forståelse fra en helt annen bakgrunn. Og i den forbindelse er det interessant å forsøke finne ut når og hvor salving i forbindelse med dåp fikk en spesiell rituell betydning og et teologisk innhold.⁸⁷

1.7 Dåpsmotiver i Det nye testamente

Selv om de kristne kan ha fått innspill fra det mangfoldige samfunnet rundt når den kristne dåpen blei utvikla, så er det framfor alt i Det nye testamente vi finner kildene til den kristne dåpen. Jeg finner det hensiktsmessig kort å peke på de mange motivene som er knytta til dåp allerede i disse skriftene. Når Paulus i sine brev omtaler dåp så gjør han det på en måte som forutsetter at de han skriver til kjente til dåp.⁸⁸ Se for eksempel Rom 6,3 «Eller vet dere ikke at alle vi som ble døpt til Kristus Jesus, ble døpt til hans død?» og Gal 3,27 «Alle dere som er døpt til Kristus, har kledd

⁸² Ferguson, *Baptism*, 34-36; Spinks, *Early Medieval*, 35.

⁸³ Spinks, *Early Medieval*, 35-36. Her bruker Spinks synspunkter både fra Fikret Yegül, *Baths and Bathing in Classical Antiquity*, (Cambridge, MA: MIT Press 1992) 354-355; Garrett G. Fagen, *Bathing in Public in the Roman World*, (MI: University of Michigan Press, Ann Arbor, 1999) 10 og Ralph Jackson, "Spas, waters and Hydrotheraphy in the Roman World" in J. DeLaine and D.E. Johnston (eds), *Roman Baths and Bathing*, (Portsmouth, RI: Journal of Roman Archeology, 1999) side 107-116 og side 112.

⁸⁴ Oskar Skarsaune, *In the Shadow of the Temple: Jewish influences on early Christianity* (Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 2002) 368.

⁸⁵ Johnson, *The Rites*, 29.

⁸⁶ Ferguson, *Baptism*, 36; Spinks, *Early Medieval*, 36.

⁸⁷ Skarsaune, *In the Shadow*, 368.

⁸⁸ Spinks, *Early Medieval*, 3.

dere i Kristus.»⁸⁹ Jeg ønsker ikke å gå inn på hvorvidt Jesus døpte eller forholdet mellom Johannesdåp og Jesu dåp, men tar som utgangspunkt at de første kristne fellesskap praktiserte innvielse og dåp i en eller annen form og at de knytta dette til Jesus.⁹⁰

Innvielsen til det kristne fellesskapet skjedde antageligvis gjennom blant annet dåp i vann. Om andre handlinger utover selve vanndåpen også fant sted, er det vanskelig å fastslå ut fra NT. Det er mest sannsynlig at selve vanndåpen var kombinert med flere handlinger, men vi kan ikke fastslå hvilke.⁹¹ Vi kan lese om håndspåleggelse og forbønn i forbindelse med dåp,⁹² om hentydninger til salving og bli kledd,⁹³ men vi kan ikke fastslå om dette faktisk dannet et mønster for dåpshandlingen. For det første så forteller disse tekstene om et noe ulikt mønster og for det andre er det vanskelig å vite hva som henspiller på konkrete gjerninger eller om det skal tolkes i overført betydning.⁹⁴ Dette gjelder også spørsmålet om salving i forbindelse med dåp.⁹⁵ Når Jesus i Lukas 4, 18 siterer fra Jesaja, «Herrens Ånd er over meg, for han har salvet meg til å forkynne...» henviser han da til sin egen dåp? Det samme med Apgj 4, 27 og 10,38 der det henvises til at Jesus blei salvet med Hellig ånd og kraft. Er dette en henvisning til en reell salving, og var den i forbindelse med dåpen, eller er det brukt i overført betydning om selve dåpen? Samme spørsmål kan stilles til teksten fra 1 Joh 2,20 « Men dere er alle salvet av Den hellige og kjenner sannheten.»⁹⁶ Det er vanskelig å konkludere ut fra dette. Vi veit rett og slett ikke helt hvordan kristen dåp blei utført i de første menighetene eller hvilke ord eller bekjennelse som fulgte riten.⁹⁷

⁸⁹ Når jeg siterer fra Bibelen så bruker jeg alltid Bibelselskapets oversettelse fra 2011 som kilde.

⁹⁰ Spinks, *Early Medieval*, 3; Johnson, *The Rites*, 23; Bradshaw, *The Search*, 60.

⁹¹ Johnson, *The Rites*, 28. Her argumenterer Johnson for at det mest sannsynlig var riter i tillegg til selve dåpen. Men selve materialet i NT gir ikke god nok grunn til å fastslå hva dette har vært.

⁹² Johnson, *The Rites*, 28-33.

⁹³ Spinks, *Early Medieval*, 12.

⁹⁴ Spinks, *Early Medieval*, 11; Ferguson, *Baptism*, 197-198.

⁹⁵ Vi hører om salving i andre sammenhenger. Se f.eks Mar 6,13, Luk 7,38.

⁹⁶ I 2 Kor 1,22 og Ef 1,13 brukes begrepet «seglet». Kan dette også leses som henvisning til salving? Og i tilfelle til salving i forbindelse med dåp? Se Johnson, *The Rites*, 28-29 der han drøfter mulig sammenheng mellom salving, segl og dåp. Jeg behandler dette temaet mer utførlig i forbindelse med *Apostolisk tradisjon*.

⁹⁷ Johnson, *The Rites*, 32-34

I tillegg var den teologiske forståelsen av innholdet i det å bli kristen, det å bli innviet og tatt opp i nytt felleskap, mangfoldig. Hos noen var det tilgivelse for synd som blei framhevet, andre vektla at man blei født til et nytt liv, dåpen kunne forstås som opplysning, Paulus pekte på at man blei ett med Kristus i hans død og oppstandelse.⁹⁸ Det som synes felles er at dåpen er knyttet til Den hellige ånds virke og gaver.⁹⁹ En handling som ofte nevnes sammen med dåp er håndspåleggelse. Dette gjelder særlig tekstene fra Apostlenes gjerninger. Her finnes eksempler både på at noen er døpt, men mangler Den hellige ånd og får den ved håndspåleggelse etterpå (Apgj. 8,14-17), mens andre har fått Den hellige ånd før de blei døpt og blir så døpt i etterkant (Apgj. 10,47-48).¹⁰⁰ Hvis vi går til Det nye testamente for å finne svar på hvordan kristen dåp blei utført og forstått vil vi ikke kunne lese ut én teologisk forståelse av dåp eller én måte å utføre dåp på.¹⁰¹ Som vi ser er det et kompleks bilde som trer fram fra tekstene. Og med ulik teologisk forståelse av hva som skjer i dåpen virker det sannsynlig at dette kan speiles i selve ritualet også.¹⁰² Bildet av dåp er mangfoldig allerede i NT. Og det er i disse tekstene man finner grunnlaget for seinere teologisk lære om dåpen. Johnson peker på at det allikevel er to tolkninger som skiller seg ut som to hovedmotiv i den videre utviklingen av dåpsforståelsen i kirken.¹⁰³ Den ene er å forstå kristen innvielse som en ny fødsel gjennom vann og Den hellige ånd (Joh 3,5 ff og Titus 3,5). Den andre å forstå innvielse gjennom å bli ett med Kristus i hans død, begravelse og oppstandelse (Rom

⁹⁸ Bradshaw, *The Search*, 61; Spinks, *Early Medieval*, 8-11 og Johnson, *The Rites*, 37 nevner alle ulike motiv. Særlig Johnson lister opp mange ulike tolkninger av innholdet i dåpen: tilgivelse for synd og Den hellige ånds gave (Apgj 2,38); ny fødsel gjennom vann og Den hellige ånd (Joh 3,5; Tit 3,5-7); å kle av seg det gamle mennesket og kle seg i det nye, det vil si å bli ikledd Kristi rettferdighet (Gal 3,27; Kol 3, 9-10); å bli døpt til å være en kropp i det kristne fellesskapet (1 Kor 12,13); vasket rene, gjort hellige og rettferdige (1 Kor 6,11); å bli opplyst (Hebr 6,4; 10,32; 1 Pet 2,9); å bli salvet/beseglet ved Den hellige ånd (2 Kor 1, 21-22; 1 Joh 2,20, 27); å bli beseglet eller merket som Guds eiendom eller Guds folk (2 Kor 1,21-22, EF 1, 13-14, 4,30, Åp 7,3); bli ett med Kristus ved å bli ett med ham i hans død, begravelse og oppstandelse (Rom 6,3-11, Kol 2, 12-15)

⁹⁹ Johnson, *The Rites*, 32-33 ; Spinks, *Early Medieval*, 9-10; Ferguson, *Baptism*, 198

¹⁰⁰ Se Johnson, *The Rites*, 28-33 for en grundigere drøfting av dette. Han mener at tilfellene i Apg 8 og 19 ikke danner noe mønster for håndspåleggelse etter dåp. De er eksempler på spesielle tilfeller og handler mest om at all kristen misjonering må underlegges eller bekreftes av apostlene fra Jerusalem og at det er forskjell på Johannesdåp og kristen dåp. Se også Spinks, *Early Medieval*, 11-12.

¹⁰¹ Spinks, *Early Medieval*, 12-13.

¹⁰² Bradshaw, *The Search*, 61 : " this variation in baptismal theology encourages the supposition that the ritual itself may also have varied considerably from place to place".

¹⁰³ Johnson, *The Rites*, 38-39

6,3-11.) Det er disse tolkningene jeg allerede har omtalt som «the womb» og «the tomb-motivene». Disse to tolkningene fikk stor innflytelse på noen av de første liturgiske tradisjonene.

1.8 Egne refleksjoner så langt

1.8.1 Historien avdekkes ikke, den skapes

I grunnen er det vi som skaper historien, den ligger ikke bare der og venter på å bli oppdaget. Vårt møte med fortiden blir preget av vår forutforståelse. I dette arbeidet må vi forsøke å være så objektive som mulig og avdekke mulige feilkilder. Fra strukturalismen kan vi ta med oss fokuset på strukturene i tekstene og hva de kan gi oss av informasjon om felles type tekster. Teksten har en innebygd mening, forfatteren den gang ønsket å formidle noe til noen. Det som kan være usikkert er om vi er i stand til å tolke dette. Og for å kunne gjøre dette på best mulig måte er vi avhengig av å bruke flere kilder. Vi må forsøke å skaffe oss kunnskap om både kultur og sosiale forhold. Clarks gjennomgang av utviklingen innen fagfeltet er nyttig med tanke på ulike teorier og ulike måter å forstå tekster på. Debatten viser at selv om det mangler faglig kritisk arbeid med liturgiske tekster så løser man ikke dette ved å være ukritiske til hvilke metoder man tar i bruk eller innenfor hvilke fagdisipliner man plasserer tekstene. Det krever kunnskap om denne typen tekster for å velge metoder som er hensiktsmessige.

1.8.2 Fokus på tekst som historisk kilde

Videre er Clarks anliggende om å fastholde fokuset på tekstene interessant. Hun argumenterer for at disse før-moderne kirkelige tekstene er en spesiell form for tekster som ikke uten videre passer til å studeres ut fra sosial-vitenskapelig synsvinkel. Arbeidet med selve tekstenes form og oppbygning gir oss viktig informasjon. Det er spennende at hun så sterkt insisterer på tekstenes betydning og overordna annen kunnskap. Hennes poengtering av at det er gjennom tekstene vi møter fortida er et viktig innspill å ta med seg i det videre arbeidet mitt. Det er videre viktig å ta med seg kunnskapen om at historieskriving før i tiden var sett på som en litterær sjanger og at de hadde et annet forhold til fakta enn det vi har nå.

Nettopp derfor er det viktig at vi er kritiske i møtet med tekstene og ikke for lett trekker konklusjoner. Det kan være lett å trekke forhastede konklusjoner når vi på den ene siden skal være tekstorienterte og la tekstene tale og vi på den andre sida ikke tar på alvor at det er veldig lite vi egentlig veit om tekstene og tida de er blitt til i.

1.8.3 Mistenksomhetens hermenutikk

Bradshaw fremmer mange av de samme synspunktene som Clark og etterspør en videre forskning på feltet. Det som er særlig interessant hos Bradshaw er hans poengtering av at kirkeordning og liturgitekster er en helt egen sjanger. *Levende litteratur* må tolkes på en annen måte enn andre historiske tekster. Hans eksempler på *mistenksomhetens hermeneutikk* er nyttige å ha med seg i arbeidet med de enkelte tekster. Slik jeg forstår det har tidligere forskere ikke vært bevisste nok på særpreget til disse tekstene. De har på den ene siden lest teksten uten å stille kritiske spørsmål, hverken til tekst eller kontekst. Og når de så forstod at de måtte være mer kritiske så tok de ikke på alvor disse tekstenes egenart. Hans kritiske holdning ønsker jeg å ta med meg i møte med alle tekstene jeg har valgt, ikke bare kirkeordningstekstene. Faren ved alle teorier er at de kan lett låse oss fast i én måte å tolke og se historiske kilder på. De ulike metodene kan ha fruktbare perspektiv, og vi må bruke mange perspektiv når vi arbeider med kildene. Som grunnholdning må vi stille motspørsmål til alt som i første omgang virker sannsynlig.

Arbeidet med temaet så langt har vist hvor lite vi egentlig veit om denne typen litteratur og hvor tilbakeholdne vi må være med å trekke forhastede og bastante konklusjoner. I tillegg til å møte tekstene med mange ulike og kritiske spørsmål, vil jeg også legge til at vi må ha et kritisk blikk på våre egne briller og forskernes agenda. De er ikke objektive og har sine egne tradisjoner eller synspunkt med seg i sin forskning.

Med dette som bakgrunn vender vi blikket mot tekster som kanskje kan fortelle oss noe om de tidlige liturgiske tradisjonene, med særlig henblikk på forholdet mellom dåp og salving.

2 Tidlige tekster

Det har vært vanlig å se på den nordafrikanske eller romerske tradisjon som den normerende når det gjelder liturghistorie. Jeg velger heller å starte med tekstene fra den østlige tradisjonen. Dette kan kanskje føre til at de trer litt tydeligere fram.¹⁰⁴

Didaché er et helt naturlig førstevalg.

2.1 Didaché

2.1.1 Bakgrunn

Dette skriftet blir omtalt som den eldste *kirkeordning* som vi kjenner til. Det betyr at denne teksten gir oss de tidligste beskrivelsene av kristne innvielsesriter etter NT. Skriftet kalles også for *De tolv apostlers lære*. I bøker og undervisning blir det ofte henvist til dette skriftet for å si noe om tidlig dåpspraksis. Det har vært debatt om datering og geografisk plassering av dokumentet, men det kan synes som det nå er ganske stor enighet om at de eldste delene av skriftet er fra tida rett før eller rett etter år 100. Og det argumenteres for at det sannsynligvis har sin opprinnelse i Syria.¹⁰⁵ Skriftet er sammensatt av flere kilder. Spinks trekker fram likhet med Matteusevangeliet, men det er usikkert om forfatteren kjente til evangeliet.¹⁰⁶ I tillegg til den greske teksten finnes det et koptisk fragment som er eldre enn det greske. Hva som gjengir den eldste praksis er usikkert. Skriftet inndeles i 16 kapitler og innledes med 6 kapitler som tar for seg moralsk instruksjon basert på jødisk morallære og Jesu fortolkninger av denne, også kalt *De to veiene*, om døden og livets vei. Deretter følger kapitler som redegjør for liturgi. I kapittel 7 finner vi teksten om dåp.

¹⁰⁴ Johnson, *The Rites*, 42. Jeg er på linje med Johnsons argumentasjon for å starte med de østlige tekstene.

¹⁰⁵ Jeg finner at disse forfatterne er ganske samstemte når det gjelder dette. Se Bradshaw, *The Search*, 75-78; Ferguson, *Baptism*, 201-202; Johnson, *The Rites*, 43; Spinks, *Early Medieval*, 14-15.

¹⁰⁶ Spinks, *Early Medieval*, 15. Her trekker han også fram at tidligere bøker om liturgi har presentert *Didaché* som om dette var den måten alle kirker gjorde det på. Han henviser videre til andre forskere og hevder skriftet best kan forstås som en beskrivelse av hvordan det fungerte i et jødisk-kristent felleskap som la vekt på sin jødiske arv.

2.1.2 Tekst

7.1. Regarding baptism. Baptize as follows: after first explaining all these points. . . “Baptize in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit” [Matt. 28.19], in running water.

2. But if you have no running water, baptize in other water; if you cannot in cold, then in warm. 3. But if you have neither, pour water on the head three times “in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit.” 4. Before the baptism, let the baptizer and the candidate for baptism fast, as well as any as are able. Require the candidates to fast one or two days previously.¹⁰⁷

7.1 Når det gjelder dåpen, skal dere utføre den på følgende måte: Etter at dere først har gjennomgått alt det som her er nevnt,*skal dere døpe – til Faderens og Sønnens og den Hellige Ånds navn,*i rennende vann. 7.2 Men hvis du ikke har rennende vann, så døy i annet vann; kan du ikke få gjort det i kaldt, så i varmt. 7.3 Har du ikke noen av delene, så øs vann tre ganger over hodet i Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn. 7.4 Før dåpen skal den som utfører dåpen og den som skal døpes og andre som måtte ha anledning, faste. Dåpskandidaten skal du pålegge en eller to dagers faste på forhånd.¹⁰⁸

Her beskrives dåpen som noe som utføres etter at man har fått forklaring/opplæring i det som står forut.¹⁰⁹ Der nest kommer en beskrivelse av dåpen som utføres i navnet til Far, Sønn og Hellig ånd. I tillegg er det en beskrivelse av vannet som skal

¹⁰⁷ DBL,2.

¹⁰⁸ B H Sandvei sin oversettelse i *De apostoliske fedre i norsk oversettelse med innledninger og noter*. Redigert av Ernst Baasland og Reidar Hvalvik (Oslo: Luther forlag, 1984). 25.

¹⁰⁹ Kurt Niederwimmer, *The Didache : a commentary*; translation by Linda M. Maloney; edited by Harold W. Attridge. (Minneapolis: Fortress Press, 1998) Se side 126 der han diskuterer hvordan vi skal forstå «after first explaining all these points, baptize..» Han hevder at opplæringen må ha vært mer omfattende enn hva vi leser i kapittel 1-6. Se særlig note 4.

brukes. Man kan se for seg at dåpen foregår ved neddykking, men hvis det ikke er tilstrekkelig med egnet vann så helles vann over hodet tre ganger, i den treenige Guds navn. Det foreskrives også faste både for den som døver og den som døpes, og eventuelle andre. Men det er samtidig mye som ikke nevnes her. For eksempel sies ikke noe om hvem det er som utfører dåp, om det sies fram noen form for bekjennelse eller om dåpen etterfølges av nattverdmåltidet umiddelbart. Det sies heller ikke noe om hva dåpen betyr.¹¹⁰ Og det omtales ingen salving.

2.1.3 Drøfting

Niederwimmer hevder at versene i 7.1-4 er sammensatt av ulike lag av tekster.¹¹¹ Det kan forklare hvorfor det først sies at vannet skal være rennende vann, eller mer korrekt: *levende vann*, for så å tillatte vann av ulik karakter.¹¹² Det samme med forskrifter i vers 4 som gjelder fasten, der det synes som om den siste delen er en senere presisering av det som sies først i verset. Han oppsummerer sitt syn slik: «In summary, in chap. 7 the Didachist took over a more rigorous Jewish-Christian source, liberalized it by adding to it, and adjusted or adapted it to his own situation».¹¹³

Teksten i kapittel 7 nevner ingen riter som er kombinert med dåpen. Heller ikke salving. Kan vi derfor ut fra teksten fastslå at salving ikke fant sted i forbindelse med dåp? Hvis vi bruker Bradshaw sine teser, som jeg har redegjort for tidligere, så kan vi ikke med sikkerhet fastslå at salving ikke har funnet sted selv om det ikke nevnes. Men slik teksten framstår ville det være naturlig å tenke at salving ville vært nevnt om det var vanlig at det blei utført i forbindelse med dåp. Det er allikevel noen forskere som vil argumentere for en praksis med salving etter dåp basert på den koptiske teksten. Denne teksten har et tillegg i kapittel 10,7 som kan oversettes slik:

¹¹⁰ Johnson, *The Rites*, 46.

¹¹¹ Niederwimmer, *The Didache* 125-126.

¹¹² Niederwimmer gir et lite ekskurs om ulik kvalitet på vann sett fra jødisk renselsestradisjon. Poenget i Didachè er at man skal bruke det vannet som er det mest korrekte ved dåp, men man kan ta det vannet man har tilgjengelig. Dette underbygger at dåp fant sted der det var mangel på vann. *The Didache*, 128-129.

¹¹³ Niederwimmer, *The Didache*, 130. Det er enighet blant forskere om at Didachè har oppstått i et miljø som var nært knyttet til jødiske tradisjoner. I tillegg til Spinks og Niederwimmer se Ferguson, *Baptism* 204.

But because of the word of the [oil of anointing, myron] give thanks, saying: We thank you Father, for the [oil of anointing, myron] that you have made known through Jesus your Son. Thine is the glory forever. Amen¹¹⁴

Johnson peker på at det er veldig usikkert om dette handler om salving i det hele tatt og i tilfelle hva slags salving det er snakk om. Han trekker fram at argumentasjonen for at dette kan handle om dåp henger sammen med forståelsen av det greske ordet *myron*. Men ordet *myron* er ikke brukt i den koptiske teksten, der er ordet *stinoufi* brukt. Dette ordet kan bety «duft» eller «parfyme».¹¹⁵ Hans konklusjon er at denne teksten kan være en seinere tilføyelse som peker på bruk av olje og bønn (for syke?) ved avslutningen av nattverdmåltidet. Johnson henviser til Niederwimmer som diskuterer dette i et eget ekskurs i sin kommentar.¹¹⁶ Niederwimmer trekker her fram usikkerheten om hvordan man skal forstå denne bønnen og usikkerhet knytta til hvor gammel den er. Han peker videre på det litt spesielle at man i den koptiske teksten sier fram takk for selve oljen (eller parfymen/ duften), til forskjell fra en takk for frelsens gaver. Dette tyder på at det er en bønn som er konstruert etter mønster fra tidlige bønner. Niederwimmer konkluderer ekskurset med at det mest sannsynlige er at den koptiske versjonen er sekundær, men er kommet inn i *Didaché* rundt år 200 og at det sannsynligvis er en bønn over en salvingsolje. Men det er usikkert hva slags salving det er snakk om.

Ferguson slår ganske enkelt fast at bønnen i den koptiske versjonen ikke er knytta til salving i forbindelse med dåp.¹¹⁷

2.1.4 Hva forteller *Didaché*?

Denne gjennomgangen viser at *Didaché* forteller oss noe om kristen dåp, men det er mer begrenset enn hva man kunne tro ut fra hvordan skriftet hittil har blitt omtalt og henvist til i fagmiljøene. Vi veit ikke hvor representativt dette skriftet er for en

¹¹⁴ Johnson, *The Rites*, 46, se note 10. Jeg har ellers ikke funnet denne teksten i norsk oversettelse fordi den er basert på den greske teksten.

¹¹⁵ Johnson, *The Rites*, 46. Her redegjør han for debatten om forståelsen av ordene *myron* og *stinoufi*.

¹¹⁶ Niederwimmer, *The Didache*, 165-167. Se her for en redegjørelse av problemstillinger knyttet til disse begrepene. Noen hevder bønnen omtaler olje til salving av syke, mens andre mener det er knytta til salving etter dåp.

¹¹⁷ Ferguson, *Baptism*, 202. I note 7 samme side henviser han til andre forskere som argumenterer for at dette ikke dreier seg om salving i forbindelse med dåp.

generell praksis og det er mye som ikke sies her. Når det gjelder spørsmålet om salving i forbindelse med dåp så står det litt åpent. Mest sannsynlig omtaler ikke *Didaché* salving i forbindelse med dåp i det hele tatt og ut fra det virker det mest sannsynlig at forfatteren ikke kjente til slik praksis. Men helt sikre på det kan vi jo ikke være.

2.2 Justin Martyr

2.2.1 Bakgrunn

Når vi arbeider med oldkirkelige tekster og sekundærlitteratur knytta til denne, henvises det i flere sammenhenger til Justin Martyr, denne store filosofen og kristne tenkeren som levde på 100-tallet. Han knyttes jo til Roma fordi det var der han virket, og det kan derfor virke naturlig å ta ham med i forbindelse med vestlig tradisjon. Men han kommer opprinnelig fra øst og noen vil hevde at det han presenterer er en praksis fra en syrisk-palestinsk tradisjon.¹¹⁸ Jeg velger derfor å presentere ham og noen viktige moment fra hans skrifter allerede her.

Selv om vi ikke veit mye om livet hans, veit vi nok til å trekke opp noen linjer. Han blei født i byen Neapolis i Samaria på begynnelsen av 100-tallet, og er kjent som en stor kristen tenker og filosof som virket i Roma. Han omtales som en av de første apologetene. Sammen med flere av sine studenter led han martyrdøden ca år 165.¹¹⁹ Navnene i familien kan tyde på at Justin tilhørte romerske kolonister som hadde flytta til Neapolis da den blei oppretta på 70-tallet. Han var heller ikke omskåret og regnet seg som hedning i forhold til jødene. Han var på denne måten samaritaner bare i geografisk mening.¹²⁰ Han etterlot seg flere skrifter og for oss er det to som er aktuelle. *Første apologi* regner man med blei skrevet i Roma ca 150. Og *Dialog med Tryfo*, noen år seinere.¹²¹

¹¹⁸ Spinks, *Early Medieval*, 26.

¹¹⁹ Spinks, *Early Medieval*, 26; Johnson, *The Rites*, 49; Ferguson, *Baptism*, 237; Justin Martyr, *Første apologi*, De Presno/Skarsaune. (Oslo: Solum forlag 2004) 9.

¹²⁰ Justin Martyr, *Første apologi*, De Presno/Skarsaune, 10

¹²¹ Johnson, *The Rites*, 51; Justin Martyr, *Første apologi*, De Presno/Skarsaune, 14

2.2.2 Justin Martyr som vestlig teolog?

Det var vanlig praksis i oldkirken at selve gudstjenesten, og i særlig grad nattverden, kun var for de døpte. Dette førte til at deler av de kristnes liv framsto som skjult og ga grobunn for mange spekulasjoner. Justin mente at den beste måten å møte slike rykter på var å fortelle om hva som skjedde. Han er derfor den tidligste kilden til detaljer i hvordan gudstjenestelivet foregikk.¹²² Men hvilket gudstjenesteliv er det han forteller om? Hvor allment er det han forteller? Når det gjelder vårt fokus som er dåp så hevder Ferguson at vi nok kan forutsette at Justin kjente til generell kristen praksis og kan bli sett som en representant for kristen dåp i det andre århundre, særlig i Roma.¹²³ Johnson på sin side, velger å plassere Justins tekster sammen med de syriske ritene. Han begrunner dette med at Justin hadde en syrisk-palestinsk opprinnelse, men viktigere er det at selve teologien også sammenfaller med hva vi kjenner fra syrisk tradisjon. Han trekker videre inn Tatian som var Justins mest kjente student. Tatian harmoniserte evangeliene og utga *Diatesseron*,¹²⁴ og det var dette som var det viktigste evangeliet for den syriske kirke til 300-tallet.¹²⁵ Bradshaw stiller samme type spørsmål; når vi leser Justins beskrivelse av gudstjeneste, er dette å forstå som en beskrivelse av hvordan menigheten i Roma feiret gudstjeneste eller er det en beskrivelse som angir hvordan noen kunne feire dette i sine menigheter på ulike steder?¹²⁶ Han reiser også spørsmålet om det er rett å tenke at det kun var én kirke i Roma på denne tida. Mer sannsynlig var det flere forskjellige kristne grupperinger. Spinks argumenterer etter samme spor. Han hevder at Justins beskrivelse handler om praksisen fra én gruppering i Roma, antageligvis med syrisk eller palestinsk opprinnelse.¹²⁷ Det er derfor litt ulikt syn på hva slags, eller retttere; hvem sitt gudstjenesteliv som beskrives. Med dette i mente går vi til tekstene for å

¹²² Justin Martyr, *Første apologi*, De Presno/Skarsaune, 40; Bradshaw, *Search*, 98.

¹²³ Ferguson, *Baptism*, 137.

¹²⁴ Johnson, *The Rites*, 17. Forfatteren trekker her fram at Tatian utga en harmonisert versjon av de fire evangeliene ca år 150 kalt *Diatesseron*. Denne harmoniserte versjonen var evangelieteksten som var i bruk i den syrisk-talende kristenheten fram til det blei erstattet av de fire ulike evangeliene på 400-tallet. På denne bakgrunn kan man si at koblingen mellom Justin Martyr, Tatian og de syriske menighetene var tett.

¹²⁵ Johnson, *The Rites*, 50

¹²⁶ Bradshaw, *Search*, 98-99

¹²⁷ Spinks, *Early Medieval*, 26

se hva det står om dåp. Den engelske teksten er fra DBL, den norske oversettelsen ved Jostein Garcia De Presno.

2.2.3 Første apologi

61. Lest we be judged unfair in this exposition, we will not fail to explain how we consecrated ourselves to God when we were regenerated through Christ. Those who are convinced and believe what we say and teach is the truth, and pledged themselves to be able to live accordingly, are taught in prayer and fasting to ask God to forgive their past sins, while we pray and fast with them. Then we lead them to a place where there is water, and they are regenerated in the same manner in which we ourselves were regenerated. In the name of God, the Father and Lord of all, and of our Saviour, Jesus Christ, and of the Holy Spirit, they then receive the washing with water. For Christ said: "Unless you be born again, you shall not enter the kingdom of heaven" (Joh 3.5)...

61. Vi vil også gjøre rede for hvordan vi har blitt fornyet ved Kristus og har innviet oss til Gud, for at vi ikke ved å forbigå dette skal synes å være uredelige i framleggingen. Alle som er overbevist om og tror at det som læres og sies av oss er sant, og som påtar seg å kunne leve slik, opplæres til å be og påkalle Gud med faste om tilgivelse for begåtte synder. Sammen med dem ber og faster også vi. Deretter føres de av oss til et sted der det er vann, og så gjenfødtes de på den samme måte som vi selv blei gjenfødt. I navnet til Faderen, alles far og herre, og til vår frelser Jesus Kristus, og til Den hellige ånd, utfører de så badet i vannet. For Kristus sa: «Hvis dere ikke blir født på ny, kan dere ikke komme inn i himmelriket.»¹²⁹ For det er åpenbart for alle at det er umulig for dem som engang er født, å komme inn igjen i mors liv...For at vi ikke skal forbli barn av

¹²⁹ De Presno har note der han henviser til Joh 3,5; Matt 18,3

There is invoked over the one who wishes to be regenerated, and who is repentant of his sins, the name of God, the Father and Lord of all...

This washing is called illumination, since they who learn these things become illuminated intellectually. Furthermore, the illuminated one is also baptized in the name of Jesus Christ, who was crucified under Pontius Pilate, and in the name of the Holy Spirit., who predicted through the prophets everything concerning Jesus.

65. After thus baptizing those who have believed and given their assent, we escort them to the place where are assembled those whom we call brothers and sisters, to offer up sincere prayers in common for ourselves, for the newly baptized, and for all other persons wherever they may be, in order that, since we have found the truth, we may be deemed fit through our actions to be esteemed as good citizens and observers of the law, and

nødvendighet og uvitenhet, men barn av fritt valg og kunnskap, og for at vi skal oppnå tilgivelse for syndene som er begått, påkalle navnet til Gud, alles far og herre, over ham som har valgt å bli gjenfødt og som har omvendt seg fra sine synder... Dette badet kalles for «opplysning», siden tankene til dem som lærer dette opplyses. Og den opplyste bades også i navnet til Jesus Kristus, han som blei korsfestet under Pontius Pilatus, og i navnet til Den hellige ånd, han som forutsa gjennom profetene alt som skulle skje med Jesus.

65. Etter slik å ha badet den som nylig er overbevist og har tilsluttet seg oss, fører vi ham til de som kalles brødrene, der de er samlet. Sammen framfører vi bønner med stor iver, for oss selv, for den opplyste og for alle andre på andre steder. Vi ber om at vi i gjerning, etter å ha lært sannheten å kjenne, må bli funnet verdige å være gode borgere og voktere av budene, så vi kan bli frelst til den evige frelse. Etter at vi er ferdige med å be, hilser vi hverandre med et kyss.

Deretter bringes brød og et beger

thus attain eternal salvation. At
the conclusion of prayers we
greet one another with a kiss.
Then, bread and chalice
containing wine mixed with
water are presented to the one
presiding over the brothers and
sisters.
[An account of the Eucharist
follows.]¹²⁸

med vann og vinblanding fram til
brødrenes forstander...¹³⁰

2.2.4 Drøfting

Hensikten med *Første apologi* er å forsvare kristendommen. Skriftet er adressert til keiser Antonius Pius. Justin skriver til hedninger og det kan prege innholdet.¹³¹ Det er ikke mye teologisk refleksjon,¹³² og det brukes allmenne begreper om dåp slik som *bad, vasket, opplyst*.¹³³ Innvielsen foregår i vann, og teksten kan tyde på at det foregår utendørs: «then we lead them to a place where there is water». Vekten legges på at de blir nyskapt eller gjenfødt i dåpen, på samme måte som Justin selv og andre har blitt det. I likhet med *Didaché* nevnes bønn og faste som noe som går forut for dåp. Men det nevnes ikke noe om en fastspikret form for opplæring, heller ikke eksorsisme. Det nevnes ikke noe om hvem som døver eller når dåpen bør foregå. Heller ingen andre riter som utføres sammen med dåp nevnes, hverken salving eller håndspåleggelse.¹³⁴ Høydepunktet er å delta i nattverdmåltidet og det kristne

¹²⁸ *DBL*, 3; Ferguson, *Baptism*, 240. Her peker forfatteren på at Justins henvisning til Joh 3, 3-5 ikke er et direkte sitat slik vi kjenner det fra NT, men et sammensatt sitat eller sitering av en mer muntlig tradisjon.

¹³⁰ Justin Martyr, *Første apologi*, De Presno/Skarsaune, 100, 104.

¹³¹ Spinks, *Early Medieval*, 27; Bradshaw, *Search*, 99

¹³² Slik sett er ikke denne teksten en typisk teologisk tekst på samme måte som Tertullians tekster. Men det er heller ikke en kirkeordning eller en apokryf tekst. Justin Martyrs tekster passer ikke direkte inn i den sjangerinndelingen jeg har skissert i innledningen.

¹³³ Ferguson, *Baptism*, 238

¹³⁴ Bradshaw, *Search*, 160

fellesskapet etter at man har mottatt dåpen.¹³⁵ Selv om man kan tenke seg at Justin kunne utelate detaljer fordi han henvender seg til hedninger, virker det ikke helt sannsynlig at han skulle utelate omtale av alt dette som vi kjenner fra seinere praksis i Roma, hvis det var vanlig praksis på hans tid.¹³⁶

I *Første apologi* beskrives dåp som en rite for dem som er overbevist om sannheten i den kristne læren og som ønsker å leve i samsvar med denne. Gjenfødelsen skjer i den treenige Guds navn og det siteres fra Joh 3,5.¹³⁷ Det nevnes også særskilt at dåpen utføres i navnet til Jesus Kristus, som blei korsfestet under Pontius Pilatus og i Den hellige ånds navn, som forutsa gjennom profetene alt som skulle skje med Jesus. Dette minner om tidlige kristne bekjennelser. Dette kan være en form for bekjennelse som kandidaten sa fram, eller det kan være del av et dåpsformular som den som døper brukte.¹³⁸ Johnson argumenterer for at bruken av *invoke*, påkalle, kan tyde på at dette var del av et dåpsformular som blei sagt over dåpskandidaten, og på denne måten i samsvar med syrisk tradisjon.¹³⁹ Selv om vi ikke finner mye teologisk refleksjon i denne teksten, er det mer enn i *Didaché*. Teksten i kapittel 61 peker på at dåpen er tilgivelse for synd og en ny fødsel. Dette henger klart sammen med teksten fra Joh 3,5. Slik er *Første apologi* en kilde som viser at Johannesteksten og motivene derfra er i bruk som dåpstekst tidlig. I tillegg framstiller Justin dåpen som en intellektuell opplysning. Her ser vi hans vektlegging av troen på den kristne læren og hans bakgrunn som filosof.¹⁴⁰ Dette er første gang vi kjenner til bruken av begrepet *opplyst* om dåp. Men det framstår som om det var et kjent begrep og det blei seinere et vanlig begrep som blei brukt synonymt med dåp.¹⁴¹ I kapittel 65 ser vi at dåpen fører umiddelbart til det kristne felleskapet, med hellige kyss og nattverdfeiring. Justin peker på at et rett og godt liv skal følge den som har funnet

¹³⁵ Johnson, *The Rites*, 51

¹³⁶ Bradshaw, *Search*, 160

¹³⁷ *DBL*, 3.

¹³⁸ Ferguson, *Baptism*, 239.

¹³⁹ Johnson, *The Rites*, 51. Dette blir gjort rede for når jeg behandler de syriske tekstene.

¹⁴⁰ Ferguson, *Baptism*, 238; Johnson, *The Rites*, 51.

¹⁴¹ Ferguson, *Baptism*, 241. Ferguson mener Hebr 6,4 «Når noen en gang er blitt opplyst og har smakt den himmelske gave og fått del i Den hellige ånd» danner bakgrunnen for bruken. Videre at Justin bruker begrepet med tanke på både at Guds lys nå fyller den troende, og at han nå har fått instruksjoner med intellektuelt og moralsk innhold.

sannheten, og at de gjennom dette skal få evig frelse.¹⁴² Det var kanskje et poeng for ham å få fram at kristne var gode borgere?

I den andre teksten, *Dialog med Tryfo*, henvender Justin seg til jødiske lesere. Teksten er det eldste bevarte kristne forsvarsskriftet mot jødedommen og formet som en tenkt dialog med en jøde.¹⁴³

2.2.5 Dialog med Tryfo

88. When Jesus had gone to the river Jordan, where John was baptizing, and when he had stepped into the water, a fire was kindled in the Jordan; and when he came out of the water, the Holy Spirit lighted on Him like a dove, [as] the apostles of this very Christ of ours wrote. Now, we know that he did not go to the river because he stood in need of baptism, or of the descent of the Holy Spirit like a dove...but...the Holy Spirit... for humanity`s sake...lighted on Him in form of a dove, and there came at the same instant from heaven a voice...”You are my Son; this day I have begotten You”; [the Father] saying that his generation would take place for all people, at the same time when they would become acquainted with Him: “You are my Son; this day I have begotten You.”¹⁴⁴

I dette avsnittet ser vi at Justin trekker fram Jesu egen dåp i Jordan som et mønster for kristen dåp. Dette samsvarer godt med synet på at dåpen er en ny fødsel, knytta til vann og Ånd, basert på Joh 3,3-5.¹⁴⁵ Johnson hevder at kristen dåp i følge Justin: “ is a birth ritual modeled on Jesus` own baptism in the Jordan, where Christians become by adoption what Christ is by nature, sons and daughters begotten by God through water and the Holy Spirit.”¹⁴⁶ Dette synet underbygger at motivet fra Johannesteksten og tekstene om Jesu egen dåp danner et tidlig mønster for forståelsen av kristen dåp. Slik sett samsvarer dette med det som ofte blir framstilt som en østlig forståelse av dåpen.

¹⁴² DBL,3.

¹⁴³ Spinks, *Early Medieval*, 27; Johnson, *The Rites*, 51.

¹⁴⁴ DBL, 3-4.

¹⁴⁵ Johnson, *The Rites*, 51-52.

¹⁴⁶ Johnson, *The Rites*, 52. Forfatteren gjengir Kilian McDonnell: “ For Justin...the baptism of Jesus is the messianic manifestation of who this person is, a messianic sign given to the Church. Also unmistakably is the relationship between Christ receiving the Spirit at his baptism and Christians receiving the Spirit at theirs.” Se Kilian McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan: The Trinitarian and Cosmic Order of Salvation* (Collegville, MN: The Liturgical Press, 1996) 43-44.

2.2.6 Justin Martyr og salving

Slik tekstene framstår er det ikke nevnt noe om salving i forbindelse med dåp. Det betyr ikke at vi helt sikkert kan fastslå at salving ikke har funnet sted, men mest sannsynlig kjente ikke Justin til denne praksisen.¹⁴⁷ Selv om det finnes tekstavsnitt som kan peke i en annen retning.¹⁴⁸ Justin forteller om en rite som besto av instruksjon, faste og bønn før dåp. Dåpen forutsatte anger over synd, tro og en livsførsel som var i henhold til Jesu lære. Dåpen blei utført i den treenige Guds navn og førte den døpte inn i det kristne fellesskapet. Disse tekstene forteller oss mer om dåp enn *Didaché* gjør, men mindre enn *Apostolisk tradisjon*, som vi skal se på seinere. Det er derfor mye som fortsatt står uløst når det gjelder teologisk forståelse og praksis av kristen dåp før år 200. Og som jeg nevnte i innledningen til Justin Martyr så er det vanskelig å fastslå hvor representativ Justin er eller hvilke (n) tradisjon han gjengir. Det er derfor litt åpent om vi kan se på Justin Martyr som et ledd i en rekke som utviklet seg fra *Didaché*, via Justin Martyr og videre til *Apostolisk tradisjon* og til det vi seinere kjenner som vestlig/romersk praksis. Eller om vi skal se på hans tekster som kilder fra én gruppering i Roma i hans samtid.

¹⁴⁷ Spinks, *Early Medieval*, 27

¹⁴⁸ Skarsaune, *In the Shadow*, 368-369. Skarsaune trekker fram et avsnitt fra *Dialog med Tryfo* 40.1 "The mystery of the lamb which God ordered you to sacrifice at the Passover was truly a type of Christ, with whose blood the believers...*anoint* their homes, that is, themselves". Han hevder at dette kan mulig peke på salving etter dåp som en del av dåpsrituale. Dette kan forklare forståelsen av alle kristne som salvede prester, omtalt i *Dialog med Tryfo* 116-117

3 Syriske tekster

3.1 Didaskalia Apostolorum

3.1.1 Bakgrunn

Didaskalia apostolorum er en kirkeordning. Den er bygd opp på samme måte som *Didaché*. Teksten er opprinnelig skrevet på gresk, men vi kjenner teksten hovedsakelig gjennom syrisk oversettelse. En latinsk oversettelse dekker under halvparten av skriftet. Det er overveiende sannsynlig at teksten har sin opprinnelse nord i Syria på tidlig 200-tallet.¹⁴⁹ Vektleggingen av særlig biskopers embete kan tyde på at en biskop er forfatter.¹⁵⁰ Spinks trekker fram at ifølge en studie til Charlotte Methuen¹⁵¹ er hovedhensikten med skriftet å forandre tjenestestrukturen i Syria ved å gi prestene større makt, eller kanskje helst biskopene. Og kvinnes rolle skulle begrenses. Det er i forbindelse med biskopers og diakoners tjeneste at dåp blir diskutert. Teksten inneholder 26 kapitler og det er i to av dem vi særlig finner omtale av dåp og innvielse, nemlig i kapittel 9 og 16.

3.1.2 Tekst

Kapittel 9

...the bishop, through whom the Lord gave you the Holy Spirit and through whom you have learned the word and have known God, and through whom you have been known of God, and through whom you were sealed, and through whom you became children of the light, and through whom the Lord in baptism, by the imposition of the hand of the bishop, bore witness to each one of you and uttered his holy voice, saying: You are my son: today I have begotten you.¹⁵²

...Hold the bishops in honour, for it is they who have loosed you from sins, who by the baptismal water have given you new birth, who filled you with the Holy Spirit,

¹⁴⁹ Bradshaw, *The Search*, 79; Ferguson, *Baptism*, 436.

¹⁵⁰ Bradshaw, *The Search*, 78-79; Spinks, *Early Medieval*, 18-19.

¹⁵¹ Charlotte Methuen, "Widows, Bishops and the Struggle for Authority in the *Didascalia Apostolorum*", *Journal of Ecclesiastical History* 46 (1995), 197-213.

¹⁵² E.C. Whitaker, *Documents of the Baptismal Liturgy*, Second Edition (London:SPCK, 1970), 12. Her gjengir jeg den syriske teksten slik Whitaker gjør i andreutgaven sin. Denne teksten har han ikke med i 3.utgave av DBL, 2003 utgaven.

who reared you with the word as with milk, who established you with doctrine, who confirmed you with admonition, and allowed you to partake of the holy eucharist of God, and made you partakers and joint heirs of the promise of God...¹⁵³

Kapittel 16

...In the first place, when women go into the baptismal water: those who go down into the water ought to be anointed by a deaconess with the oil of anointing; and where there is no woman at hand, and especially no deaconess, he who baptizes must of necessity anoint the woman who is being baptized. But where there is a woman, and especially a deaconess, present, it is not fitting that women should be seen by men, but with the imposition of hand you should anoint the head only. As of old priests and kings were anointed in Israel, so do you likewise, with the imposition of hand, anoint the head of those who receive baptism, whether it be of men or of women; and afterwards, whether you yourself baptize, or you tell the deacons or presbyters to baptize, let a woman, a deaconess, anoint the women, as we have already said. But let a man pronounce over them the invocation of the divine names in the water...¹⁵⁴

3.1.3 Drøfting

Disse tekstutsnittene viser oss en praksis der det poengteres hvem som utfører hva: biskop, prester, diakoner og kvinnelige diakoner.¹⁵⁵ I tillegg kan vi lese ut en ordning for denne riten som Johnson gjengir slik:

- (1) a *prebaptismal* anointing of the head with oil, accompanied by an imposition of the bishop's hand;
- (2) a citation of Psalm 2:7 ("You are my son. . ."), possibly recited as a formula to accompany this handlaying and anointing;
- (3) a full body anointing of the candidate administered by the appropriate ministers; and

¹⁵³ DBL, 14.

¹⁵⁴ DBL, 14-15.

¹⁵⁵ Johnson, *The Rites*, 53. Johnson bemerker at en rett oversettelse er *women deacons*, ikke *deaconesses*.

(4) baptism itself accompanied by the “invocation of the divine names”, presumably some version of baptismal formula.¹⁵⁶

I forhold til *Didaché* får vi her mye mer informasjon, både om hvem som var aktører og den teologiske betydningen. Dåpen utføres ved at biskopen først legger hendene på og salver hodet, slik som man salvet prester og konger i det gamle Israel. Så blei hele kroppen salvet av andre og dernest blei man døpt. Deler av ritene kunne utføres av andre, men biskopen var ansvarlig. Spinks hevder at denne teksten viser at salving var en etablert praksis i forbindelse med dåp i de menighetene som *Didaskalia* representerer. Han støtter at salvingen tolkes messiansk og kan forstås både som en kroning og en ny fødsel, men er usikker på om sitat fra Salme 2,7 var en del av salvingen.¹⁵⁷ Han reiser spørsmålet om man kan tolke denne teksten dithen at det alltid blei gjennomført salving av hode, så av kropp etterfulgt av dåp. Han foreslår at den kan leses som at salvingen av kroppen på kvinner er avhengig av at noen av samme kjønn (kvinnelige diakoner) er tilstede og kan utføre salvingen. Ellers blir det bare foretatt salving av hodet ved biskopen. Kanskje teksten også kan leses som at tidligere salvet biskopen hele kroppen, men så blei den oppgaven delegert til andre.

3.1.4 Hvilke konklusjoner kan vi trekke basert på *Didaskalia apostolorum*?

Salving presenteres som en kjent praksis, og som del av presters og biskopers tjeneste. Men det omtales bare salving før dåp. Johnson gjør et poeng av at *Didaskalia* ikke forteller om noe rituale som direkte følger etter dåp bortsett fra å delta i nattverden. Hovedanliggende i teksten er salving før dåp, og særlig salving av hodet.¹⁵⁸ Det tyder på at hovedfokuset er en messiansk forståelse av salvingen. Samtidig kan teksten forstås slik at det foregår salving også av kroppen. Jeg kommer noe tilbake til skriftet i behandlingen av den neste teksten.

¹⁵⁶ Johnson, *The Rites*, 53-54.

¹⁵⁷ Spinks, *Early Medieval*, 18-19.

¹⁵⁸ Johnson, *The Rites*, 54-55.

3.2 Tomas` gjerninger

3.2.1 Apokryfe gjerninger

Tomas`gjerninger, også omtalt som *Judas Tomas*, eller som del av *De syriske apostelgjerninger*, er del av tekster som omtales som tidligkristne apokryfe tekster. Vi har lenge kjent til flere apokryfe evangelier, men i de seinere år har andre typer apokryfe tekster fått mer oppmerksomhet, ikke minst apokryfe apostelgjerninger.¹⁵⁹ Disse tekstene har liten verdi som kilder til apostlenes liv, men de kan gi oss kunnskap om tida de blei til i. Som ved en del annen litteratur fra denne perioden var det vanlig å påberope seg apostelautoritet. Et tredje trekk er at denne typen litteratur er del av den *levende overleveringen*. Man føyde ting til teksten, trakk fra, redigerte og formet. Slik framstår skriftene mer som fellesprodukt enn som verk av en forfatter. Tekstene har nok vært brukt både privat og ved gudstjenester. Et fellestrekk ved denne litteraturen er at det preges av fortellingsstoff. Innholdet er ikke argumenterende eller reflekterende i særlig grad. Den framtreddende rollen en del kvinner har kan kanskje tyde på at kvinner har vært en målgruppe for teksten. Ellers framstår tekstene som et ledd i å utvikle kristen identitet i møte med verden og særlig romerske myndigheter.¹⁶⁰ *Apokryfe apostelgjerninger* er påvirket av *Apostlenes gjerninger* i NT selv om forskerne har ulikt syn på hvordan og i hvilken grad. Noen mener forfatterne av de apokryfe gjerningene ikke kjente til den kanoniske teksten, mens andre hevder at disse tekstene blei til i kjølvannet av og delvis parallelt med tekstene i NT.¹⁶¹ De fleste har én apostel som hovedperson og denne personen ligner den Jesus vi møter i evangeliene i NT. I tillegg til fortellingsstoffet har de også blant annet trosbekjennelser og beskrivelser av ritualer.

¹⁵⁹ Reidar Aasgaard, *Tidligkristne Apokryfer*, i serien *Verdens hellige skrifter*, (Bokklubben 2011), xiii-xv.

¹⁶⁰ Reidar Aasgaard, *Tidligkristne Apokryfer*, xvi-xix.

¹⁶¹ Hans-Josef Klauck, *The Apocryphal Acts of the Apostles, an Introduction*, English Translation, (Texas: Baylor University Press, 2008) 2.

3.2.2 Bakgrunn

Tomas' gjerninger har sin opprinnelse øst i Syria. De fleste forskere antar at det er skrevet på syrisk, mest sannsynlig i Edessa rundt år 230.¹⁶² Teksten har, som mange andre tekster, gjennomgått redaksjonell forandring. Den blei tidlig oversatt til gresk og det er enighet om at denne versjonen er mest lik den opprinnelige syriske, men noen steder er det den overleverte syriske teksten som inneholder de eldste tradisjonene.¹⁶³ Nesten hele skriftet er bevart. Hele eller deler av det er bevart i omkring åtti manuskripter, bare på gresk.¹⁶⁴ I tillegg finnes det i mange oversettelser eller i omarbeidede versjoner.

Skriftet forteller om apostelen Tomas som reiser som misjonær til India og hans opplevelser der. Han omtales også som *tvillingen* og presenteres som Jesu bror. Han lider til slutt martyrdøden. Det er heller tvilsomt om Tomas var den som tok kristendommen til India, selv om Tomaskristne der lever i den troen. Navnene i skriftet tyder heller på persisk opprinnelse. Andre kilder hevder at Tomas ikke led noen martyrdød.¹⁶⁵

Hvem som egentlig er forfatter av skriftet er vanskelig å fastslå. Fordi mye tyder på at forfatteren av *Tomas' gjerninger* har brukt *Tomasevangeliet* i sitt arbeid, er det forskere som hevder at skriftet oppsto i et fellesskap som kan betegnes som en «Tomasskole». Selv om forfatterspørsmålet er uløst, kan vi ha som utgangspunkt at Tomaslitteraturen var koblet sammen med en høy anseelse av denne apostelen i øst, til forskjell fra hans stilling i vest.¹⁶⁶

Skriftet legger vekt på Ånden og sakramentene. Salving kobles til dåpen, eller muligens som et eget sakrament. Innen manikeismen hadde skriftet høy status.¹⁶⁷ Tidligere forskere mente teologien i skriftet hadde utgangspunkt i gnostiske tanker, men nyere forskning mener at skriftet er nært knyttet til Tatian sin lære. Ikke minst

¹⁶² Klauck, *The Apocryphal*, 142. Klauck utelukker ikke helt at det kan ha vært en gresk original eller en samtidig gresk tekst med den syriske fordi opphavsmiljøet var tospråklig.

¹⁶³ Ferguson, *Baptism*, 429.

¹⁶⁴ Reidar Aasgaard, *Tidligkristne Apokryfer*, xxxvi.

¹⁶⁵ Klauck, *The Apocryphal*, 145.

¹⁶⁶ Klauck, *The Apocryphal*, 148.

¹⁶⁷ Reidar Aasgaard, *Tidligkristne Apokryfer*, xxxviii.

vises dette i tankene om at man skal avstå fra ekteskapet, eller om man allerede er gift så skal man leve i avholdenhet, etter man er døpt. Forening med Den hellige ånd er ellers ikke mulig.¹⁶⁸ Den syriske versjonen ligger tettere på katolsk forståelse og kan tyde på at skriftet er omarbeidet med henblikk på dette.¹⁶⁹

I vår sammenheng er skriftet viktig fordi det omtaler dåp og salving flere ganger, og fordi den greske og den syriske versjonen er ulike. Her følger tekstutdrag som omhandler dåp og salving. Jeg har satt dem opp synoptisk for lettere å kunne sammenligne.

3.2.3 Tekst

Gresk	Syrisk
Kapittel 25-27	Kapittel 25 og 27
Gundafor og Gad	Gundafor og Gad
And they sought after him that they also might henceforth receive the seal of the word, saying to him:” Seeing that our souls are at leisure and eager toward God, give us the seal; for we have heard you say that the God whom you preach knows his own sheep by his seal.” . . . And he commanded them to bring Oil, that they might receive the seal by the oil. . . . And the Apostle got up and sealed them. And the Lord was revealed unto them by a voice, saying: “Peace	And they begged of him that they might receive the sign, and said to him:” Our souls are turned to God to receive the sign for we have heard that all the sheep of that God whom you preach are known to him by the sign.” . . . And Judas went up and stood upon the edge of the cistern, and poured

¹⁶⁸ Klauck, *The Apocryphal*, 177; Ferguson, *Baptism*, 429, frelse oppnås ved å vende tilbake til en opprinnelig aseksuell tilstand.

¹⁶⁹ Klauck, *The Apocryphal*, 179; Ferguson, *Baptism*, 433, 435.

to you, brothers.” And they heard his voice only, but his likeness they did not see, for they had not yet received the added sealing of the seal. And the Apostle took the oil and poured it upon their heads and anointed and chrismated them, and began to say:

Come, holy Name of Christ that is above every name.

Come, power of the Most High, and the compassion that is perfect.

Come, gift of the Most High.

Come, compassionate mother.

Come, communion of the male.

. . .

Come, Holy Spirit, and cleanse their reins and their heart, and give them the added seal, in the Name of the Father, and Son, and Holy Spirit.

And when they were sealed, a youth appeared to them holding a lighted torch, so that their lamps became dim at the approach of that light.

And he went forth and was no more seen by them. . . ¹⁷⁰

oil upon their heads, and said:

“ Come, holy name of the Messiah; come, power of grace from on high: come, perfect mercy; come, exalted gift; come, sharer of the blessing; come, revealer of hidden mysteries; . . . come messenger of reconciliation, and communicate with the minds of these youths; come Spirit of holiness, and purify their reins and their hearts”.

And he baptized them in the Name of the Father and of the Son and of the Spirit of Holiness. . . ¹⁷¹

¹⁷⁰ DBL, 18-19.

¹⁷¹ DBL, 16.

Kapittel 132-133

Om Sifors familie som blir
døpt

“ . . . Glory be to you, hidden one,
who are communicated in baptism.
Glory to you, the unseen power that
is in baptism. Glory to you, renewal,
whereby are renewed those who are
baptized and with affection take hold
upon you.”

And having thus said, he poured oil
over their heads, and said “ Glory be
to you the love of compassion
[bowels]. Glory to you, name of
Christ. Glory to you, power
established in Christ.” And he
commanded a vessel to be brought,
and baptized them in the Name of
the Father and the Son and the Holy
Spirit. . . ¹⁷²

Kapittel 49-50

Om kvinnen besatt av en
demon

And the woman sought him, saying:”
O, Apostle of the Most High, give me
the seal, that that enemy return not
again unto me.” Then he caused her
to come near to him, and laid his

Kapittel 132-133

Om Sifors familie som blir
døpt

“ . . .Glory to you, hidden power, that
communicates with us in baptism.

Glory to you, power visiblei in
baptism. Glory to you, you new
creatures, who are renewed through
baptism, who draw nigh to it in
love». And when he had said these
things, he cast oil upon their heads
and said: “ Glory to you, beloved
[olive] fruit. Glory to you, name of
the Messiah. Glory to you, hidden
power that dwells in the Messiah [or
, oil].“ And he spoke, and they
brought a large vat, and he baptized
them in the Name of the Father and
the Son and the Spirit of holiness. ¹⁷³

Kapittel 49-50

Om kvinnen besatt av en
demon

“And the woman begged of him and
said to him: “Apostle of the Most
High, give me the sign of my Lord,
that the enemy may not again come
back upon me”.

¹⁷² DBL, 20.

¹⁷³ DBL, 18.

hands upon her and sealed her in the Name of the Father and the Son and the Holy Spirit; and many others also were sealed with her. . . .¹⁷⁴

Kapittel 121

Om Mygdonia som mottar
dåpen

. . . And when Narcia had brought these things, Mygdonia stood before the Apostle with her head bare: and he took the oil and poured it on her head, saying: “ Holy oil given to us for sanctification, secret mystery whereby the cross was shown unto us, you are the straightener of the crooked limbs, you are the humbler [softener] of hard things, you are the one that shows the hidden treasures, you are the sprout of goodness; let your power come, let it be established upon your servant Mygdonia and heal her by this freedom.” And when the oil was poured upon her,

he commanded her nurse to

And he went to a river which was close by there, and baptized her in the Name of the Father and the Son and the Spirit of Holiness: and many were baptized with her. . . .”¹⁷⁵

Kapittel 121

Om Mygdonia som mottar
dåpen

. . . And when Narkia had brought them, Mygdonia uncovered her head, and was standing before the holy Apostle. And he took the oil, and cast (it) on her head, and said: “ Holy oil, which was given to us for unction, and hidden in the mystery of the Cross, which is seen through it – you, the straightener of crooked limbs, you, our Lord Jesus, life and health and remissions of sins – let your power come and abide upon this oil, and let your holiness dwell in it.” And he cast it upon the head of Mygdonia, and said: “ Heal her of her old wounds, and wash away from her her sores, and strengthen her weakness .” And when he had cast oil on her head, he told her nurse to

¹⁷⁴ DBL, 19

¹⁷⁵ DBL, 17

unclothe her and gird a linen cloth about her: and there was there a fountain of water to which the Apostle went up, and baptized Mygdonia in the Name of the Father and the Son and the Holy Spirit. . .

¹⁷⁶

Kapittel 156-158

Dåpen av Vazan og noen kvinner

. . . and the Apostle took oil in a cup of silver and spoke thus over it: "Fruit more beautiful than all other fruits, unto which none other whatsoever may be compared: altogether merciful fervent with the force of the word: power of the tree which men putting upon them overcome their adversaries: crowner of the conquerors: help and joy of the sick: you announced unto men their salvation. . . Jesu, let his victorious might come and establish in this oil, like as it was established in the tree [wood] that was its kin, even his might at that time, of which those who crucified you could not endure the word: let the gift also come whereby breathing upon his

anoint her, and to put a cloth round her loins; and he fetched the basin of their conduit. And Judas went up and stood over it, and baptized Mygdonia in the Name of the Father and the Son and the Spirit of holiness. ¹⁷⁷

Kapittel 156-158

Dåpen av Vazan og noen kvinner

. . . And Judas took oil, and glorified [God] over it, and said: " Fair fruit, you are worthy to be glowing with the word of holiness, that men may put you on and conquer their enemies through you, when they have been cleansed from their former works – yes, Lord, come, abide upon this oil, as you did abide upon the tree, and they who crucified you breathed upon your enemies, and they went backwards and fell on their faces, and let it abide upon this oil, over which we name your name."

And he cast it upon the head of

¹⁷⁶ DBL, 20.

¹⁷⁷ DBL, 17.

[your] enemies you caused them to go backward and fall headlong, and let it rest upon this oil, whereupon we invoke your holy Name.” And having thus said, he poured it first upon the head of Iuzanes and then upon the women’s heads, saying: “ In your Name, O Jesu Christ, let it be to these souls for remission of sins and for turning back of the adversary, and for the salvation of their souls.” And he commanded Mygdonia to anoint them, but he himself anointed Iuzanes. And having anointed them, he led them down into the water in the Name of the Father and the Son and the Holy Spirit.¹⁷⁸

Vizan, and then upon the heads of these (others), and said: “ In your name, Jesus the Messiah, let it be to these persons for the remission of offences and sins, and for the destruction of the enemy, and for the healing of their souls and bodies.”

And he commanded Mygdonia to anoint them, and he himself anointed Vizan. And after he had anointed them, he made them go down into the water in the Name of the Father and the Son and the spirit of Holiness.¹⁷⁹

3.2.4 Drøfting

Som vi ser er omtalen av salving og dåp noe ulik i disse tekstene. I kapittel 27 og 132 ser vi at det bare er omtale av én salving før dåp. I kapittel 49-50 er det usikkert om det er salving i det hele tatt. Og i kapittel 156-158 kan det være snakk om to salvinger før dåp. Vi ser også at det er forskjell på den greske og den syriske teksten. Så hvordan skal vi tolke dette?

I forbindelse med nyorienteringen når det gjaldt tolkningen av tidlig liturgiske tekster vokste det på slutten av 1900-tallet fram en forståelse av at det var grunnleggende forskjeller på innvielsesritene i øst og vest. Ikke minst når det gjaldt spørsmålet om salving. Spørsmålet var særlig hvordan man skulle komme til rette med at de syriske

¹⁷⁸ DBL, 21.

¹⁷⁹ DBL, 18.

kildene ikke hadde salving etter dåp, tilsvarende konfirmasjon i vest.¹⁸⁰ Hvordan kunne man opprettholde teorien om at denne ritene var fra apostolisk tid når den ikke var å finne i øst? Flere forklaringsmodeller ble foreslått uten at de ga gode svar. Noen hevdet at ritene opprinnelig hadde vært der, men så falt ut, mens andre hevdet at salvingen før dåp egentlig var konfirmasjonen. Andre la ikke så mye vekt på å tolke denne salvingen i forhold til konfirmasjonsforståelsen, men hevdet at Ånden opprinnelig var gitt i vanddåpen og at alle andre ytre handlinger knyttet til Åndens komme var seinere praksiser.¹⁸¹

3.2.4.1 Gabriele Winklers bidrag i fagdebatten

En av dem som har hatt stor innflytelse og bidratt med å belyse syriske og armenske innvielsesriter er Gabriele Winkler.¹⁸² Hennes fokus på salving i forbindelse med dåp, og hennes banebrytende arbeid i forbindelse med dette, gjør at jeg velger å presentere hennes teorier ganske grundig.¹⁸³ Både *Didaskalia Apostolorum* og *Tomas' gjerninger* er viktige skrifter i Winklers argumentasjon.

Forskjell i østlig og vestlig salvingstradisjon

Den store variasjonen når det gjelder salving i forbindelse med dåp som man finner i de eldste kildene, gjør det vanskelig å forstå hva som egentlig er innholdet i dette. Winkler hevder at forskere har vært enige om å forstå salving før dåp som en rennelse og eksorsisme.¹⁸⁴ Som jeg vil vise litt seinere i oppgaven så stemmer dette for praksis i vest. Men som hun påpeker har ikke forskermiljøet tatt på alvor at i øst

¹⁸⁰ Bradshaw, *The Search*, 146.

¹⁸¹ Bradshaw, *The Search*, 147-149. Bradshaw henviser her til R.H. Connolly som i 1909 pekte på mangelen ved salving etter dåp i de syriske ritene. Dette gjorde det vanskelig å opprettholde det synet som hadde vært rådende. Flere teorier ble lansert av ulike forskere, og så seint som på 1960-tallet hevdet B. Green og E.C. Whitaker at salving før dåp også i syriske kilder måtte forstås som eksorsisme, slik som i vest. Se ellers Bradshaws korte oversikt over ulike forskere på 1900-tallet og deres bidrag inn i debatten.

¹⁸² Bradshaw, *The Search*, 149-153. Her gir Bradshaw en oppsummering av hennes bidrag samtidig som han kommer med sine kommentarer der han har et avvikende syn. «Winkler's interpretation of the early Syrian evidence has subsequently become widely accepted. But it may need some adjustment.», side 151. Se også note 31 samme side; Johnson, *The Rites*, Introduction xxii formulerer seg slik: "Almost everything I know about the rites of Christian initiation I learned from two great liturgical scholars: Professor Gabriele Winkler recently retired.....; and Professor Paul Bradshaw...."

¹⁸³ Jeg baserer min redegjørelse her på Gabriele Winklers artikkel: "The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and its Implications", *Studies in early Christian Liturgy and its Context*, Variorum Collected Studies Series, (Brookfield, Vermont: Ashgate Publishing Company, 1997) 24-44.

¹⁸⁴ Winkler, "«Original Meaning»", 24.

så blir salving forstått annerledes. De syriske kildene har ulike salvinger knyttet til dåp. Hun hevder at opprinnelig så kjente de til bare én salving før dåp, og den innebar å helle olje over hodet. Seinere utviklet det seg en praksis med å salve hele kroppen før dåp, og så en ny salving etter dåp.¹⁸⁵ Ved å bruke ulike typer kilder: de som tilfeldig omtaler dåp sammen med kommentarer og kirkeordninger, og dåpsliturgier, mener hun å kunne vise at særlig armenske og syriske kilder gir oss et annet bilde enn det vi får av vestlige kilder. Ved å analysere begrepene som brukes om oljen og salvingen og oversette dem korrekt så vil vi se at de omtaler ulike salvingspraksiser, og at de betyr forskjellige ting også innholdsmessig. Hun mener at man ikke kommer videre i disse spørsmålene hvis man ikke tar dette på alvor.¹⁸⁶ Og at spørsmålene knyttet til utvikling av salving i forbindelse med dåp er noen av de mest innfløkte når det gjelder dåp.

Begreper

De eldste syriske og armenske kildene (*Didaskalia, Tomas` gjerninger, Johannes` gjerninger*) bruker i forbindelse med salving begrep som må oversettes med (oliven) *olje* og ikke med *myron* eller *chrism* slik som en del har oversatt dem. Andre termer må også oversettes annerledes enn mange forskere tidligere har gjort. Winkler mener at denne forskjellen har blitt oversett i oversettelses- og tolkingsarbeidet og derfor skapt forvirring om forståelsen av praksis og innhold i tidlig syrisk og armensk sammenheng.¹⁸⁷

Noe av det samme gjelder når vi tar for oss greske begrep. I skriftet *Apostolisk konstitusjon*,¹⁸⁸ som bygger på flere eldre kilder, vil de eldste delene bruke begrepet *elaion*, (oliven)olje om salving før dåp, mens oljen brukt etter dåp kalles *myron*. Men andre, seinere kilder (*Johannes Kryostomus* og *Cyrl av Jerusalem*) bruker begrepene

¹⁸⁵ Winkler, «Original Meaning», 24.

¹⁸⁶ Winkler, «Original Meaning», 26.

¹⁸⁷ Winkler, «Original Meaning», 27. Begrepet *mesha* må ifølge henne oversettes med (oliven) *olje* og ikke med *myron* eller *chrism* slik som en del har oversatt dem. Termene salvingsolje eller hellig-olje brukes også. Begrepet *rusma* som brukes om salving av hodet før dåp må oversettes med *merke* eller *tegn (sign)*, men begrepet som brukes om salving etter dåp *hatma*, og som tas i bruk på slutten av 300-tallet, best oversettes med *segl (seal)*. Se særlig note 26 og 27 der hun gjengir andre forskere som i følge henne oversetter begrepene feil. Men hun er enig i at det greske begrepet *sphragis* skal oversettes med *segl*.

¹⁸⁸ Bradshaw, *The Search*, for en kort innføring om denne teksten se side 71-77, 84-86.

annerledes. Her brukes *myron* eller *elaion pneumatikon* (åndelig olje) om salving før dåp, og begrepet «*to elaio eporkisto*» (eksorsiserenset olje) er også brukt. Det kan synes som det skjer en utvikling i bruk av begrepene. Winkler reiser spørsmålet om denne forandringen i bruk av begreper også betyr en forandring i forståelsen av hva salving innebærer. Og hva er i tilfelle årsaken til denne utviklingen?¹⁸⁹

Messiansk salving

For å finne svaret på hva salving innebærer etablerer Winkler et hovedmotiv i forståelsen av salving *før* dåp basert på tidlige syriske og armenske kilder. Hun tar utgangspunkt i *Tomas` gjerninger* der det omtales to ulike typer salving. Begge skjer før dåp.¹⁹⁰ Den ene typen er å helle salve over hodet, den andre er salving av hele kroppen. Ingen salving etter dåp er nevnt. I kapittel 27 og 132, der kun salving av hodet er nevnt, er salvingen knyttet til Messias. De andre kapitlene, 121 og 157, som både handler om salving av hodet og salving av kroppen, vektlegger oljens helbredende virkning. Dette får Winkler til å utvikle en hypotese om at dette skriftet må bestå av tekster fra ulik tid, der kap 121 og 157 er de yngste. I den greske utgaven av teksten er ikke den andre salvingen med i det hele tatt.¹⁹¹

Hun konkluderer med at flere ting tyder på at denne teksten inneholder flere lag fra ulik tid. Opprinnelig var det bare en salving, den innebar salving av hodet og var knyttet til Messias. Seinere utviklet det seg en praksis med også salving av hele kroppen. Det viktigste argumentet for dette synet er at hovedforståelsen av hva salving er forandres fra å være Messiasfokusert til å handle om helbredelse.

I *Didaskalia* (kap 16) har vi allerede sett at salving blir forbundet med salving av prester og konger fra GT: «As of old priests and kings were anointed in Israel, so do you likewise, with the imposition of hand, anoint the head of those who receive baptism,..»¹⁹² Dette kobles i syriske og armenske kilder sammen med 1 Pet 2,9 på en

¹⁸⁹ Winkler, «Original Meaning», 28-29.

¹⁹⁰ Winkler, «Original Meaning», 24-45. I sitt arbeid tar hun utgangspunkt i den syriske teksten.

¹⁹¹ Winkler, «Original Meaning», 31

¹⁹² DBL,15.

slik måte at gjennom Kristus, den salvede, blir den nylig salvede, altså dåpskandidaten, ett med Kristi konge- og prestegjerning.¹⁹³

Motiver i syrisk tradisjon

Winkler argumenterer for at den eneste mulige forklaringen på at kristne i Syria forsto salving før dåp som en handling som er koblet til preste-kongeherredømme og til Åndens gave, må være at de kobler dette til tekster fra GT og NT. Hun mener at vi ikke må overse den strukturelle likhet mellom salving av konger i GT og salvingspraksis av dåpskandidater. Hun trekker fram salvingen av Saul, 1 Sam 9,15-10,7 og av David, 1 Sam 16,13. Den utvalgte får instruksjoner, den salves ved at olje helles over hodet, og Ånden kommer.¹⁹⁴ I tillegg peker hun på at begrepet «hornet med olje» brukes i kilder fra Øst-Syria som omtaler salving og dåp. Dette begrepet brukes i GT når konger salves. Videre trekker hun fram at selv om det ikke nevnes noen direkte salving av Jesus hos synoptikerne i forbindelse med hans dåp i Jordan, så henspiller andre tekster på Jesus som den salvede.¹⁹⁵ (Kristus=Messias=Den salvede.) Se for eksempel Apgj 10,38 og Luk 4,18. De syriske og armenske kristne tolket det slik at Jesus fikk overdratt kongeherredømmet og salvingen da han blei døpt i Jordan. Duen blir det synlige beviset på dette sammen med den guddommelige røsten som erklærer « Du er min sønn, den elskede, i deg har jeg min glede», Mark 1,11. I *Didaskalia* finner vi fraser som uttrykker omtrent det samme. I kapittel 9 brukes sitat fra Salme 2:7 «Du er min sønn, jeg har født deg i dag». Dette blei framsagt av biskopen mens han la hendene på dåpskandidaten og helte olje over hodet, kap 16.¹⁹⁶ For ytterligere å forsterke poenget med at man ved å bli døpt blir født på ny, trekker Winkler fram at syriske kilder omtaler dåpen som *en livmor*.¹⁹⁷ Dette er et vanlig bilde i syriske kilder. Hovedvekten er å forstå dåpen som en ny

¹⁹³ Winkler, «Original Meaning», 33.

¹⁹⁴ Winkler, «Original Meaning», 36. Hun poengterer i note 50 at oljen helles eller kastes over hodet på den det gjelder. Korstegning i pannen er en seinere tradisjon.

¹⁹⁵ Winkler, «Original Meaning», 34.

¹⁹⁶ Winkler, «Original Meaning», 34-35. Ang. sitatet fra Salme 2,7 reiser hun spørsmålet om sitering av dette kan ha vært opprinnelig praksis som etter hvert ble kuttet ut fordi det kunne oppfattes adopsjonistisk.

¹⁹⁷ Winkler, «Original Meaning», 36 og 40.

fødsel. Dette kan klart kobles til Jesu ord til Nikodemus i Joh 3,3-5. Dåpen er en livmor, ikke død eller grav.¹⁹⁸

Winklers hovedtese

Som en konklusjon av sitt resonnement hevder Winkler at kristen dåp, i følge de eldste kildene fra Syria, er formet etter modell av Jesu egen dåp. Salving før dåp forstås som en inngang til det framtidige Messias-kongeherredømmet. Bare ved å forstå salvingen slik finner vi forklaring til denne praksisen. Hun oppsummerer i tre punkter:

1. Prest-konge blei salvet ved at oljen blei helt over hodet.
2. I forbindelse med denne salvingen kom Herrens Ånd over den salvede.
3. Salvingen i GT i den gamle pakt pekte fram mot salvingen av Messias. Jesus blir åpenbart som Messias-konge ved duen som kommer over han i forbindelse med dåp.¹⁹⁹

Hun mener dette forklarer hvorfor salvingen blei forstått som den gjorde og hvorfor salving er den sentrale delen i dåpshandlingen. Det er duen og stemmen som er høydepunktet i fortellingen om Jesu dåp slik vi finner det hos synoptikerne. I evangeliet etter Johannes kobles også Jesus og hans gjerning til Ånden i sammenheng med dåpen, Joh 1, 32-33. Ved utformingen av dåpsliturgien var Jesu dåp i Jordan den eldste og viktigste modellen i syrisk sammenheng,²⁰⁰ og vekten var på den åndelige utrustning og ikke renselse.²⁰¹

Men som vi har sett i *Tomas`gjerninger* kap 121 og 157 finner vi en annen dåpspraksis der. For første gang omtales en salving/oljing av hele kroppen før

¹⁹⁸ Johnson, *The Rites*, 61-63. Johnson trekker her fram at i tidlig syrisk tradisjon brukes begrepet *ruah* for Ånd, og det er femininum. Ånden omtales også som Mor. Da er det kanskje ganske naturlig at døpefonten omtales som livmor. Og videre peker han på at ved at Den hellig ånd så tydelig er til stede ved Jesu dåp danner dette bakgrunn for en bekjennelse til en treenig Gud som er kjent allerede fra før år 100.

¹⁹⁹ Winkler, «Original Meaning», 36.

²⁰⁰ Winkler, «Original Meaning», 36-37.

²⁰¹ Winkler, «Original Meaning», 39.

dåpen.²⁰² Er dette snakk om to ulike salvinger eller er det én salving som nå også inkluderer kroppen? Winkler tolker dette som to og som en seinere praksis, og mener det har skjedd en utvikling når det gjelder tolkning av salving før dåp. Ved å endre praksis til to salvinger før dåp, endret man også innholdet. Det ledet først til at hovedmotivet og Ånden blei knyttet til vannet i selve dåpen. Og mot slutten av 300-tallet, da salving etter dåp kommer i bruk i øst, knyttes Åndens gave til denne salvingen.²⁰³ Salvingen forstått som prest-konge innvielse er også kjent i vest, men da knyttet til salving etter dåp. Hun nevner Tertullian og Ambrosius som kilder til dette.²⁰⁴ Motivet som vi kjenner fra vest som baserer seg på Paulus sin teologi om at man dør og oppstår med Kristus, «the tomb»- motiv, var fremmed for de tidlige syriske og armenske forfattere. Dette motivet var fremtredende i den vestlige del av kirken og det var dette synet som etter hvert fikk stor utbredelse.²⁰⁵ Winkler mener dette skjedde som følge av en endret forståelse av selve ritualet der vekten blei lagt på kampen mot djevelen. Og etter hvert som man la mer vekt på kampen mot demoniske krefter i mennesket og renselse fra dette som del av en stadig mer omfattende opplæring før dåp, blei forståelsen forandret slik at salving før dåp handlet om renselse og utdrivelse av onde krefter. Dette gjorde det umulig å tenke at man fikk ånden før dåpen. Først måtte man renses, så dør bort fra synden og oppstå i vannbadet og så kunne man motta Ånden. Den opprinnelige meningen med salvingen før dåp forsvant. Et nytt hovedmotiv erstatter på denne måten den tidligere forståelsen.²⁰⁶

Om vi følger Winklers teorier ser vi at når det gjelder salving før dåpen skjedde det en stor forandring av riten i øst. Det tradisjonelle synet hevder at i vest har innholdet før dåpen hele tiden vært det samme, med vekt på renselse. Winkler er litt spørrende til dette også. Hun hevder at det gjenstår å se om det også i vest var en

²⁰² Winkler, «Original Meaning», 37.

²⁰³ Winkler, «Original Meaning», 37-38.

²⁰⁴ Winkler, «Original Meaning», 38-39, og note 55 og 56 samme side som gir referanse for sitatene. Hun mener at dette hovedmotivet med prest-kongesalvingen har blitt oversett i tidligere forskning.

²⁰⁵ Winkler, «Original Meaning», 39 og 42. Hun mener at konfrontasjonen med demoniske krefter blei et av hovedanliggende i forkynnelsen for dåpskandidater og at selve kampen mot djevelen påvirket utformingen av dåpsritualet.

²⁰⁶ Winkler, «Original Meaning», 41-42.

tradisjon for å forme dåpsliturgien som et fødselsrituale eller om det alltid har lagt vekt på renselse som det primære.²⁰⁷

Hvordan man oppfattet dåp hang sammen med hvilket bilde fra Det Nye testamente som man mente var hovedmotivet i dåpen. Tradisjonelt har forståelsen vært at man i vest vektla renselses- og renhetsperspektivet, mens man i øst vektla den karismatiske delen. Sammen med dette forstod man i øst dåpen som en ny fødsel, i samsvar med Joh 3, mens man i vest vektla å dø fra synden, i samsvar med Rom 6. I de syriske kildene er det salvingen som er høydepunktet. Gjennom salvingen får man del i det messianske kongedømme når Ånden blir utgytt i salvingen. Men på 300-tallet forandret dette synet seg og salvingen før dåp gikk over til å bli en del av renselsen før dåp. Dåpen blir nå en imitasjon av Kristi død og oppstandelse. Og Åndens komme blir nå koblet til salvingen etter dåpen. Winkler gjentar i sin oppsummering at det er et nøye språklig arbeid med å forstå terminologien brukt om olje og salving som har ledet fram til hennes analyse.²⁰⁸ Slik jeg forstår det vektlegger hun den syriske og armenske teksten. Winkler har gjennom sitt arbeid satt fokus på elementer i kildestoffet som tidligere ikke var blitt arbeidet med på samme måte.

3.2.4.2 Kritiske innspill ved Spinks og Johnson

Vi har sett at tekstene fra *Didaskalia* og *Tomas' gjerninger* omtaler flere salvinger og ifølge Winkler er det salvingen som er høydepunktet i ritualet. Men det er forskjeller i den greske og syriske teksten. I de to første tekstene omtales det bare salving med olje og ingen dåp i vann i den greske utgaven. Med mindre vanddåp er underforstått i begrepet *seal*.²⁰⁹ Men i den syriske omtales både salving og dåp i vann. Og dåpen gjennomføres på den åttende dagen, det kan være en sammenheng med jødernes omskjærelse. Spinks reiser spørsmålet om dette kan tolkes slik at den greske teksten her forteller om en opprinnelig praksis og at den syriske forteller om en noe nyere

²⁰⁷ Winkler, «Original Meaning», 43.

²⁰⁸ Winkler, «Original Meaning», 45

²⁰⁹ Ferguson, *Baptism*, 430. I note 6 trekkes Susan E Myers synspunkt fram. Hun bruker den greske teksten i kapittel 26-27 som utgangspunkt for sin teori om at den tidlige syrisk-talende kirke kjente til innvielse med salving med etterfølgende nattverd, uten dåp i vann. «Initiation by Anointing in Early-Syriac-Speaking Christianity», *Studia Liturgica* 31, (2001), 150-170

praksis som sammenfaller med andre kristne menigheter eller kanskje er uttrykk for redaktørens syn.²¹⁰

Spinks peker på flere viktige trekk i tekstene:

1. Salving av hodet. Dette skjer før dåp. I to av tekstene blir også hele kroppen salvet.
2. Oljen blir velsignet gjennom bønn. I den første teksten, kap 25, blir Ånden påkalt. Velsignelse og bønner preges av et rikholdig billedspråk.
3. Dåp skjer ved samme formular som Matt 28,19.
4. Begrepet *rusma* (syrisk), *sphragis* (gresk) brukes. Spinks bruker oversettelsen *seal* om begge.²¹¹ Han mener det er uvisst om dette begrepet peker på salving før dåp, på selve dåpen eller på hele riten.

Spinks anerkjenner deler av Winklers hypotese, men argumenter delvis mot den.²¹²

Slik vi allerede har sett hevder Winkler at tekstene viser en kronologisk utvikling i Øst-Syria der tekstene om Mygdonia og Vazan viser en seinere utvikling enn de andre tekstene. Det mest opprinnelige var vanndåp, det neste steget var salving av hodet med påfølgende dåp, og neste trinn i utviklingen var salving av hodet, salving av hele kroppen og så dåp i vann. Enda seinere kom det til en salving også etter dåpen i vann. Mønsteret for denne praksis var Jesu egen dåp i Jordan. Spinks hevder på sin side at denne måten å tolke tekstene på blir litt vilkårlig. Han peker på at den greske og syriske teksten peker på to ulike mønstre når det gjelder innvielse. Den ene bare med olje og den andre med olje og vann. Dernest trekker han fram at *Tomas' gjerniger* er samtidig med *Didaskalia* og der gjengis praksis med salving av hode, salving av kropp og så dåp i vann. Han vil derfor heller tolke alle disse tekstene som vitnesbyrd om en mangfoldig praksis enn å se dem som deler av en lineær utvikling.²¹³ Han er enig med Winkler i hennes påpeking av at bruk av olje er en viktig del av denne riten i østsyrisk tradisjon. Men han forstår ikke hennes begrunnelse

²¹⁰ Spinks, *Early Medieval*, 2006, 21. Se også note 20 der han trekker fram Susan Myers på samme måte som Ferguson.

²¹¹ Spinks, *Early Medieval*. Når han gjengir teksten om Gundafor fra DBL på side 20-21 skiller han mellom *seal* og *sign*, men i sitt eget oppsett på side 22 og når han gjengir oversettelsen for *rusma* og *sphragis* bruker han bare *seal*.

²¹² Spinks, *Early Medieval*, 23.

²¹³ Spinks, *Early Medieval*, 23.

med å knytte dette til Jesu dåp i Jordan. Hvis denne praksis skal knyttes til Den hellige ånd, så er det mer naturlig om den var knyttet til salving etter dåp, slik Ånden og den messianske proklamasjon kom til Jesus etter at han var døpt. Han foreslår derfor heller å knytte dette til selve inkarnasjonen der den messianske Ånd var tilstede ved unnfangelsen av Jesus for å forberede en ny fødsel. Påkallelsen over oljen henspiller på temaer som ny fødsel og fruktbarhet, rensing og tilgivelse av synd.²¹⁴

Slik jeg forstår Spinks legger han ikke like stor vekt på selve begrepene som Winkler gjør. Han skiller ikke mellom begrepene slik hun gjør. Han nedtoner også forskjellen på salving av bare hodet og salving av hode og kropp.²¹⁵ Om dette betyr at han hopper lett over helt grunnleggende informasjon som må tolkes eller om det betyr at Winkler henger seg opp i uvesentlige detaljer er vanskelig å si.

Johnson deler noen av Spinks innvendinger mot Winkler.²¹⁶ Han mener Spinks kan ha rett i at det var større mangfold i innvielsesritene enn det Winkler legger opp til. Men han fastholder at hovedmønsteret for dåp er slik vi finner det i *Didaskalia* og *De syriske apostelgjerninger*. Videre ser han problemet med at Jesu dåp danner mønsteret når det gjelder salving, i og med at ved Jesu dåp kommer Ånden etter dåpen. Men han hevder at Winklers hovedpoeng er salvingens betydning, ikke nødvendigvis dens plassering.²¹⁷ Han mener Spinks teori om å koble Ånden til selve inkarnasjonen gir god mening i sammenhengen med begrepene *ny fødsel*, *nyskapelse*, *nytt liv*, *livmor* som preger de syriske dåpsmetaforene.²¹⁸

3.2.4.3 *Kronologisk utvikling eller samtidig variasjon?*

Winkler og andre legger vekt på at Jesu dåp i Jordan er den opprinnelige modellen som danner grunnlaget for seinere kristen dåp i de syriske områdene.²¹⁹ Bradshaw

²¹⁴ Spinks, *Early Medieval*, 23-24.

²¹⁵ Spinks, *Early Medieval*, 2006, 23.

²¹⁶ Johnson, *The Rites*, 76-80.

²¹⁷ Johnson, *The Rites*, 80 -81. Han henviser ellers til S. Brock som hevder at salving før dåp, *rusma*, kan være etter modell av jødisk omskjæring som så blir etterfulgt av proselytt dåp. Se notene 103 og 104 på side 81.

²¹⁸ Johnson, *The Rites*, 81.

²¹⁹ E.C.Ratcliff pekte på denne forskjellen mellom vest og den eldste syriske tradisjonen. Den syriske la vekt på at dåpen var en imitasjon av Jesu dåp. Se Bradshaw, *The Search*, note 18 og 20 , 148-149.

stiller spørsmål ved om dette kan ha vært den opprinnelige modellen.²²⁰ Hvis så var tilfelle ville man forventet at dåpen i vann fant sted først og så kom salving i etterkant. Bradshaw finner ikke at Winklers forklaring som legger vekt på den kronologiske utviklingen for å forklare at to salvinger oppstår, er den eneste mulige.²²¹ Det kan, slik som Spinks også påpeker, dreie seg om veiledning til kvinnelige medarbeidere som utfører salving på kvinnelige dåpskandidater. På den annen side kan disse beskrivelsene også gjengi en noe ulik praksis, uavhengig av kjønn. Kanskje praksis også innen de syriske områdene har vært mer mangfoldig enn først antatt?²²² I teksten om kvinnen som var løst fra demonen (kap 49-50) hører vi bare om vannet, ingen salving(syrisk tekst). Dette er i tråd med *Didachè*. Har de første innvielsene skjedd bare med vann og så har salving kommet til? Det som taler imot dette er at kildene som omtaler salving før dåp gjør dette til selve høydepunktet i riten. Dette blir litt i motsetning til hva man ville forvente når man tok Jesu dåp som modell. Det kan tyde på at denne praksisen er gammel siden den er gjengitt i flere av de eldste tekstene. Samtidig har vi tekster som ikke omtaler vann i det hele tatt. Kan disse tekstene samlet tolkes slik at man opprinnelig kjente til minst to former for innvielse, med noe forskjellige innhold, en med og en uten vann og at disse etter hvert blei til en rite?²²³ Det kan forklare utviklingen med to salvinger også: en der bare hodet blei salvet og en der hode og kropp blei salvet. Dette kan bety at noen steder utviklet dette seg til én salving av både hode og kropp, mens det andre steder blei opprettholdt et skille mellom disse salvingene for en tid.

Som jeg allerede har vært inne på, spiller det språklige en stor rolle i Winklers argumentasjon. I DBL gjengis utdrag av både den syriske og den greske teksten fra *Tomas`gjerninger*. I den greske teksten brukes begrepet *seal (sphragis)* når det oversettes til engelsk, (norsk *segl*). Den syriske oversettes til *sign (rusma)*, (norsk

²²⁰ Bradshaw, *The Search*, 151.

²²¹ Bradshaw, *The Search*, 151.

²²² Bradshaw, *The Search*, 152.

²²³ Bradshaw, *The Search*, 61 og 152-153. Forfatteren reiser her spørsmålet om det har vært tre former for innvielsesriter som blei praktisert parallelt i tidlig kristendom: salving, dåp i vann og fotvasking. Kan det være slik at ulike praksiser etter hvert ledet til ulike liturgiske kompromisser som fikk noe forskjellig innhold?

tegn).²²⁴ Jeg har allerede påpekt at dette er et viktig poeng hos Winkler; å skille disse begrepene. Men andre legger ikke tilsvarende vekt på dette. Ferguson nevner at begrepet i dette skriftet introduseres som en betegnelse for innvielsesriten.²²⁵ Når Spinks omtaler begrepet gjengir han det som *seal* både for den greske og syriske versjonen.²²⁶ Jeg finner at Klauck gjør det samme.²²⁷ Det er mulig disse tar utgangspunkt i den greske teksten fordi det er denne teksten som er mest lik den opprinnelige syriske og fordi det er usikkerhet om hvilke deler av den overleverte syriske som gjengir de eldste tradisjonene.²²⁸ I *Tomasgjerningene* er disse begrepene sentrale og fordi de kan knyttes til salving er det derfor naturlig å drøfte dette noe mer.

Det er knyttet usikkerhet til hva disse begrepene egentlig henspiller på i denne teksten. Det kan bety hele innvielsesriten, det kan bety selve salvingen, eller det kan bety dåpen. I den syriske teksten kap 27 vil man lese «...and he baptized them...». I den greske leser vi «... and when they were sealed...».²²⁹

Betyr dette at *to seal* og *to baptize* betegner samme handling? Eller gjengir de ulik praksis og forståelse av innvielsesriten? Eller ulike deler av ritene? Noen argumenterer for at dette henspiller på hele ritene, mens andre vil avgrense det til å bety salving, særlig i syrisk tradisjon.²³⁰

3.2.4.4 Hva er sammenhengen mellom segl, salving og dåp?

K.O.Sandnes drøfter disse spørsmålene i sin artikkel «Seal and Baptism in Early Christianity».²³¹ Han trekker fram tekster der dåp og segl er kombinert, helt fra NT og

²²⁴ DBL, 16-21.

²²⁵ Ferguson, *Baptism*, 430. Se også siste del av note 7 på samme side for mer om begrepene *rushma* og *hatma*.

²²⁶ Spinks, *Early Medieval*, 2006, 20-23, Spinks bruker oversettelsen av den greske og den syriske teksten fra DBL,2003, og der gjengis *seal* og *sign*. Men han bruker bare begrepet *seal* og ikke *sign* når han gjengir teksten i annen sammenheng og bruker den i en skjematisk oversikt.

²²⁷ Klauck, *The Apocryphal*, 155-159. Klauck bruker gjennomført begrepet *seal*. Han kommenterer andre forskjeller i den greske og syriske versjonen av teksten, men han gjør ikke noe poeng av at det er ulike begreper i bruk her når det gjelder *seal-sign*.

²²⁸ Ferguson, *Baptism*, 429.

²²⁹ DBL, 16, 19.

²³⁰ Bradshaw, *The Search*,152.

²³¹ Karl Olav Sandnes, "Seal and Baptism in Early Christianity", *Ablution, initiation and baptism*. (Red. D.Hellholm, T.Vegge, Ø.Norderval, Ch. Hellholm Vol 2, Berlin/Boston: De Gruyter GmbH&Co KG,2011) 1441-1481. Se her for en grundig gjennomgang av begrepet. Han trekker inn flere tekster fra NT, i tillegg tekster fra Johannes Krysostomus, Teklas gjerninger, Hyrden Hermas og flere. Han

til og med *Tomasgjerningene*. I arbeidet bruker han de greske tekstvariantene. Slik det fremstår i ulike tekster har ikke begrepet en fastsatt og enhetlig mening.²³² Han hevder at begrepet *segl* blir gitt en religiøs betydning ut fra en kjent ikke-religiøs sammenheng.²³³ Det henter sin mening ut fra hverdagsituasjoner der begrepet *å besegle* eller *å merke* er brukt. Det kan uttrykke eierskap, det blei brukt som signatur på dokumenter, det kunne identifisere eller beskytte.²³⁴ Slaver blei beseglet eller merket for å vise hvem de tilhørte. Soldater mottok det militære seglet. Ut fra disse situasjonene er det den kristne forståelsen av begrepet vokser. Sandnes henviser også til Teofilus av Antiokia (biskop fra 169) som i *Ad Autolyicum* 1.12 bruker bilder fra hverdagslivet for å imøtegå latterliggjøringen av at de kalles kristne²³⁵:

« . . .Furthermore, the air and everything under heaven is anointed, so to speak, by light and spirit. Do you not want to be anointed with the oil of God? We are actually called Christians just because we are anointed with the oil of God.”

På gresk kommer ordspillet fram: “. . . *toigaroun hymeis toutou eineken kaloumetha xristianoï hoti xriometha elaion theon.*” “Vi er kalt kristne fordi vi er salvet”. Og salving anses som nødvendig og nyttig.²³⁶

Tekstene fra *Tomasgjerningene* er, som vi allerede sett, sentrale også i drøftingen av begrepet segl. I teksten om Mygdonia (kap 120) ber hun: «Give me the seal of Jesus Christ...». ²³⁷ Så følger i kapittel 121 en bønn, salving, dåp og måltid. I bønningen kobles

argumenter for at segl og dåp er identiske, slik som segl og vann er det. Jeg velger å konsentrere meg om de tekstene som er relevante for min oppgave.

²³² Sandnes, “Seal and Baptism”, 1442.

²³³ Sandnes, “Seal and Baptism”, 1442-1446.

²³⁴ Se kapittel 49 der kvinnen som var besatt av en ond ånd ber «...give me the seal, that my enemy return not again unto me” DBL,19.

²³⁵ Theophilus of Antioch, *Ad Autolyicum*, Text and Translation by Robert M. Grant, (London: Oxford University Press, 1970) 16-17. “As for you ridiculing me when you call me a Christian, you do not know what you are saying. In the first place, what is anointed is sweet and useful, not ridiculous. What boat can be useful and seaworthy unless it is first caulked? What tower or house is attractive and useful unless it is whitewashed? What man on entering this life or being an athlete is not anointed with oil? What work of art or ornament can possess attractiveness unless it is greased and polished? Furthermore.....”

²³⁶ Sandnes, «Seal and Baptism», 1442; Ferguson, *Baptism*, 246-247. *Ad Autolyicum* dateres til ca 180. Theophilus anvender koblingen anger, tilgivelse for synd og dåp. Hvis betegnelsen olje refererer til en faktisk salving er dette den første ortodokse teksten som omtaler dette som del av innvielse til å bli kristen. Han peker også på sammenhengen mellom salving og ny fødsel.

²³⁷ Sandnes, «Seal and Baptism», 1467 se også note 103 der Sandnes sier at utgangspunktet for hans tekst er den greske versjonen funnet i R.A. LIPSIUS, M.BONNET, *Acta Apostolorum Apochrypha*. Sandnes benytter den greske teksten fordi han den mest sannsynlig gjengir den eldste tradisjonen.

oljen og korset. Seierskraften fra korstreet (oliventre) overføres gjennom oljen til den salvede. Frelserkraften er i oljen. Det kan muligens også leses som at korstegning og olje hører sammen.²³⁸

Når det gjelder salvingen av Mygdonia kan det, som jeg tidligere har nevnt, stilles spørsmål ved om det er en eller to salvinger. I den greske versjonen poengteres ikke at medhjelperen skal salve henne. Ved å lese begge versjonene kan en rimelig tolkning også være at det gis info til en kvinnelig medhjelper om å smøre inn oljen som renner fra hodet. Altså at det er snakk om én salving, men som utføres litt forskjellig. Her er Sandnes på linje med for eksempel Spinks. I tillegg gjør Sandnes et poeng av at olje, vann og måltid knyttes sammen: salving, dåp og nattverd. Etter måltidet sier apostelen: «*You have received your seal, get for yourself eternal life*». ²³⁹ Dette kan tolkes slik at det er denne trefoldige helheten som er seglet. ²⁴⁰ I teksten om Gundafor (kap 25-27) møter vi samme forespørsel: «*..give us the seal ; for we have heard you say that the God whom you preach knows his own sheep by his seal*». ²⁴¹ Det gir god mening å kombinere dette med forståelsen av Jesus som hyrden (Joh 10,1-6). Seglet er det som gjør sauene kjent for hyrden. Hyrden passer på sauene sine; det gir beskyttelse. Og i teksten om Gundafor er seglet knyttet direkte til oljen og salvingen. ²⁴² Videre ser vi at her også er måltidet etterpå knyttet til salvingen. ²⁴³ Det framstår som en enhet. ²⁴⁴ Men den syriske og greske teksten gir ellers et noe ulikt inntrykk av hva som egentlig skjer. Den greske teksten nevner ikke vann i det hele tatt, mens den syriske sier både at de blei døpt og at de kom opp av

²³⁸ Sandnes, «Seal and Baptism», 1467 se også note 104.

²³⁹ DBL, 20.

²⁴⁰ Sandnes, «Seal and Baptism», 1468.

²⁴¹ DBL, 18-19.

²⁴² Sandnes, «Seal and Baptism», 1469. Se også note 110

²⁴³ DBL, 18-19... "And the Apostle said unto them: " I also rejoice and entreat you to receive this seal, and to partake with me in this Eucharist and blessing of the Lord." . . . And he commanded them to bring Oil, that they might receive the seal by the oil...: And when the dawn came and it was morning, he broke bread and made them partakers of the Eucharist of the Christ."

²⁴⁴ Sandnes, «Seal and Baptism», 1469. Se også note 112. For å underbygge at besegling og måltidet er så nært sammenbundet at måltidet kan sees på som del av beseglingen, trekker Sandnes fram at de sammen symboliserer overgangen fra *mørke til lys*, som er en kjent betegnelse på dåp. Dåpen foregikk om natten og måltidet ved soloppgang. I tillegg se Ferguson, *Baptism*, 432-433. Jeg oppfatter at Ferguson også ser på *seglet* som en betegnelse på flere handlinger som inngår i innvielsesriten: velsignelse med håndspåleggelse, salving i treenighetens navn, vanndåp (syrisk). Han uthever også sammenhengen: salving, dåp, måltid.

vannet. Når det da ett sted står at han *beseklet* dem (gresk), mens det i den andre teksten står at han *døpte* dem (syrisk), betyr dette i begge tekstene at de blei døpt, men at det uttrykkes forskjellig? Eller møter vi her to ulike innvielsespraksiser? Hva er inkludert i beseglingen? Og hva er rekkefølgen? Og hva med «*the added seal*»? («to episphragisma tæs sphragidos».)²⁴⁵

Hvis vi vender oss til vestlig praksis skapes inntrykket av at der deles riten mer opp og de ulike delene har forskjellig innhold. Tertullian er et eksempel på slik tenking. Han peker på rensing i vannet først og så håndspåleggelse og salving etterpå som gir Den hellige ånd. Seglet er bekreftelsen på troen som må foreligge før resten.²⁴⁶ Slik sett kan det argumenteres for at den greske versjonen gjengir en mer vestlig praksis. Klijn hevder at forskjellen i rekkefølgen mellom gresk og syrisk versjon speiler et forsøk på å tilpasse et vestlig mønster til den syriske tradisjonen ved å holde fast på dåp (seal) og så en salving etter dåp (added seal).²⁴⁷ Sandnes har mer sans for Winklers hypotese om at det er snakk om salving i begge tilfellene fordi det ikke nevnes noe vann i sammenheng med disse salvingene (kap 27). Det kan handle om to salvinger før dåp, en utvikling fra salving bare av hodet til salving av kroppen også. Han trekker fram den doble bibelske bakgrunnen for salving av hodet med salving av den nye kongen (GT) og ved Jesu dåp (NT) som sees på som en messiansk salving. Ved å få Ånden slik Kristus fikk, blir man en kristen.²⁴⁸

Vi har sett at både Bradshaw og Spinks²⁴⁹ hevder at det kan være tidlige kristne samfunn som hadde bare salving som innvielsesrite, altså at besegling foregikk bare ved olje. Men her er ikke Sandnes enig. «To the best of my knowledge, we do not know of any group who did in fact practice initiation only by the means of anointment.»²⁵⁰ Han argumenterer for at også i fortellingen om Gundafor er det flere handlinger som tilsammen er seglet. Dåpen, salvingen og måltidet utgjør sammen

²⁴⁵ Reidar Aasgaard, *Tidligkristne Apokryfer*, 176. Her er begrepet oversatt til norsk av Henny Hägg: «*seglets fulle forsegling*».

²⁴⁶ Tertullian, *De Baptismo*, 6.1, 7.1, 8.1 referert i Sandnes, «*Seal and Baptism*», 1470.

²⁴⁷ Sandnes, «*Seal and Baptism*», 1471; A.J.F. Klijn, *The Acts of Thomas. Introduction, Text, Commentary*. Leiden, E.J Brill, 1962) 55-57.

²⁴⁸ Sandnes, «*Seal and Baptism*», 1473.

²⁴⁹ Bradshaw, *The Search*, 61 og 152-153; Spinks, *Early Medieval*, 21; J.Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology, its origins and early Development*. (Dekker&Van de Vegt N.V. 1962) 343-344. Ysebaert hevder her det samme.

²⁵⁰ Sandnes, «*Seal and Baptism*», 1472.

beseiglingen og det er derfor bedre å oversette «*the added seal*» med «*the completion of the seal*». ²⁵¹ Håndspåleggelsen hører også med til denne helheten. I tillegg peker han på at salvingen (kap 27) utføres i den treenige Guds navn, dette er en kjent dåpsformel. Altså henger dåp og salving sammen. Men jeg lurer på om teksten kan leses slik at salvingen blei gjort i den treenige Guds navn nettopp fordi det ikke blei utført noen vanddåp. Innvielse skjedde ved salving, håndspåleggelse og nattverd?

Begrepet *segl* er i *Tomasgjerningene* brukt i sammenheng med den treenige Guds navn i sammenheng med dåp, eller når bare salving eller bare beseigling er nevnt. Begrepet inneholder som vi ser mange ulike bilder og det er vanskelig å bestemme innholdet eller kronologien i handlingene eksakt. ²⁵² Sandnes oppsummerer sin artikkel med å hevde at dette begrepet var et av de mest brukte metaforene for kristen dåp. Og mangfoldet i forståelse av begrepet basert på bruken i hverdagslivet henger med også i religiøs bruk. Kristen dåp er mangfoldig både i praksis og teologi. Derfor kan seglet bety mange ting: det er Åndens komme til den troende, det er selve Ånden, det er å bli salvet, det er å bli korstegnet, det er å bli døpt, det er håndspåleggelsen. Praksis og metaforen påvirket hverandre gjensidig og skapte en mangfoldig forståelse. ²⁵³ «*The seal is then an «umbrella» comprising water, anointment, the laying on of hands and the following meal, which in short encapsulates the entire initiation act*». ²⁵⁴

3.2.5 Fellestrekk i den syriske tradisjonen

Som vi ser er det et innholdsrikt bilde som tegner seg når vi undersøker sammenhengen mellom salving og dåp. Og selv om vi ser klarere konturene av en

²⁵¹ Sandnes, «Seal and Baptism», 1471- 1472. Se her for en grundigere drøfting av disse spørsmålene. Sandnes gir blant annet en språklig begrunnelse basert på det greske uttrykket *episfragisma* i tillegg til å se kap 25 og 27 i sammenheng. Hans oversettelse av begrepet er mer i samsvar med oversettelsen av Henny Hägg, se note 245 i min oppgave.

²⁵² Sandnes, «Seal and Baptism», 1473.

²⁵³ Sandnes, «Seal and Baptism», 1474-1475. Seglet markerte din tilhørighet, det ga deg rett til å be Herrens bønn og til å delta i måltidet, det ga beskyttelse og var en bekreftelse.

²⁵⁴ Sandnes, «Seal and Baptism», 1475.

tidlig syrisk praksis der salving spiller en viktig rolle, er det fortsatt mange spørsmål knytta til hva som egentlig skjer i salvingen.

Et eksempel er forholdet mellom salving og Den hellige ånd. Blir Den hellige ånd gitt i salvingen eller i dåpen? Det er bare ett sted at begrepet *Den hellige ånd* er brukt og det er ved salvingen av Gundapor. Etter at ulike begreper er brukt avsluttes bønnen med: «*Come, Holy Spirit, and purify their reins and their hearts...*», gresk tekst. I syrisk: «*Come Spirit of holiness, and purify...*».²⁵⁵ Her er det en direkte påkallelse av Den hellige ånd. Ellers i tekstene er det en påkallelse av Messias, eller en bønn om at kraften som er i Jesus må komme i oljen og til den som salves. Det brukes et mangfoldig språk om den skjulte, om den usynlige kraften, om den hellige oljen. Ferguson peker på at det er en viss forskjell på den greske og syriske omtalen av denne kraften. I den syriske versjonen legges det vekt på at kraften gjør sine gjerninger gjennom handlingene, mens det i den greske versjonen vektlegges kraften som er *i selve handlingene*.²⁵⁶

Tomas`gjerninger gir et mangfoldig bilde av salving i forbindelse med dåp. Men det som er felles er at salvingen sees på som en velsignelse som utføres ved håndspåleggelse. Salvingen hadde den viktigste betydningen. Salving, dåp og nattverd henger sammen. Det er vanskelig å fastslå om disse tre handlingene ble sett på som én handling som tilsammen ga tilgivelse, ny fødsel, opplysning og fornyelse, eller om de ble sett på som tre ulike som ga hver sine gaver. Denne gjennomgangen av utvalgte skrifter fra Syria på 100- og 200-tallet viser et sammensatt og til dels komplisert bilde av salving i forbindelse med dåp. Fra *Didaché*, som sannsynligvis ikke omtaler salving i forbindelse med dåp i det hele tatt, til *Tomas`gjerninger* der vi møter salving i flere former. Det er allikevel mulig å peke på klare fellestrekk ved tidlig syrisk innvielsespraksis og teologi knytta til dette.²⁵⁷

²⁵⁵ DBL, 19, 16.

²⁵⁶ Ferguson, *Baptism*, 433.

²⁵⁷ Bradshaw, *The Search*, 154-155. Her nevnes flere trekk ved syrisk praksis som skiller seg fra det som ofte presenteres som vanlig oldkirkelig dåpspraksis: det nevnes ikke noe om påsken som en foretrukket tid for dåp, det legges ikke vekt på en lang undervisningsperiode på forhånd eller eksorsisme. Rom 6 er ikke hovedmetaforen for dåp.

Vi møter i disse tekstene et hovedmønster der innvielsen består av salving, dåp og nattverd.²⁵⁸ Både *Didaskalia* og *Tomas' gjerninger* viser at salving har vært den viktigste delen av innvielsesriten, og da som salving før dåp. Primært har hodet blitt salvet og salvingen tolket messiansk i samsvar med preste-kongeinnvielsen i GT.²⁵⁹ Salvingen gis en kristologisk mening.²⁶⁰ Man blei salvet til å bli ett med Kristus ved Den hellige ånd. Mønsteret for dette var Jesu egen dåp i Jordan og Ånden som kom. Dåpen og Ånden er livmoren som skaper nytt liv. Og med sitt bidrag fra den østlige tradisjonen gir det et rikere bilde av hvordan vi skal forstå dåp. Spørsmål som forblir ubesvarte for meg er hvordan komme til rette med Winklers vektlegging av det språklige og det å oversette korrekt, mens andre ikke vektlegger det på samme måte. Dette gir som vi har sett litt ulike konklusjoner. Dette gjelder for eksempel synet på om tekstene viser en kronologisk utvikling eller om de viser en mangfoldig, samtidig praksis, og i hvordan man skal forstå koblingen mellom Jesu dåp i Jordan og salvingen før dåpen. Det er fortsatt vanskelig å skulle slå fast hva kildene egentlig forteller oss. Kanskje det er mulig å tenke at salving, dåp og Hellig ånd hører sammen, men at ulike forfattere og ulike tradisjoner koblet det til litt ulike deler av ritene? Spinks konkluderer med at det ikke er nødvendig å gi ett motiv forrang. De ulike temaene knyttet til tidlig dåpspraksis kan sees som sidestilt, slik som de finnes allerede i NT.²⁶¹ Det er mulig han har rett i at dette også gjelder den tidlige østlige tradisjonen.

²⁵⁸ Ferguson, *Baptism*, 434-435. Se note 22 side 435 der Ferguson undrer seg: (I wonder if this emphasis on the oil is because the immersion was taken for granted and there was an advocacy for a new practice or a new interpretation?)

²⁵⁹ Johnson, *The Rites*, 54, 59.

²⁶⁰ Bradshaw, *The Search*, 155.

²⁶¹ Spinks, *Early Medieval*, 24.

4 Vestlige tekster

4.1 Tertullian

4.1.1 Bakgrunn

Fra Syria beveger vi oss nå til Nord-Afrika. Dette området fostret i de første århundrene teologer og kirkeledere som var helt grunnleggende for det som kalles latinsk eller vestlig kristendom. En av de viktigste var Tertullian (ca 160-ca 220).²⁶² Han var født og oppvokst i Kartago. Han fikk opplæring i retorikk og var muligens utdannet jurist. Da han var rundt 30 år blei han kristen og han kan muligens ha vært ordinert til prest.²⁶³ For oss er han interessant fordi han i flere av sine teologiske skrifter skreiv om dåp. Gjennom dem får vi et innblikk i både hvordan dåp blei praktisert og i hvordan Tertullian forstod dåp.²⁶⁴ Blant skriftene står *De baptismo* i en særstilling når det gjelder å behandle denne riten. Dette er et skrift med læremessig innhold. Dette er altså en annen sjanger enn det vi har sett på tidligere. Fordi dette ikke er en kirkeordning, blir vi ikke presentert for en komplett liturgi. Men ved å sammenholde *De baptismo* med andre av hans skrifter er det mulig å gjenskape hovedlinjene i en dåpsliturgi fra Nord-Afrika og Kartago på tidlig 200-tall.²⁶⁵ Skriftet er det eldste vi kjenner som tar for seg innholdet i dåpen, skrevet en gang mellom 198-206.²⁶⁶ Tertullian henvender seg antakeligvis til dem som får opplæring før dåp, muligens også til nylig døpte.²⁶⁷ Skriftet har blitt til i en kultur der kirken var etablert, men som del av et multikulturelt samfunn. Det reflekterer derfor utfordringer for kirken fra flere hold og kan leses som en generell behandling av temaet dåp. Hovedanliggendet synes allikevel å være å forsvare seg mot en kvinnelig lærer som mente dåp i vann var unødvendig og uten virkning.²⁶⁸ Mot denne bakgrunn er det forståelig at Tertullian fokuserer mye på vannets verdi. Han argumenter med at helt

²⁶² Johnson, *The Rites*, 83; Øyvind Norderval, "Simplicity and Power, Tertullian's *De Baptismo*", i *Ablution, initiation and baptism*. (Red. D.Hellholm, T.Vegge, Ø.Norderval, Ch. Hellholm Vol 2, Berlin/Boston: De Gruyter GmbH&Co KG,2011) 947.

²⁶³ Norderval, "Simplicity and Power", 947.

²⁶⁴ Spinks, *Early Medieval*, 31.

²⁶⁵ Norderval, "Simplicity and Power", 956-957.

²⁶⁶ Johnson, *The Rites*, 84 angir år 198-200; Øyvind Norderval, "Simplicity and Power", 948, angir år 200-206.

²⁶⁷ Ferguson, *Baptism*, 336.

²⁶⁸ Norderval, "Simplicity and Power", 948-949.

fra verdens skapelse har vannet hatt sin spesielle betydning.²⁶⁹ Men selv om vann har slik en særstilling må det i forbindelse med dåp gjøres hellig ved Den hellige ånd.²⁷⁰ For Tertullian er dåp helt nødvendig for frelse og kan bare foregå i det kirkelige fellesskapet.²⁷¹ Unntak gjelder for martyrene som blir «vasket» i blod.²⁷² Ved dåpen blir man vasket rein for synd. Synden har man fått via Adam.²⁷³ Frelsen kommer ved Kristus. Men selv om vanddåpen er i fokus er det ikke selvsagt at det er her man får Den hellige ånd. La oss se hva utvalgte tekster forteller oss.

4.1.2 Tekst

1. De Baptismo, c. 2

Because with such complete simplicity, without display, without any unusual equipment, and (not least) without anything to pay, a man is sent down into the water, is washed to the accompaniment of very few words, and comes up little or no cleaner than he was, his attainment to eternity is regarded beyond belief.²⁷⁴

²⁶⁹ Norderval, "Simplicity and Power", 949-950; Ferguson, *Baptism*, 337.

²⁷⁰ Norderval, "Simplicity and Power", 952.

²⁷¹ Ferguson, *Baptism*, 337. Se her for redegjørelse av flere GT-tekster som Tertullian bruker som bakgrunn for kristen dåp, blant annet om syndfloden og om Israel som krysset Rødehavet. Og side 339 om forholdet mellom tro og dåp; Norderval, "Simplicity and Power", 951.

²⁷² Ferguson, *Baptism*, 349. "Using Christ's comparison of his death with a baptism (Luke 12:50), Tertullian says, "We have a second washing (lavacrum), it too single one, that of blood" (*Baptism*, 16,1). Appealing to 1 John 5:6 and the water and the blood that came from Jesus's side (John 19:34), he adds: "[The Lord] sent forth these two baptisms from out of the wounds of his pierced side," one washing in water and the other in blood. Blood shed in martyrdom "makes actual a washing which has not been received, and gives back again one that has been lost" by postbaptismal sin. (16.1-2). Se også note 46 samme side.

²⁷³ Norderval, "Simplicity and Power", 953. Norderval peker her på at Tertullian er den første teolog som utvikler en teologi om arvesynd. Men spenningen i Tertullians syn her er interessant: på den ene side hevder han en form for arvesynd og at dåpen er nødvendig til frelse, samtidig går han ikke inn for dåp av barn og unge, men anbefaler at de venter med dåp til de har «levd livet». Dåpen bør foregå når de er modne nok og etter fornuft og vilje. Se side 962. Dette henger selvfølgelig sammen med Tertullians strenge syn på at grove synder etter dåp ikke kan tilgis. Se også Johnson, *The Rites*, 89-90. Skarsaune, *In the Shadow*, 373, peker på at den etiske siden var sterkt vektlagt i forbindelse med dåp, jfr *Apostiolisk tradisjon* og alle yrker eller handlinger som ikke var forenlig med kristen dåpsopplæring, og kravene til kristen livsførsel. Men han hevder at dette ikke var et krav om syndfrihet, men en poengtering av at de ikke kunne fortsette å leve som hedninger. Livsførselen måtte legges om.

²⁷⁴ DBL, 9.

2. De Baptismo, c. 4

Therefore, in consequence of that ancient original privilege, all waters, when God is invoked, acquire the sacred significance of conveying sanctity: for at once the Spirit comes down from heaven and stays upon the waters, sanctifying them from within himself, and when thus sanctified they absorb the power of sanctifying . . . Thus when the waters have in some sense healing power by an angel's intervention, the spirit is in those waters corporally washed, while the flesh is in those same waters spiritually cleansed.²⁷⁵

De Baptismo , c. 6

Not that the Holy Spirit is given to us in the water, but that in the water we are made clean by the action of the angel, and made ready for the Holy Spirit (DB VI,1).²⁷⁶

3. De Baptismo, c. 7

After that we come up from washing and are anointed with the blessed unction, following that ancient practice by which, ever since Aaron was anointed by Moses, there was a custom of anointing them for priesthood with oil out of a horn. That is why [the high priest] is called a Christ, from "chrism" which is [the Greek for] "anointing" and from this also our Lord obtained his title, though it had become a spiritual anointing, in that he was anointed with the Spirit by God the Father.²⁷⁷

4. De Baptismo, c. 8

Next follows the imposition of the hand in benediction, inviting and welcoming the Holy Spirit . . . But this too is involved, in that ancient sacred act in which Jacob blessed his grandsons, Joseph's sons, Ephraim and Manasseh, by placing his hands interchanged upon their heads, turned transversely upon themselves in such a manner as to make the shape of Christ, and at that early date to prefigure the blessing that was to be in Christ.²⁷⁸

²⁷⁵ DBL, 9.

²⁷⁶ Norderval, "Simplicity and Power", 956.

²⁷⁷ DBL, 9.

²⁷⁸ DBL, 9.

4.1.3 Mulig dåpsrituale fra Nord-Afrika

Disse utdragene, sammenholdt med flere utdrag fra Tertullian sine tekster,²⁷⁹ gir oss et bilde av en dåpspraksis som kan ha foregått slik, her gjengitt slik Johnson gjør det.²⁸⁰

1. catechumenate of an unspecified length and an immediate preparation for baptism;
2. prayer of sanctification invoking the Holy Spirit on the baptismal waters;
3. affirmation of a renunciation of “the devil and his pomp and his angels” previously done, apparently, at some point within the assembly “under the bishop’s control” or “hand” ;
4. three-fold interrogatory profession of faith in the water (with “interrogations rather more extensive than our Lord has prescribed in the gospel”) connected with a three-fold submersion or immersion;
5. postbaptismal anointing with oil (“chrism”) with signing of the cross;
6. hand laying “in benediction, inviting and welcoming the Holy Spirit”;
7. Eucharist, which included the reception “of a compound of milk and honey.”

4.1.4 Drøfting

På samme måte som vi kan finne i de syriske kildene blir det bedt en bønn over vannet.²⁸¹ Tertullian vektlegger engelens rolle i forhold til vannet. Han bygger dette på teksten fra Joh 5, 2-9.²⁸²

Der lå det en mengde mennesker som var syke, blinde og lamme og uføre. *de ventet på at vannet skulle komme i bevegelse for, for en engel fra Herren steg ned

²⁷⁹ DBL, 10-11; Johnson, *The Rites*, 84-90; Norderval, “Simplicity and Power”, 956-961. Johnson og Norderval gjengir samme mønster for dåpsriten, bortsett fra at Norderval skiller mellom salving med olje og signing med korstegn. Han har også felles bønn sammen med menigheten som eget punkt før nattverden. Jeg har her gjengitt ifølge Johnson.

²⁸⁰ Johnson, *The Rites*, 84-85.

²⁸¹ Johnson, *The Rites*, 85. Johnson peker på at dette er første referanse vi har til at det bes en bønn over dåpsvannet. Han mener dette kan ha sin bakgrunn i at man nå ikke døpte i «levende vann» jfr. Didaché og vannet måtte derfor helliggjøres via bønn. Ånden var ikke naturlig til stede i vann som ikke var «levende». Se også Ferguson, *Baptism*, 341 som mener det kan forstås på samme måte som Johnson.

²⁸² Ferguson, *Baptism*, 337. Ferguson mener Tertullian er et tidlig belegg for innsettelsen av vers 4 i denne teksten.

fra tid til annen og rørte opp vannet. Den første som steg ned i dammen etter at vannet var blitt rørt opp, blei frisk, uansett hvilken sykdom han hadde.*v 3-4

Johnsons oversikt viser store forskjeller fra hva vi så i de østlige kirkene. Vi finner for det første ingen salving *før* dåp. Hva som derimot poengteres er at forberedelse til dåp innebærer en fornektelse av djevelen og all hans pomp og prakt.²⁸³ Dernest følger en utspørring der dåpskandidaten må svare bekreftende²⁸⁴ før man føres tre ganger under vann og døpes til den treenige Guds navn.²⁸⁵ Denne formen for bekjennelse skiller seg fra hva vi finner i de syriske kildene. I noen tekster av Tertullian henspilles det på begrepet *segl* i forbindelse med dåp.²⁸⁶ Ferguson hevder at det kan referere til selve dåpen eller til hele seremonien, men han knytter det til kontraktspråket som preger bekjennelsen før dåp. Segl er ikke tegnet på at man mottar Den hellige ånd.²⁸⁷ Så følger salving etter dåp. Det er ikke helt klart om dette bare er salving av hodet eller om det er hele kroppen. Hvis man tenker at denne salvingen fant sted umiddelbart etter dåp, kan det tyde på at det bare var salving av hodet, med den dømte fortsatt stående i vannet.²⁸⁸ Håndspåleggelsen følger umiddelbart etter. Det finnes belegg for å hevde at Tertullian mente at dåpskandidaten ikke får Den hellige ånd i vanddåpen. «*Not that the Holy Spirit is given to us in the water, but that in the water we are made clean by the action of the angel, and made ready for the Holy Spirit (DB VI,1)*».²⁸⁹ Vi ser her begynnelsen til det klare skillet som etter hvert kom mellom dåp og det å motta Den hellige ånd.²⁹⁰

²⁸³ Norderval, "Simplicity and Power", 951. Norderval gjør et poeng av at Tertullian fremhever den kristne dåpen som annerledes enn de hedenske festene som var overdådige og der de tok seg betalt. DB 2,1. Kristen dåp var en kombinasjon av «simplicity and power».

²⁸⁴ Johnson, *The Rites*, 85, 88. Bekjennelse i form av spørsmål og svar kan ifølge Johnson ha sitt opphav i romersk lovgivning om å inngå en forpliktende avtale. Syriske kilder viser et dåpsformular der den som døper sier: Jeg døper deg i navnet til Faderen, Sønnen..... Tertullian vitner om en form der den som skal døpes spørres: Tror du på Gud Fader..... Og så må vedkommende svare: Ja, jeg tror på..

²⁸⁵ Ferguson, *Baptism*, 341-342. Se her for Fergusons argumentasjon både for at det refereres til full neddykking og at det skjer tre ganger.

²⁸⁶ Ferguson, *Baptism*, 348, note 41 og 42.

²⁸⁷ Ferguson, *Baptism*, 348.

²⁸⁸ Johnson, *The Rites*, 86; Ferguson, *Baptism*, 344. Ferguson hevder at dåpskandidaten fortsatt sto i vannet da både salvingen og håndspåleggelsen fant sted, slik at handlingene bare fulgte på hverandre. Korstegningen kan ha vært del av salvingen.

²⁸⁹ Norderval, "Simplicity and Power", 956.

²⁹⁰ Johnson, *The Rites*, 86. Johnson mener det er veldig viktig å merke seg at allerede så tidlig ser vi begynnelsen på den teologiske distinksjonen mellom vannbadet og Den hellige ånd. Det er i håndspåleggelsen etter vanddåpen at Ånden er tydeligst til stede.

Dette utviklet seg til å bli en egen rite i den vestlige kirke, nemlig konfirmasjonen, mens i den østlige kirke fortsatte salvingen å være en del av dåpen.²⁹¹ Til forskjell fra de syriske kildene vi omtalte tidligere der salving før dåp er selve høydepunktet, og der man ved Ånden blir ett med Messias-Kristus, så ser vi at hos Tertullian er forberedelsene før dåp og også selve vanndåpen en nødvendig forberedelse og renselse slik at de kan motta Den hellige ånd gjennom håndspåleggelsen *etter* dåp.²⁹² Men man kan tenke seg at disse påfølgende handlingene i Tertullians tid nok framstod som *en* rite som ledet over i deltagelse i nattverden.²⁹³

Hvordan begrunner så Tertullian salvingen? Han begrunner det med tradisjonen fra GT om å salve noen til prester: *De baptismo* 7.²⁹⁴ Denne salvingen er også bakgrunnen for at Herren fikk tilnavnet Kristus, den salvede. Men det trekkes ingen store konsekvenser av dette for eksempel at de døpte på denne måten salves til å bli ett med Kristus og til et kongelig presteskap, slik vi så i den syriske tradisjonen.²⁹⁵ Det er i håndspåleggelsen etter dåpen at Den hellige ånd til fulle kommer til den nydøpte. Og Tertullian henter ikke sin begrunnelse for dette fra NT- tekster som omhandler håndspåleggelse, men fra historien om Jakob som velsigner sine barnebarn, Josefs sønner (*De baptismo*, c. 8).²⁹⁶ Hensikten med denne håndspåleggelsen kan være å opprette et patron-klient forhold mellom den som døper og den døpte, for på denne måten å opprette et sosialt forhold i kirkefelleskapet. Men andre peker på at fortellingen fra GT heller peker på at håndspåleggelsen er en form for adopsjon.²⁹⁷

Når det gjelder salving så finner jeg ikke at Tertullian tillegger det noe særlig vekt. Det kan virke som det er en form for velsigneshandling uten stor betydning. Det er

²⁹¹ Ferguson, *Baptism*, 343.

²⁹² Ferguson, *Baptism*, 343-345; Norderval, "Simplicity and Power", 955-956.

²⁹³ Ferguson, *Baptism*, 348. Ferguson mener at Tertullian ikke konsekvent reserverer Den hellige ånds komme bare til håndspåleggelsen etter dåp, men at den også kan komme i dåpen. Måten han skiller det på i *De baptismo* 6 kan være et forsøk på å forklare seremoniene som følger rett etter dåp i følge Ferguson.

²⁹⁴ Ferguson, *Baptism*, 343. 2 Mos 30,30 og 3 Mos 4, 3,5.

²⁹⁵ Ferguson, *Baptism*, 344.

²⁹⁶ Ferguson, *Baptism*, 344; Johnson, *The Rites*, 86-87.

²⁹⁷ Johnson, *The Rites*, 86-87. Se Johnsons redegjørelse for dette synet der han også henviser til andre som hevder det samme.

en tradisjon som skal føres videre, men den har ingen egen betydning, kun som et ledd fram mot håndspåleggelsen etter dåp som framstår som det viktige. Når det gjelder selve håndspåleggelsen så forstår jeg ikke helt begrunnelsen for den. Jeg ville heller tenkt at fortellingene fra Apostlenes gjerninger var viktige siden det poengteres at det er ved håndspåleggelsen etter dåp de får Den hellige ånd. Se for eksempel Apgj 8, 14-17.

Vi har tidligere sett at Jesu dåp dannet mønster for kristen dåp i den tidlige kirke. Tertullian er et unntak fra dette. Han kjenner helt sikkert til dens betydning, men legger like stor vekt på Johannesdåpen som et mønster for å bekjenne synd før dåp.²⁹⁸ Jesu dåp spiller ingen stor rolle.²⁹⁹ Hva som derimot er viktig for Tertullian er å se dåpen i sammenheng med Kristi død og oppstandelse. Dåpen kunne ikke innstiftes før Jesus hadde gjennomlevd dette fordi dåpens gaver henger sammen med disse hendelsene.³⁰⁰ Indirekte peker Tertullian på sammenhengen med en Paulinsk forståelse av dåp som begrunnes i Rom 6. Vi kan lese det ut av hvilke tider som er mest egnet for dåp(De baptismo 19).³⁰¹ Der står påsken øverst.³⁰² Dette synet kom til å bli rådende både i vest- og østkirken etter hvert: i dåpen blir man ett med Kristus og hans død, begravelse og oppstandelse.³⁰³ Det jeg tidligere har kalt «the tomb-motiv». Til forskjell fra østkirkens «womb-motiv».

4.1.5 Tertullian som representativt tidsvitne?

Tertullian ville med sine skrifter gi videre de tradisjoner han selv hadde mottatt. Han ville opprettholde og videreføre rett kristendom, ikke minst i et multikulturelt samfunn der kristendommen etter hvert spredte seg raskt. Det var viktig for han å

²⁹⁸ Johnson, *The Rites*, 85, "Those who are at the point of their immediate preparation for baptism are urged "to pray, with frequent prayers, fasting, bendings of the knee, and all-night vigils, along with the confession of all their sins," so that they might imitate "the baptism of John" (De baptismo 20) og side 87; Ferguson, *Baptism*, 346-347. Ferguson mener at ett av Tertullians hovedmotiv i forbindelse med dåpen var tilgivelse for syndene. Gjennom å bli vasket gjennom dåpen settes man fri til et evig liv. Tilgivelse for synd innebærer frihet fra dødens makt. Anger, tilgivelse, enhet med Kristus, Den hellige ånd og kirken gjennom lidelse og oppstandelse er grunntemaer.

²⁹⁹ Norderval, "Simplicity and Power", 954.

³⁰⁰ Ferguson, *Baptism*, 346.

³⁰¹ DBL, 10.

³⁰² Johnson, *The Rites*, 87-88.

³⁰³ Johnson, *The Rites*, 88.

vide at den rette troen blei opprettholdt i *kirkens* fellesskap og at dåpen var inngangen til dette fellesskapet.³⁰⁴

Men kan vi vite noe om hvor representativt Tertullians syn var for den samtidige kirke? Vi har slått fast at tekstene til Tertullian hører til en annen sjanger enn det vi har tatt for oss tidligere. Og slik sett er de ikke eksempler på *levende litteratur*. Men om vi tar med oss Bradshaw sin skepsis så kan det allikevel være på sin plass å spørre om tekstene gir uttrykk for en etablert praksis eller om det er uttrykk for forfatterens ønske.³⁰⁵ Det er naturlig å sjekke om det er andre tekster som kan bekrefte eller avkrefte den praksis og teologi som Tertullian presenterer. Jeg har valgt å ta for meg en tekst som har hatt stor betydning i liturgihistorien, nemlig kirkeordningen *Apostolisk tradisjon*.

4.2 Apostolisk tradisjon

4.2.1 Bakgrunn

En av de viktigste kildene til tidlig dåpspraksis har vært teksten som går under navnet *Apostolisk tradisjon*. Dette skriftet har opp til vår tid blitt sett på som en pålitelig og autoritativ kilde til liturgisk praksis i Roma på 200 tallet.³⁰⁶ Det er et skrift som tydelig plasseres i sjangeren *kirkeordning*. Dette skriftet omhandler bønner og forskrifter om hvordan dåp og nattverd skal utføres og hvordan kirkens ledere skal innsettes. Kirkens ordning og liturgi er i fokus.

Teksten blei tilskrevet Hippolyt av Roma (tidlig 200 tall) og har i moderne tid hatt stor innflytelse på forståelsen av hvordan liturgien var i Roma på hans tid. Det ligger utenfor denne oppgaven å gå grundig inn på hvordan dette synet på skriftet har utviklet og forandret seg, men en kort orientering er nødvendig før jeg konsentrerer meg om de delene av skriftet som omhandler innvielse og dåp. Utover på 1900-tallet begynte flere forskere å stille spørsmål om det var Hippolyt som var forfatteren,

³⁰⁴ Norderval, "Simplicity and Power", 961 og 967; Ferguson, *Baptism*, 348.

³⁰⁵ Bradshaw, *The Search*, 100-101; Spinks, *Early Medieval*, 14. Spinks mener det er umulig å vite hvor representativ Tertullian var.

³⁰⁶ DBL, 4

eventuelt hvilken Hippolyt det kunne være snakk om.³⁰⁷ Det blei etter hvert påvist at det var først på seint 300-tall eller tidlig 400-tall at skriftet blei tilskrevet Hippolyt. Spørsmålet blei også reist om det kunne være slik at dette var et anonymt skrift som blei tilskrevet en mer kjent person for på denne måten å gi det ekstra tyngde.³⁰⁸ Noen hevdet at skriftet var mer i tråd med tradisjonene fra Aleksandria og Egypt enn Roma. Skriftet var mer kjent i øst enn i vest, og det kunne tyde på en østlig opprinnelse.³⁰⁹

4.2.2 Ulike tekstvarianter

Skriftet finnes ikke som helhet. Det finnes bare i mange forskjellige varianter på ulike språk og alltid som del av andre tilsvarende type tekster. Det kompliserer bildet. Det man kan anta er en form for gresk original er ikke bevart annet enn i diverse oversettelser og bearbeidelser av tidligere tekster. Noen fragmenter av den greske teksten finnes i andre tekster fra 300-tallet. Men ingen av disse omtaler innvielsesritene.³¹⁰ Det har vært ulike syn på hvilken av disse tekstvariantene av *Apostolisk tradisjon* som kan regnes som nærmest originalen.³¹¹ De viktigste omtales ofte som den latinske, sahidiske, arabiske og etiopiske versjonen. Her følger en skjematisk oversikt basert på Ekenbergs oppsett.³¹²

³⁰⁷ Ferguson, *Baptism*, 343

³⁰⁸ Johnson, *The Rites*, 103; Christoph Marksches, "Wer schrieb die sogenannte *Traditio Apostolica*? Neue Beobachtungen und Hypthesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte," (Wolfram Kinzig, Christoph Marksches, Markus Vinzent, Tauffragen und Bekenntnis, Berlin: De Gruyter, AKG 74, 1999) 8-43.

³⁰⁹ Jean Michel Hanssen, *La liturgie d'Hippolyte: Ses documents, son titulaire, ses origines en son caractère* (1959, 2. utg. ; OrChrA 155; Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1965). Hanssen hevdet at Hippolyt kom fra Aleksandria og bragte med seg liturgi fra sitt land. Louis Bouyer, *Eucharist: Theology and Spirituality of the Eucharist Prayer* (Notre Dame: Univ. Of Notre Dame Press, 1968) 167. Bouyer mente skriftet hadde sin opprinnelse i Syria.

³¹⁰ Johnson, *The Rites*, 101.

³¹¹ P.F. Bradshaw, M.E. Johnson, E.L. Phillips, *The Apostolic Tradition: A Commentary*, (utg. H.W. Attridge, Minneapolis: Augsburg Fortress, 2002) 6-14.

³¹² Anders Ekenberg, "Initiation in the Apostolic Tradition", *Ablution, initiation and baptism*. (Red. D. Hellholm, T. Vegge, Ø. Norderval, Ch. Hellholm Vol 2, Berlin/Boston: De Gruyter GmbH & Co KG, 2011) 1012.

Tekst	Datering (original form)	Sted
Latinsk	350-400	Nord-Italia
Sahidisk	Før 700	Egypt
Arabisk	1200-1250	Egypt
Etiopisk	12.-13.tallet	Etiopia

Oversikten over de viktigste tekstene viser at den latinske er den eldste og de andre er av ganske sen opprinnelse. G.Dix og B.Botte gjorde banebrytende arbeide med å forsøke å rekonstruere en original tekst.³¹³ Særlig Bottes blei lenge ansett som autoritativt på dette området.³¹⁴ Det har tidligere vært allmenn enighet om at disse rekonstruksjonene i hovedsak gjenga innholdet i en form for original tekst.³¹⁵ Men videre utover 1900-tallet arbeidet andre forskere med å sammenligne de ulike tekstene og forsøke å komme fram til en mer tekstkritisk utgave av teksten.³¹⁶ I arbeidet med å rekonstruere teksten har ulike forskere valgt litt ulike løsninger. Mange har forholdt seg hovedsakelig til den latinske versjonen selv om den har store mangler.³¹⁷

4.2.3 Nytt syn på kirkeordningen

Forfatterne av boka *The Apostolic Tradition*³¹⁸ har i sitt arbeid tatt hensyn til alle kjente tekstvitner og bevisst ikke forsøkt å rekonstruere en «original tekst».³¹⁹ Disse forfatterne bygger sitt syn på nyorienteringen som Marcel Metzger³²⁰ bragte fram på slutten av 1900-tallet. Han hevdet at mangelen på innholdsmessig sammenheng i

³¹³ G.Dix, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St Hippolytus*, (London 1937; 2.utg 1968 med forord og korreksjoner av H.Chadwick, London/Ridgefield:CT 1992); B.Botte, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte*

(Münster 1963; 4.utg 1972)

³¹⁴ Ekenberg, "Initiation", 1017; Bradshaw, Johnson, Phillips, *Apostolic Tradition*, 12.

³¹⁵ Bradshaw, *The Search*, 81.

³¹⁶ Jean Michel Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte: Documents et études* (Rome: Liberia Editrice dell'Università Gregoriana, 1970).

³¹⁷ Johnson, *The Rites*, 101-102. Bradshaw, Johnson, Phillips, *The Apostolic Tradition*, 13.

³¹⁸ Bradshaw, Johnson, Phillips, *The Apostolic Tradition*, 12-13.

³¹⁹ Det følgende er et meget kort sammendrag av synspunkter fremsatt på side 1-17 hos Bradshaw, Johnson, Phillips, *The Apostolic Tradition*.

³²⁰ Marcel Metzger, "Nouvelles perspectives pour le prétendue *Tradition apostolique*", *Ecclesia Orans* 5 (1988) 241-259; "Enquêtes autor de la pretend *Tradition apostolique*," *EO* (1992) 7-36; "A propos des règlements ecclésiastiques et de la prétendue *Tradition apostolique*," *Revue des science religieuses* 66 (1992) 249-261

teksten, alle motsigelsene og dublettene, tyder på at dette er et eksempel på en samling av tekster fra ulike tradisjoner som er bearbeidet og forandret, altså eksempel på *levende litteratur*. Forfatterne argumenterer for at dette dokumentet er «an aggregation of material from different sources, quite possibly arising from different geographical regions and probably from different historical periods, from perhaps as early as the mid-second century to as late as the mid-fourth”.³²¹ Dette betyr, i følge dem, at tekstene ikke representerer noe konkret kristent fellesskap, men forstås best ved å avdekke de ulike lag som tekstene består av. Dette arbeidet er preget av stor usikkerhet. Vi mangler konkret kunnskap om hvordan tekstene skal tolkes og objektive kriterier som kan brukes for å sammenligne. Det gjør det vanskelig å vite hvordan man skal forstå tekstene. For eksempel så kan de tekstene som er yngst fortelle om en praksis som er mye eldre.³²² Dette gjør at det er lite som kan fastslås ut fra teksten sånn uten videre.

Jeg finner at E. Ferguson langt på vei følger disse synspunktene, men at han allikevel er noe mer positiv til hva man kan lese ut av dette skriftet.³²³ Han legger de tidligste tekstvitner av *Apostolisk tradisjon* til grunn uten å gå inn på de ulike lagene som er redigert inn. Selv om kildene gjenspeiler ulike tider og tradisjoner, mener han at det er sannsynlig at disse viser til et grunndokument med opprinnelse på 200-tallet og likeledes at det på grunn av sin store utbredelse kan ha sitt utgangspunkt i Roma, som var et innflytelsesrikt kirkelig senter.

Debatten om dette skriftet har fått en ny oppblomstring fra 1990-tallet og framover og er fortsatt en meget levende debatt.³²⁴ I sin artikkel fra 2011 reiser Ekenberg spørsmålet om hva som kan rekonstrueres på bakgrunn av de tekstene vi har tilgang til.³²⁵ Han deler det synet som samtidige forskere har om at teksten har gjennomgått store forandringer fram til den fikk sin form på 300-tallet. Han peker på hvordan alle

³²¹ Bradshaw, Johnson, Phillips, *Apostolic Tradition*, 14.

³²² Bradshaw, Johnson, Phillips, *Apostolic Tradition*, 14.

³²³ Everett Ferguson, *Baptism*, 327-328.

³²⁴ Av sekundærlitteraturen jeg benytter er mange utgivelser fra 2003 og fram til 2011. Se bibliografien og noter for detaljer.

³²⁵ Ekenberg, “Initiation”, 1012-1018. Se her for en gjennomgang av spørsmål knytta til de ulike tekstutgavene og forholdet dem i mellom.

de ulike tekstene i sine oversettelser står i sammenheng med hverandre og har gjort bruk av hverandre og andre tilsvarende tekster, for eksempel *Apostolisk kirkeordning* og *Didaskalia Apostolorum*.³²⁶ Han bruker begrepet «arketype» om den felles opprinnelse som disse tekstene har og mener at dette bestod nettopp av en miniutgave av *Apostolisk kirkeordning* og *Apostolisk tradisjon*. Fortsatt gjenstår mye arbeid med de ulike tekstene som går under betegnelsen *Apostolisk tradisjon*, og enhver diskusjon basert på denne teksten må derfor ha et foreløpig preg. Men jeg opplever at han, i likhet med Ferguson, er mer positiv til hva det kan være mulig å lese ut av kildene enn det Bradshaw, Johnson og Phillips er.

Som en foreløpig oppsummering vil jeg si at det er allmenn enighet om at teksten ikke kan tilskrives Hippolyt. Det er videre akseptert at det har vært gjort et for dårlig tekstkritisk arbeid tidligere og at det er vanskelig å gjenskape en original tekst. Teksten har gjennomgått store og grunnleggende forandringer og er et godt eksempel på det som kalles *levende litteratur*. Av dette følger at det er stor usikkerhet knyttet til hvordan man skal tolke teksten. Mye arbeid gjenstår med de ulike tekstvitnene og forholdet dem i mellom.³²⁷ Det er allikevel enighet om at tekstene formidler praksis som kan stamme fra midt på 100-tallet til ca 350.³²⁸ Dette gjør det mulig å arbeide med teksten i den hensikt å finne ut noe om forholdet mellom salving og dåp fra denne perioden.

4.2.4 Omtale av dåp og salving

Hele skriftet har blitt inndelt i 43 kapitler. Jungklaus' inndeling av skriftet i kapitler fra 1928 blei forandret med Bottes mer kritiske utgave av teksten i 1963. Han innførte her en ny kapittelinnndeling. Dette har de fleste forskere adoptert.³²⁹ Det er i kapittel 15-21 vi finner omtale av innvielsesritene. I denne delen av skriftet mangler vi den latinske teksten nesten fullstendig. Det er først midtveis i kapittel 21 at vi igjen har den latinske versjonen, og det er dette kapittelet som omhandler salving i

³²⁶ For drøfting av forholdet mellom disse tekstene se Bradshaw, *Search*, 73-77, 78-80

³²⁷ Ekenberg, "Initiation", 1014; Johnson, *The Rites*, 101; Bradshaw, *Search*, 81,

³²⁸ Ekenberg, «Initiation», 1018-1026. Her argumenterer Ekenberg for hvordan han vil plassere teksten historisk. Ferguson, *Baptism*, 328, argumenterer for at selv om teksten om dåp består av ulike lag som speiler forskjellig tid og sted så mener han den opprinnelige teksten kan stamme fra 200-tallet.

³²⁹ Bradshaw, Johnson, Phillips, *Apostolic Tradition*, 11-12.

forbindelse med dåp. Jeg bruker i hovedsak teksten slik jeg finner den oversatt til engelsk i DBL³³⁰, men jeg deler inn i vers med utgangspunkt i Bradshaw, Johnson og Phillips.³³¹

4.2.5 Innledning til vårt tekstutsnitt

Kapittel 15 åpner med at kristne lærere spør dåpskandidatene om deres motiv for å ønske dåp og om deres liv og sosiale status. Videre blir det nevnt en rekke yrker man ikke kan inneha om man ønsker å få kristen opplæring (kap.15-16). Så følger instruksjonen om at de skal høre ordet i tre år og videre hvordan de må be adskilt og ikke som del av menigheten, og at de ikke kan utveksle fredskys, fordi de ennå ikke er hellige. Det nevnes spesielt at om de skulle lide martyrdøden før de blir døpt så vil de bli rettfærdiggjort fordi de er døpt i sitt eget blod (kap.17-19).³³² Det neste kapittelet innledes med at det stilles spørsmål om livsførselen til de som er utvalgt: «Har de æret enkene? Har de besøkt de syke?» (20.1) Når de som er sponsorer/garantister har bekreftet dette, begynner en daglig håndspåleggelse og eksorsisme av kandidatene. Når dagen for dåp nærmer seg så vil biskopen utføre eksorsisme på dåpskandidatene for å sikre at de er rensset. Videre i dette kapittelet følger instruksjoner om forberedelser som skal utføres på de følgende dagene. Dette handler om å bade og vaske seg, om å faste, om en ny eksorsisme utført av biskopen før han puster på dem og besegler panne, ører og nesebor. De tilbringer så hele natten våkne og blir lest for og instruert.

«Ved hanegal skal man først be over vannet.» Slik innledes kapittel 21 som er det kapittelet som forteller om hvordan selve dåpen blei utført. Det er ganske utførlig beskrevet og ved en rask gjennomlesning gir det for så vidt en god sammenheng. Men ved grundigere arbeid ser man at dette nok er en tekst som er sammensatt av flere tekster. I vers 1-5 sies det noe om vannet som skal brukes, at de skal ta av klærne, at de minste skal døpes først, dernest menn og til slutt kvinnene. Det

³³⁰ DBL, 7-8

³³¹ Bradshaw, Johnson, Phillips, *Apostolic Tradition*, 116-118.

³³² Dette er samme syn som Tertullian hevdet. Se Ferguson, *Baptism*, 349.

poengteres at ingen må ta noe med ned i vannet. Og fra vers 6 følger detaljerte instruksjoner.³³³

4.2.6 Tekst

6 And at the time fixed for baptizing, the bishop shall give thanks over the oil, which he puts in a vessel: one calls it «oil of thanksgiving». 7 And he shall also take other oil and exorcize it. One calls it “oil of exorcism”. 8 And a deacon takes the oil of exorcism and stands on the priest`s left; and another deacon takes the oil of thanksgiving and stand on the priest`s right. 9 And when the priest takes each one of those who are to receive baptism, he shall bid him renounce, saying: I renounce you, Satan, and all your service and all your works.

10 And when each one has renounced all this, he shall anoint him with the oil of exorcism, saying to him: Let every spirit depart from you.

11 And in this way he shall hand him over naked to the bishop or the priest who stands by the water to baptize. 12 In the same way a deacon shall descend with him into the water and say, helping him to say. I believe in one God, the Father almighty...

13 And he who receives shall say according to all this: I believe in this way.

14 And the giver [the Latin text begins again at this point], having his hand placed on his head, shall baptize him once. 15 And then he shall say:

Do you believe in Christ Jesus, the Son of God, who was born from the holy Spirit from the Virgin Mary, and was crucified under Pontius Pilate, and died, and rose again on the third day alive from the dead, and ascended into heaven, and sits at the right hand of the Father, and will come to judge the living and the dead?

16 And when he has said, “ I believe”, he shall be baptized again..

17 And he shall say again:

Do you believe in the holy Spirit and the holy Church and the resurrection of the flesh?

³³³ DBL, 7-8.

18 Then who is being baptized shall say, “ I believe”, and thus he shall be baptized a third time.

19 And then, when he has come up, he shall be anointed from the “oil of thanksgiving” by the presbyter, who says: I anoint you with holy oil in the name of Jesus Christ.

20 And so each of them shall wipe themselves and put on their clothes, and then they shall enter into the church.

21 (Dix 22) And the bishop shall lay hands on them and invoke, saying: Lord God, you have made them worthy to receive remission of sins through the laver of regeneration of the holy Spirit: send upon them your grace, that they may serve you according to your will, for to you is glory, to Father and Son with the holy Spirit in the holy church, both now and to the ages of ages. Amen.

22 Then, pouring the oil of thanksgiving from his hand and placing it on his head, he shall say: I anoint you with holy oil in God the Father almighty and Christ Jesus and the holy Spirit.

23 And having signed him on the forehead, he shall give him a kiss and say: The Lord be with you. And he who has been signed shall say: And with your spirit. 24 So let him do with each one. 25 And then they shall pray together with all the people; they do not pray with the faithful until they have carried out all these things. 26 And when they have prayed, they shall give the kiss of peace.

4.2.7 Drøfting

Til forskjell fra tekstene av Tertullian møter vi her salving som en viktig del av innvielsesriten.³³⁴ I *Apostolisk tradisjon* blir vi presentert for tre ulike salvinger. Den første blir utført rett etter at kandidaten har forsaket djevelen (21.9-10). Den utføres med eksorsismens olje og knyttes til eksorsisme. Men det er noe usikkerhet knyttet til hvem som egentlig utfører dette.³³⁵ Den neste salvingen foregår rett etter

³³⁴ Norderval, “Simplicity and Power”, 960.

³³⁵ Jeg ser i tekstene at det brukes både «presbyter» og «priest» om samme rolle. I den sahidiske teksten gjengitt i Bradshaw, Johnson, Phillips, *Apostolic Tradition*, 112-118, brukes «presbyter» (presbyteros) i hele vårt tekstutsnitt. Dette er i DBL side 7, gjengitt med ordet «priest» bortsett fra i det verset jeg har nummerert som vers 19. Der brukes «presbyter» også i DBL. DBL legger den

vanndåpen (21.19). Den utføres av presten med takkens olje og er et uttrykk for det nære felleskapet med Kristus. Den tredje og siste salvingen blir utført av biskopen rett etter at han ved håndspåleggelse har bedt en spesiell bønn for dem (21.21-22). Slik bønnen er gjengitt i *DBL* er dette en bønn om at Gud må sende sin nåde til dem som nå har blitt gjort verdig til å motta tilgivelse for syndene gjennom dåpens rensetelse og nyskaping. Salvingen som følger utføres i den treenige Guds navn. De to første kan være salving av hele kroppen, men den som utføres av biskopen gjelder bare hodet. Det vil altså si at vi her har én salving før dåp og to salvinger etter dåp. Kilder som forteller om praksis i Roma viser til en praksis med to salvinger etter dåp fra slutten av 300-tallet og seinere, men vi kjenner ikke til andre tidligere dokumenter som omtaler to salvinger etter dåp.³³⁶

4.2.7.1 Ekenbergs argumentasjon for en vestlig 200-talls praksis.

Salvingene beskrevet i *Apostolisk tradisjon* utføres både av prest og biskop, og det virker som om ting sies dobbelt opp. Ekenberg peker på at nettopp de ulike rollene som tilskrives prester og biskop er forvirrende. Det kan tyde på at teksten har vært bearbeidet flere ganger, og han mener det ikke er mulig å kunne forklare alt om dette i detalj. Opplysninger om hvem som utfører hva har blitt lagt til teksten seinere. Han velger derfor å ikke legge veldig vekt på hvem som utfører hva når han arbeider med så tidlige liturgitekster. Samtidig trekker han fram at nettopp spørsmålene rundt disse tre salvingene i forbindelse med dåp henger sammen med spørsmålene om hvem som utfører hva.³³⁷ Slik teksten foreligger her viser den store likheter med nord-afrikanske ritualer slik vi leser om dem hos både Tertullian og Cyprian. Bradshaw, Johnson og Phillips oppsummerer det slik:

According to the witness of Tertullian (*De bapt.* 7-8; *De res.carn.* 8) and Cyprian (*Ep.* 70.2; 73.9; 74.5), a postbaptismal anointing, an imposition of hands with prayer for the holy Spirit, and a possible subsequent signing of the newly baptized are not inconsistent with the state of, at least, North African initiation rites in the early to mid-third century. Similarly, Hippolytus himself, in his *Commentary on Daniel*

sahidiske teksten til grunn fordi den latinske jo mangler, men fra vers 14 har vi igjen den latinske. Så *DBL* bruker altså «priest» når de gjengir den sahidiske, men «presbyter» når de gjengir den latinske.

³³⁶ Se argumentasjonen hos Johnson, *The Rites*, 100-103.

³³⁷ Ekenberg, «Initiation», 1020-1021.

(1.16,3), testifies to what may have been a pneumatic-oriented postbaptismal anointing at Rome in the same period.³³⁸

Likhetene handler om en velsignelse av dåpsvannet, en bekjennelse av troen i form av spørsmål og svar nært knyttet til selve neddykkingen, salving etter dåp og en bønn med håndspåleggelse om Den hellige ånd.³³⁹ Men det som kompliserer bildet noe er den rollen biskopen tillegges i kapittel 20 og 21. Det er kanskje ikke mulig å helt bestemme når disse detaljene kom inn i teksten. Vi kjenner det tradisjonelle synet om at det tidlig utviklet seg to ulike praksiser som blei knyttet til salving før eller etter dåp. I øst, der kandidatene blei salvet før dåp, og i vest der de blei salvet etter. Begge salvingene blei forbundet med Den Hellige Ånds gave. Man kan tenke seg at en eller annen gang før 300-tallet blei disse to tradisjonene kombinert med det resultat at man fikk salving *før* dåp også i vest, forstått som del av eksorsismen før dåp.³⁴⁰ Dette samsvarer med hva vi finner i *Apostolisk tradisjon*. Men hvordan skal vi forstå at det i dette skriftet er to salvinger etter dåp? Dette finnes bevitnet fra andre romerske kilder fra 300-tallet og seinere.³⁴¹ Andre vestlige kilder nevner bare en salving (eksorsisme) før dåp, og en (knyttet til Den hellige ånd) etter dåp. Ekenberg ønsker å holde fast ved muligheten for at *Apostolisk tradisjon* er en *vestlig* kirkeordning og han ønsker samtidig å begrunne at deler av den kan være fra tidlig 200-tall. Han henviser til synspunktene fra Bradshaw, Johnson og Phillips gjengitt i sitatet ovenfor, der de åpner for at det kan ha vært en tradisjon med salving etter dåp og håndspåleggelse, begge knyttet til Den hellige ånd, allerede fra tidlig til midt på 200-tallet.³⁴² Men en viktig del av argumentasjonen hos Ekenberg er avhengig av hvordan vers 21 er rekonstruert. Det er, som sagt, fortsatt en pågående debatt om hvilken tekstutgave man mener gjengir den eldste tradisjonen. Mange hevder at den latinske teksten var den minst pålitelige og ville velge noen av de orientalske

³³⁸ Bradshaw, Johnson, Phillips, *Apostolic Tradition*, 132.

³³⁹ Johnson, *The Rites*, 100-101.

³⁴⁰ Ekenberg, « Initiation », 1021-1022, der han henviser videre til Johnson i *Rites* og oversiktene som finnes på sidene 76, 111 og 199.

³⁴¹ Johnson, *The Rites*, 159-169. Det finnes ikke kirkeordningstekster fra denne perioden fra Roma, men viktige brev som dokumenterer praksis. Johnson gir på side 168 en hovedoversikt over kristen innvielsesrite fra Roma fra 300 og 400-tallet.

³⁴² Ekenberg, « Initiation », 1022, og fotnote 41 samme side.

tekstvitnene når det gjaldt akkurat denne delen av kapittel 21. De seinere årene har imidlertid flere forskere valgt å legge den latinske til grunn.³⁴³ Ekenberg velger derimot samme løsning som tidligere forskere har gjort, selv om andre er kritiske til at dette er den riktige løsningen. Han legger de orientalske til grunn og mener teksten kan gjengis slik:

The bishop is to lay his hand on them and invoke, saying. «Lord God, you have made these worthy to receive the forgiveness of sins through the laver of regeneration; make them worthy to be filled with the Holy Spirit, and send your grace upon them, that they may serve you in accordance with (kata) your will; for to you is glory, Father and Son with the Holy Spirit, in the holy church, both now and to the ages of ages. Amen.»³⁴⁴

Denne rekonstruksjonen forutsetter at de orientalske tekstene har bevart den opprinnelige bønningen om at de døpte skal gjøres rede til å fylles med Den hellige ånd. Den latinske teksten har utelatt bønningen om at de må være verdig til å fylles med Den hellige ånd. Der bes det bare om at nåden må sendes over dem og man kan derfor anta at bønningen forutsetter at de allerede har mottatt Den hellige ånd. Ekenberg argumenterer med at bønningen om at de må få Den hellige ånd samsvarer med tolkningene gjort hos Tertullian og Cyprian.³⁴⁵ Selv om de ikke nekter for at Ånden er forbundet med selve dåpsvannet, mener Ekenberg at det normale hos dem er å knytte Åndens gave til håndspåleggelse og bønn. Han hevder videre at denne forståelsen av at vannet gir tilgivelse for synder og at etterfølgende bønn, håndspåleggelse/salving gir Den hellige ånd, må ha vært godt etablert i Roma allerede før midten av 200-tallet. I møte med heretikere blei nemlig denne forskjellen framhevet og de refererte til Apgj 8,14-17 som bibelsk belegg for at Ånden blei overført etter dåpen gjennom håndspåleggelse.³⁴⁶ Ekenberg velger altså å legge stor vekt på det som er sammenfallende med andre tekster fra denne tiden og

³⁴³ Bradshaw, Johnson, Phillips, *Apostolic Tradition*, 127-128, 132-133.

³⁴⁴ Ekenberg, "Initiation", 1022-1023, 1042.

³⁴⁵ Ekenberg, "Initiation", 1023, se særlig note 46,47,48

³⁴⁶ Ekenberg, "Initiation", 1023, se særlig note 46,47,48. Apgj 8, 14-17: « Apostlene i Jerusalem fikk nå høre at Samaria hadde tatt imot Guds ord, og de sendte Peter og Johannes dit ned. De kom ned og ba for dem, slik at de skulle få Den hellige ånd. For Ånden var ennå ikke kommet til dem, de var bare døpt til Herren Jesu navn. Nå la de hendene på dem, og de fikk Den hellige ånd.»

som speiler samme praksis som kan leses ut av *Apostolisk tradisjon*, særlig Tertullian og Cyprian.³⁴⁷ Han argumenterer for at det er grunner til å hevde at deler av teksten i kapittel 15-21 reflekterer en 200-talls praksis. Han trekker fram likheter i stoffet og ikke minst formen som bekjennelsene har ved dåpen,- ved spørsmål og svar og intet dåpsformular fra den som utfører dåpen. Hvis dette betyr at *Apostolisk tradisjon* har en vestlig opprinnelse,³⁴⁸ så kan denne leses som en utvikling av den ordning for innvielse som Justin Martyr presenterer i *Første Apologi*. Videre hevder han at vi da kan tenke oss at det er i Nord-Afrika eller Roma at *Apostolisk tradisjon* har sin opprinnelse. Det som taler for Roma er at man antar teksten opprinnelig er skrevet på gresk. Gresk var ikke et naturlig valg for kristne forfattere på 200-tallet i Nord-Afrika. Men som han sier: det er ingenting som kan bevise at teksten har sitt opphav i Roma.³⁴⁹

Dette leder fram til konklusjonen om at denne bønnen kan speile en praksis som ikke bare er kjent fra Nord-Afrika, men også fra Roma allerede fra tidlig 200-tall. Ekenberg tar forbehold og innser at vi kanskje aldri vil finne svar når det gjelder hva som var praksis med salving så tidlig. Men hvis hans teorier stemmer så har han påvist at på tidlig 200-tall var det i vesten bare én salving i forbindelse med dåp. Den blei utført etter dåp og blei tolket ut fra den foregående bønnen om Den Hellige Ånd. Forutsetningen for denne slutningen er at salvingene utført i 21.10 og 21.19 beskriver seinere tillegg. Tilsynelatende kan det derfor virke som *Apostolisk tradisjon* samsvarer med hva vi ellers veit om vestlig liturgisk praksis fra tidlig til midt på 200-tallet. Og slik sett kan man hevde at teksten gjengir nettopp romersk praksis på Hippolyt sin tid uten at man sier noe om hvem som er forfatter. Men dette forutsetter at man velger å tro at de orientalske oversettelsene av *Apostolisk*

³⁴⁷ Norderval, "Simplicity and Power", side 959-961. Både Norderval og Ekenberg er samstemte i dette. Norderval mener at *Apostolisk tradisjon* kan ha sitt opphav både i Roma og/eller i Nord-Afrika. Se hans tanker om at det har vært kontakt mellom Kartago og Roma som kan ha ført til liturgisk utveksling. Se også note 66 som henviser til Tertullians understrekning av det nære forholdet mellom Roma og Nord-Afrika; Johnson, *The Rites*, 110. Johnson trekker også fram den nære forbindelsen mellom Roma og Nord-Afrika som kan sannsynliggjøre at deres liturgiske praksis var ganske lik.

³⁴⁸ Norderval, "Simplicity and Power", side 959-961. Forfatteren sammenlikner her Tertullians "liturgi" for innvielsesriten og *Apostolisk tradisjon*. Slik jeg forstår det er han stort sett enig med Ekenbergs syn på kirkeordningen.

³⁴⁹ Ekenberg, "Initiation", 1025-1026.

tradisjon gjengir de eldste tradisjonene, videre at man legger stor vekt på det som samsvarer med praksis slik vi finner hos Tertullian og Cyprian og at biskopens rolle ganske tidlig var autoritativ i Roma. På denne bakgrunn konkluderer han med at innvielsesritualet slik vi finner det i *Apostolisk tradisjon* er et slags mellomstadium som går veien fra Justin Martyr og til det vi finner i Roma på 300-og 400-tallet.³⁵⁰ Slik jeg forstår han så mener han det er gode grunner for at de eldste lag i teksten speiler en praksis som kan stamme fra Roma på tidlig 200-tall. Dette gjelder også salving, den ene som blei utført etter dåpen.³⁵¹

4.2.7.2 Flere synspunkt på *Apostolisk tradisjon*

Maxwell E. Johnson peker på at rekonstruksjonen av teksten i disse kapitlene bygger på mange og ganske seint kilder.³⁵² Vi mangler den latinske teksten for nesten alle de avsnittene som omhandler dåp. Disse delene er derfor helt avhengig av de orientalske tekstene for å kunne rekonstrueres. Og selv om mye er likt med for eksempel tekster av Tertullian, så er det forskjeller også. Og slike ting som daglige eksorsismer eller en salving med eksorsismeolje før dåp finnes bare dokumentert i tekster fra 300-tallet. Johnson hevder at dette ikke nødvendigvis betyr at det ikke er mulig at *Apostolisk tradisjon* speiler praksis fra 200-tallet, men han mener vi ikke kan fastslå dette. Han argumenterer for at tekstene som omhandler innvielse og dåp består av minst to ulike kilder. Den eldste, romerske, som fokuserer på biskopens rolle, og en noe yngre fra Nord-Afrika, som er mer detaljert når det gjelder rollene til prest og diakon. Han hevder i tillegg at utviklingen av teksten har gått gjennom tre hovedstadier.³⁵³ Han kommer med forslag til hvordan innholdet i tekstene kan ha vært. Den opprinnelige teksten i kapittel 21 kan ifølge han ha vært slik: begynnelsen

³⁵⁰ Ekenberg, "Initiation", 1026.

³⁵¹ Som et lite apropos er det kanskje på sin plass å nevne at Ekenberg er medlem av Katolska liturgiska nämnden i Sverige og underviser ved Newmaninstituttet i Uppsala, et studiested drevet av jesuiterordenen. Om vi legger Bradshaws mistenksomme blikk til grunn kan vi spørre om Ekenbergs bakgrunn preger hans måte å argumentere på og at han tolker funn på en annen måte enn andre forskere. Alle lesere kommer jo til teksten med sine «briller.» Samtidig har vi sett at Øyvind Norderval i grove trekk er enig med Ekenberg om tidsplasseringen av denne kirkeordningen, jfr note 348 i denne oppgaven. Norderval er luthersk.

³⁵² Johnson, *The Rites*, 101-103.

³⁵³ Bradshaw, *Search*, 161. Her hevder forfatteren at det er minst tre lag i denne teksten. Det eldste er ganske likt Justin Martyrs beskrivelse.

av teksten er identisk med vers 1-5, men så følger en enklere versjon enn den jeg allerede har presentert som *Apostolisk tradisjon*:

As he who is to be baptized is descending into the water, let him who baptizes him say thus (as he lays his hand upon them), «Do you believe in God the Father omnipotent?» And let the one being baptized say, «I believe.» And the giver ... shall baptize him once. And then he shall say: "Do you believe in Christ Jesus, the Son of God....?" And when he has said, «I believe,» he shall be baptized again. And he shall say again: "Do you believe in the holy Spirit....?" Then he who is being baptized shall say, "I believe," and thus he shall be baptized a third time. And so each of them shall wipe themselves and put on their clothes, and then they shall enter into the church.... And they shall pray together with all the people: they do not pray with all the faithful until they have carried out all these things. And when they have prayed, they shall give the kiss of peace.³⁵⁴

En slik tekst viser paralleller både til *Didaché* og Justin Martyr og kan ha vært i bruk allerede på 100-tallet.³⁵⁵ I forhold til mitt fokus finner jeg her ingen salving omtalt. Neste trinn i tekstutviklingen inkluderer de handlingene som bare biskopen selv står for: bønnen ved håndspåleggelse som foregår etter dåp, biskopens salving, kyss og hilsen. Her finner jeg omtale av én salving: biskopens salving etter dåp. Det tredje og siste trinnet har med instruksjoner for hva prester og diakoner skal utføre. Her inkluderes instruksjoner for velsignelse av oljene, forsakelsen, salving med eksorsismeoljen og prestenes salving etter dåp. Johnson konkluderer med at tekstene slik de utvikler seg ikke speiler en enhetlig rite som blei praktisert av noen lokal kirke, heller ikke i Roma, men er en samling av praksiser som har foregått på ulike steder og til ulike tider og som ikke fikk sin endelige form før på midten av 300-tallet.³⁵⁶ Han hevder derfor at det er vanskelig å fastslå med sikkerhet hvordan kristen innvielse og dåp foregikk i Roma før dette. Men man kan ha teorier basert på slektskapet mellom romerske og nordafrikanske kristne og seinere kilder. Han peker videre på at om man legger den latinske teksten til grunn så kobles ikke håndspåleggelse og salving etter dåp til Den hellige ånds komme, men til nåde. Den

³⁵⁴ Johnson, *The Rites*, 104-105.

³⁵⁵ Johnson, *The Rites*, 105.

³⁵⁶ Johnson, *The Rites*, 106-107.

latinske teksten forutsetter at Den hellige ånd er gitt i vanddåpen.³⁵⁷ Dette til forskjell fra en forståelse i samsvar med Tertullian og Cyprian.

Vi har tidligere sett at en som gjerne spissformulerer seg, og som har et lite skråblikk inn på andres teorier, er Bryan D. Spinks. I følge Ferguson foretrekker han variasjon framfor harmonisering når det gjelder å forklare liturgisk praksis.³⁵⁸ Han formulerer seg slik om *Apostolisk tradisjon*:

The liturgical document thus is an attempt to record an ideal past which no longer existed, and perhaps never had. It seems to represent the wishful thinking of a nostalgic dissident group in Rome at the end of third century, and is in no way representative of all things in Roman c.215.³⁵⁹

Han påpeker at praksis med to salvinger etter dåp er en sær-romersk tradisjon.³⁶⁰ Han trekker fram debatten om biskopens bønn og håndspåleggelse i 21.21-22 og gjengir ulike tolkninger av dette. Blant annet nevner han Geoffrey Cumings teori om at den opprinnelige teksten ikke nevner Den hellige ånd i det hele tatt.³⁶¹ Ulik teologisk begrunnelse om Ånden og dåpen gjorde at tilleggene fikk ulik form i latinske og egyptiske tekster. Han gjengir den samme teorien som Johnson hevder, at det kan være tre forskjellige lag i teksten der utviklingen går fra tradisjoner gjengitt hos Justin Martyr og *Didaché*, via biskopens rolle og så til sist prestenes og diakonenes rolle. Men Spinks hevder at denne teorien overser det faktum at man i Roma opprettholdt at hver kirke hadde sin presbyterbiskop mye lenger enn andre steder. Det er derfor mulig å tenke seg at hus-kirkene hadde riter der prestenes og diakonenes rolle var sentrale, men når man seinere fikk en sentralisert biskopfunksjon så utviklet det seg en rite der han viste sin autoritet gjennom håndspåleggelse og salving av den enkelte.³⁶² Det gir en litt annen rekkefølge i utviklingen enn Bradshaw og Johnson hevder. Spinks konkluderer med at alle

³⁵⁷ Johnson, *The Rites*, 106-107.

³⁵⁸ Ferguson, *Baptism*, 5.

³⁵⁹ Spinks, *Early Medieval*, 28.

³⁶⁰ Spinks, *Early Medieval*, 29-30.

³⁶¹ Spinks, *Early Medieval*, 30.

³⁶² Spinks, *Early Medieval*, 30.

tekstvariantene viser at de forskjellige seinere fellesskapene som har brukt disse tekstene har hatt ulike syn på når Den hellige ånd blei gitt.³⁶³

Når det gjelder selve synet på for eksempel Justin Martyr eller Tertullian har han også noen kritiske betenknninger. Han påpeker at selv om vi har tekster av for eksempel Tertullian så er det umulig å vite hvor representativt hans syn var eller i hvor stort område hans skrifter var kjent. Noe lignende hevder han om Justin Martyr: vi må ta i betraktning at Justin Martyrs fellesskap kan ha vært av syrisk eller palestinsk opprinnelse og at hans utlegning om dåpen og dåpspraksis ikke nødvendigvis gjenga det som var vanlig i Roma, men kanskje bare en praksis i én av menighetene der.³⁶⁴

4.2.8 Hvilken vekt skal vi legge på Apostolisk tradisjon?

Jeg innledet med å si at dette skriftet har tidligere blitt anerkjent som en pålitelig og autoritativ kilde til liturgisk praksis i Roma på 200-tallet, og om vi hadde opprettholdt det synet ville en oppsummering av salvingspraksisen vært enkel. Men som min redegjørelse viser, så er bildet mye mer komplisert. Fordi svarene på spørsmålene om forfatterskap, geografisk plassering og tidsangivelse er så usikre, er det vanskelig å trekke bastante konklusjoner.

Teksten slik den er rekonstruert i DBL og hos Ekenberg omtaler tre salvinger.³⁶⁵ En før og to etter dåp. Men det er usikkert om dette gjengir en praksis som i det hele tatt har funnet sted i noen menighet. Teksten slik vi finner den rekonstruert er en samling av ulike tekster fra ulike tider og muligens også fra ulike steder. Den har opprinnelig vært skrevet på gresk og det kan tyde på at Roma er opphavsstedet. Det som framstår som det mest sannsynlige er at det opprinnelig har vært én salving som foregikk etter dåp. Dette er i samsvar med praksis i Nord-Afrika. Den har vært knytta til Den hellige ånd, men om den har vært en bekreftelse på det man allerede hadde fått i dåpen eller om den har vært en bønn om å få Den hellige ånd synes å være vanskelig å fastslå. Det avhenger av hvilke kilder man mener gjengir den eldste

³⁶³ Spinks, *Early Medieval*, 30-31.

³⁶⁴ Spinks, *Early Medieval*, 14, 26.

³⁶⁵ DBL, 7-8; Ekenberg, "Initiation", 1034-1044.

praksis. Slik jeg har oppfattet den aktuelle debatten om innvielsesritene i *Apostolisk tradisjon* handler den om det er mulig og i tilfelle hvordan man kan tidfeste praksis som speiles i dette dokumentet. Jeg syns Bradshaw og Ekenberg angir to hovedtendenser i synet på dette.

Bradshaw:

This church order therefore deserves to be treated with greater circumspection than has generally been the case, and one ought not automatically to assume that it provides reliable information about the life and liturgical activity in Rome in the early third century.³⁶⁶

Ekenberg:

The Apostolic Tradition is undoubtedly one of the most valuable sources when it comes to reconstructing the ritual practices of early Christians, but it continues to confront scholars with many questions which are not easily answered. The problems connected with the textual witnesses do not permit an entirely certain reconstruction of the order of initiation presupposed by the document in its early third century shape. But important elements of the profile of this order, both as a ritual process and as carrier of theological meaning, do emerge.³⁶⁷

Om man nedtoner detaljene i spørsmålene om *hvem, hvor og når* så vil jeg hevde at *Apostolisk tradisjon* vitner om at salving har vært en sentral del av dåpsritualet i oldkirken. Praksis kan ha utviklet seg fra én salving etter dåp til salving både før og etter dåp. Salvingen har vært knyttet til Den Hellige Ånd og etter hvert også til renselse. Det er uklart om det var biskopen som opprinnelig sto for salving etter dåp eller om denne salvingen opprinnelig blei utført av lokale hus-kirkeprester og at biskopen overtok denne handlingen etter hvert som biskopens rolle blei sentralisert i Roma. Det er denne salvingen og håndspåleggelsen utført av biskopen som etter hvert utvikler seg til en egen rite, nemlig konfirmasjon. Jeg velger å ikke gå inn på dette i min oppgave fordi det ville blitt altfor omfattende.

³⁶⁶ Bradshaw, *Search*, 83.

³⁶⁷ Ekenberg, "Initiation", 1034.

5 Avsluttende drøfting og konklusjon

5.1 Mangfold og variasjon

Arbeidet med denne oppgaven har vist at det blant forskere er et nytt fokus på dåp i oldkirken og at det har skjedd utvikling i fagmiljøene i løpet av de siste årene. Den nye forskningen på kirkeordningstekster og andre tekster som omhandler tidlig dåp har på ingen måte konkludert. Man har sett at det faktisk er mye man ikke kan si noe om. Tekstene forteller om hver sine tradisjoner og det danner seg ikke noe ensartet bilde av forholdet mellom dåp og salving. Det har vært større variasjon enn man tidligere har sett, og man må ta på alvor det som er spesielt for de enkelte stedene.³⁶⁸ Og selv om man skulle være enige om historiske fakta, er det ikke selvsagt hvordan disse skal tolkes.³⁶⁹ Det er derfor umulig å gi ett svar på hvordan dåp og salving blei utført i oldkirken. Man må spesifisere hvor og når for om mulig å finne svar. En videre kritisk lesing av kildene og en nærmere analyse av tradisjonene både i øst og vest er nødvendig slik at man kan avdekke den mangfoldige tradisjonen på dette feltet.³⁷⁰

Kirkehistorien forteller oss at motiver vi finner allerede i NT får sine konkrete utforminger i seinere liturgier. For eksempel så vil salving bli et uttrykk for Åndens gave og seglet man mottar, å legge av seg sin gamle natur og ikle seg den nye Kristi natur vil få sitt uttrykk i å ta av seg de gamle klærne og iføre seg nye hvite klær.³⁷¹ Men fordi vi har få og ikke helt samsvarende tidlige kilder er det vanskelig å fastslå når de ulike handlingene blei regnet som vanlig praksis.

Ved å lese ulike kilder ser vi at de framstiller innvielse på forskjellige måter og legger vekt på ulike ting. På denne bakgrunn er det umulig å argumentere for at det fantes en standardisert eller enhetlig måte å praktisere eller forstå dåp på de første tre århundrene. Når det gjelder salving fortelles det om ulik praksis i øst og vest. Kildene vi har tilgang til forteller at man i øst praktiserte salving kun før dåp. Spørsmålene ut

³⁶⁸ Bradshaw, *Search*, 146.

³⁶⁹ Ferguson, *Baptism*, preface xix.

³⁷⁰ DBL, *Introductory Essay*, xx.

³⁷¹ Johnson, *The Rites*, 37-38.

fra tekstene jeg har arbeidet med når det gjelder den østlige tradisjonen, dreier seg ikke om salving blei utført i forbindelse med dåp, men om hva slags teologisk innhold de ulike formene for salving er uttrykk for. Og videre om en kronologisk utvikling kan leses ut av de forskjellige begrepene som er brukt om oljen og handlingen.³⁷² Eller om tekstene vitner om ulike samtidige variasjoner på ulike steder i kirken.³⁷³

I forhold til vestlig tradisjon så har man ofte henvist til Roma og hva som var praksis der når man snakket om dåp, og tatt for gitt at *Apostolisk tradisjon* speilet en tidlig romersk virkelighet. Men når det gjelder tidlig romersk praksis har vi få kilder. Hvis vi tenker oss at det har foregått en stabil og rettlinjet utvikling så er det mulig å gå fra seinere kilder og bakover og argumentere for at dette også var tidlig praksis. Men det er umulig å vite hvor lik og ensartet praksis var så tidlig.³⁷⁴ I forhold til salving i vest dreier spørsmålene seg om når man fikk to salvinger etter dåp, der den ene er kombinert med håndspåleggelse utført av biskopen. Her ser vi at spørsmålene omkring *Apostolisk tradisjon* og tolkningen av de ulike tekstvitnene til denne kirkeordningsteksten er avgjørende for hvilke konklusjoner som kan trekkes. Ekenberg er talsmann for at teksten speiler en tidlig vestlig tradisjon.³⁷⁵ Dette er et viktig poeng i en katolsk sammenheng der tradisjonen skal føres tilbake til biskopen i Roma. I forhold til alle spørsmålene som er reist under behandlingen av de enkelte tekstene, er det er vanskelig å konkludere eller ta stilling til det ene eller andre standpunktet. Her kreves mye kunnskap og grundig forskning som går langt ut over rammene for en masteroppgave.

Når det gjelder inndelingen i øst og vest kan den være nyttig fordi det er klare forskjeller, og en slik inndeling kan også være med på å synliggjøre de østlige tekstene og den østlige tradisjonen. Tradisjonelt har også forskjellene i dåpsmotivene i øst og vest vært framhevet. Den østlige tradisjonen er basert på Johannes-tradisjonen og ny fødsel, og den vestlige er Paulusfundert og legger vekt på død og grav og oppstandelse. Men flere peker på at denne forskjellen ikke må

³⁷² Winkler, «Original Meaning». Vi har sett at Winkler legger stor vekt på det språklige.

³⁷³ Spinks, *Early Medieval*, 23.

³⁷⁴ Bradshaw, *Search*, 159-160 og 164-165.

³⁷⁵ Ekenberg, "Initiation", 1034.

overdrives. Paulus har også klare henvisninger til at dåpen sees på som ny fødsel, nyskapsel og å bli Guds barn gjennom å bli ett med Guds sønn.³⁷⁶ Johnson hevder at han har kommet til konklusjonen om at motivene fra Joh 3,5 er like mye vestlige som østlige, og at den paulinske forståelsen basert på Rom 6 er en ganske sein tolkning både i øst og vest.³⁷⁷ Bradshaw er inne på det samme når han hevder at det blir feil å inndele de ulike ritene som enten klart østlige eller vestlige så tidlig. Det blir å lage en form som man vil få historien til å passe inn i. Fellestrekkene for de tidlige innvielsesritene, slik som forberedende instruksjoner, en form for bekjennelse, salving, vanndåp, og en mulig håndspåleggelse, får forskjellig praksis og til dels forskjellig mening basert på sin lokale tradisjon. Og så blir disse tradisjonene kombinert på ulikt vis. Dette gjør at det blir vanskelig å fastslå hvordan det egentlig har foregått.³⁷⁸ Samtidig har kildene vist at det er dominerende trekk som gjør at det kan være nyttig å grov-inndele i en østlig og vestlig tradisjon.

Salving blei tidlig del av dåpsritualet. Kanskje salvingen blei med fordi ritene fra nytestamentlig tid og i de første menighetene blei bygd ut og gjort viktigere? I møte med en flerkulturell verden og andre religioner blei det viktig å framheve det spesifikke kristne. Både selve handlingene og teologien måtte utvikles og da tok man både i bruk elementer fra GT og NT og fra den kulturen man levde i. Det førte til at både teologien og praksisen fortsatte å være noe ulik. Én måte å forstå salvingen på er at i øst la man vekt på at innvielsen var innvielse til noe nytt, til et nytt folk. Salvingen ga deg adgang til dette. I vest var innvielsen et farvel til avgudene og et tidligere liv, derfor blei renselsen først viktig. Salvingen før dåp i vest var nødvendig for å klargjøre for Ånden, og salvingen etter dåpen var et uttrykk for at du mottok Ånden. Eller kanskje er det som Ferguson hevder at Åndens gave blei forstått som knyttet til hele dåpsriten, men at ulike forfattere av forskjellige grunner vektla de ulike delene av ritene?³⁷⁹

³⁷⁶ Johnson, *The Rites*, 38-39.

³⁷⁷ Johnson, *The Rites*, Preface, xiv.

³⁷⁸ Bradshaw, *Search*, 169.

³⁷⁹ Ferguson, *Baptism*, 4.

5.2 Konklusjon

Arbeidet med disse utvalgte tekstene for å finne svar på min problemstilling har vist meg at dette er et fagfelt i stadig utvikling. I mitt arbeid med primærtekstene har jeg vært helt avhengig av sekundærlitteratur. Måten særlig Bradshaw angriper denne perioden og disse tekstene gir for meg god mening. Hans poengtering av den sunne skepsis og hans anvendelse av mistenksomhetens hermeneutikk har vært nyttig. Det betyr ikke at vi skal kaste alle teorier og all tidligere forskning på båten, men det betyr at vi skal være forsiktige med å trekke sikre konklusjoner på et tynt og/eller feilaktig grunnlag. Det er lett å være enig med ham i hans ønske om en videre forskning som kan ta for seg form-kritikk og redaksjonskritikk i forhold til tekstene. Det er mye ugjort innenfor feltet som omhandler kirkeordninger. Ved å ta alle de ulike sidene ved disse tekstene på alvor og fortsette arbeidet med å finne ut så mye som mulig om konteksten, vil det kanskje være mulig å finne underliggende mønstre og en logikk som kan hjelpe oss i å forstå dette feltet bedre.³⁸⁰

Nye måter å forholde seg til denne typen litteratur gjør at det stilles spørsmål ved mange av de tradisjonelle sannhetene. Vi kan fastslå mye mindre enn det som har vært oppfatningen tidligere. Fordi det er knytta så mye usikkerhet til forfatterspørsmål og de ulike tekstutgavene er det vanskelig å vite hva de egentlig forteller oss. Tekstene gir oss ikke et bilde av en enhetlig praksis og forståelse. Det som kan være mulig å avdekke er hva de sier om praksis for enkelte steder til enkelte tider. Vi presenteres for ulike mønstre når det gjelder dåp. Bildet er mangfoldig og til dels uklart. Har jeg så funnet svar på min problemstilling? Ja, delvis. Noen av primærkildene forteller om salving og hvordan salvingen har foregått. Men som vi har sett, er det veldig usikkert hva de egentlig forteller.³⁸¹ I primærkildene er det dessuten lite forklaringer til hvorfor salvingen foregår som den gjør. De gir en beskrivelse, men lite teologisk forklaring. Men ved å lese sekundærlitteratur har jeg også fått en del mulige svar på hvordan salving blei forstått teologisk.

³⁸⁰ Bradshaw, *Search*, 97.

³⁸¹ Jeg ser at mine konklusjoner i stor grad korresponderer med de slutninger Bradshaw trekker. Se Bradshaw *Reconstructing Early Christian Worship*, (Collegeville, Minnesota: LITURGICAL PRESS, 2010), i kapittelet Varieties of anointing side 85-88.

Salving omtales i ulike tidlige skrifter både fra øst- og vestkirken. Men en kjent dåpstekst som Didaché omtaler ikke salving. I øst leser vi om én salving før dåp. Den har sin begrunnelse i salvingen av de gamle kongene i GT som danner mønster for salvingen av Jesus til Messias. Gjennom salvingen mottar den som døpes Den hellige ånd og fødes inn i sitt nye liv som salvet til et liv med Kristus. Salvingen før dåpen er høydepunktet i innvielsesriten. Teksten fra Joh 3,5 sammen med tradisjonen om Jesu egen dåp i Jordan utgjør bakgrunnen for tanken om at dåpen er en livmor. Det er ikke noen enhetlig framstilling av hvordan salvingen foregår eller hvem som utfører den.

I vest omtales også en salving før dåp i *Apostolisk tradisjon*, og en eller to salvinger etter dåp. Kilden framstiller eksorsisme og vanddåpen som en nødvendig renselse før man kan motta Den hellige ånd ved håndspåleggelse og salving etter dåpen. Dåp og salving hører sammen, men det er litt uklart om når man egentlig mottar Den hellige ånd. Hovedmotivet for vestlig dåp har vært omtalt som «the tomb»-motiv, basert på Rom 6. Men dette er muligens et noe seinere motiv. Tertullians tekster forteller om én salving etter dåp.

Vi kan fastslå at salving har vært en viktig del av innvielsesritualene i den tidlige kirke, både i øst og vest, men den har vært praktisert og forstått ulikt. Dette sammenfaller med erkjennelsen av at hele dåpsteologien og dåpspraksisen er mye mer mangfoldig fra Det nye testamentes tid og de første kristne århundrene, enn man tidligere trodde. Det finnes ikke noe enhetlig bilde, men stor variasjon som antakeligvis levde side om side.

I innledningen var jeg inne på at vi møter alle tekster og all historie med vår forutforståelse. Dette gjelder også når vi ønsker å studere de kristne ritene. Vi har med oss vår forståelse og vår praksis enten det gjelder dåp eller nattverd. Vi har en forståelse av hvordan ting er, og det kan være utfordrende å legge den vekk i møte med de gamle tekstene. Når vi da møter disse tekstene trer det fram et annet bilde der vi både ser en stor variasjon i ritene, men også der vi ser at de ulike ritene henger sammen på en annen måte enn de gjør i vår kirkevirkelighet. Dåpen ledet umiddelbart fram til nattverdfellesskapet. Ved å søke tilbake til disse tidlige røttene

kan vi få en større forståelse av rikdommen i dåpen og hvordan vi kan sammenholde dåp og nattverd som grunnleggende også for den moderne kristne folkekirken.

Bibliografi

Bakirtzis, Charalambos, Helmut Koester (1998): *Philippi at the Time of Paul and after His Death*, Harrisburg, Pa: Trinity Press International

Bibelen (2011): Bibelselskapets oversettelse

Bradshaw, Paul F. (2002): *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*. Second Edition. London: Oxford University Press

Bradsahw, Paul F. (2010): *Reconstructing Early Christian Worship*. Collegeville, Minnesota: LITURGICAL PRESS

Bradshaw, P.F., M.E. Johnson og M.E. Phillips (2002): *The Apostolic Tradition: A Commentary*, H.W.Attridge, Minneapolis: Augsburg Fortress

Baasland, Ernst og Hvalvik, Reidar (1984): redigert *De apostoliske fedre i norsk oversettelse med innledninger og noter*. Oslo: Luther forlag

Clark, Elizabeth A., (2004): *History, theory, text: historians and the linguistic turn*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press

Ekenberg, Anders (2011): "Initiation in the Apostolic Tradition", i D.Hellholm, T.Vegge, Ø.Norderval, Ch. Hellholm, (red.), *Ablution, initiation and baptism. Late antiquity, early Judaism, and early Christianity*, (Vol 2) , Berlin/Boston: De Gruyter GmbH&Co KG

Ferguson, Everett (2009): *Baptism in the Early Church, History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*, Michigan&Cambridge: Eerdmans

D.Hellholm, T.Vegge, Ø.Norderval, Ch. Hellholm, (red.)(2011): *Ablution, initiation and baptism. Late antiquity, early Judaism, and early Christianity*, (Vol 2), Berlin/Boston: De Gruyter GmbH&Co KG

Hvalvik, Reidar (2012): Muntlig forelesning på studietur til Hellas som del av TEOL 6819 ved Det Teologiske Menighetsfakultet.

Johnson, Maxwell E. (2007): *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*, 2nd, rev. and expanded ed., Collegeville, Minn.: Liturgical Press

Justin Martyr(2004): *Første apologi*, oversatt av J G De Presno, Forord ved O Skarsaune, Oslo: Solum Forlag

Klauck, Hans-Josef, (English Translation 2008): *The Apocryphal Acts of the Apostles, an Introduction*, Texas: Baylor University Press

Klijn, A.J.F. (1962): *The Acts of Thomas. Introduction, Text, Commentary*. Leiden: E.J Brill.

Niederwimmer, Kurt (1998): *The Didache: a commentary*; translation by Linda M. Maloney; edited by Harold W. Attridge. Minneapolis: Fortress Press

Norderval, Øyvind (2011): "Simplicity and Power, Tertullian's *De Baptismo*", i D.Hellholm, T.Vegge, Ø.Norderval, Ch. Hellholm, (red.), *Ablution, initiation and baptism. Late antiquity, early Judaism, and early Christianity*, (Vol 2), Berlin/Boston: De Gruyter GmbH&Co KG

Sandnes, Karl Olav (2011): "Seal and Baptism in Early Christianity", i D.Hellholm, T.Vegge, Ø.Norderval, Ch. Hellholm, (red.) *Ablution, initiation and baptism. Late antiquity, early Judaism, and early Christianity*, (Vol 2), Berlin/Boston: De Gruyter GmbH&Co KG

Skarsaune, Oskar (2002): *In the Shadow of the Temple: Jewish influences on early Christianity*. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press

Spinks, Bryan D. (2006): *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism, From the New Testament to the Council of Trent*. (Hants/Burlington: Ashgate Publishing Company

Store norske leksikon (2005-2007) . Hentet 25.09.13 fra http://snl.no/Hans-Georg_Gadamer

Theophilus of Antioch, *Ad Autolycum*, Text and Translation by Robert M. Grant (1970) London: Oxford University Press

Whitaker, E.C. (1970): *Documents of the Baptismal Liturgy*, Second Edition, London: SPCK

Whitaker, E.C. (2003): *Documents of the Baptismal Liturgy*, Revised and Expanded edition by Maxwell E. Johnson, Collegeville, Minn.: Liturgical Press

Winkler, Gabriele (1997): "The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and its Implications", i *Studies in early Christian Liturgy and its Context*. Variorum Collected Studies Series. Brookfield, Vermont: Ashgate Publishing Company

Ysebaert, J.(1962): *Greek baptismal terminology*. Nijmegen: Dekker & van De Vegt N.V

Aasgaard, Reidar, (2011): *Tidligkristne Apokryfer*, i serien *Verdens hellige skrifter*, Oslo: Bokklubben