

Jan-Åke Alvarsson, red.

Medlemskap

En tvärvetenskaplig studie av
medlemskap i Pingströrelsen



Uppsala 2011

FORSKNINGSRAPPORTER FRÅN
INSTITUTET FÖR PENTEKOSTALA STUDIER NR 2

Jan-Åke Alvarsson, red.

Medlemskap

En tvärvetenskaplig studie av
medlemskap i Pingströrelsen

Institutet för Pentekostala Studier
Uppsala 2011

Omslag & layout: Jonatan Alvarsson
Omslagsfoto: Jan-Åke Alvarsson
Typsnitt: Guatemala Antique
Tryck: Stema Print, Forserum 2011

© Institutet för Pentekostala Studier 2011 & respektive författare

Forskningsrapporter från Institutet för Pentekostala Studier, Nr 2
Redaktör och ansvarig utgivare: Jan-Åke Alvarsson
Institutet för Pentekostala Studier
Övre Slottsgatan 6A, 753 10 Uppsala
www.ips- uppsala.se

ISBN: 978-91-979030-1-1

Innehåll

Förord	7
Kapitel 1. Redaktörens introduktion, sammanfattning och slutsatser	9
Kapitel 2. Stefan Green: Församling och medlemskap ur ett bibelteologiskt perspektiv	17
Medlemskapets innebörd	17
Medlemskapets funktion	22
Medlemskapets kvalifikationer	26
Medlemsförflyttning	35
Avslutning	35
Kapitel 3. Nils-Eije Stävare: Att höra Kristi församling till — medlemskap ur ett kyrkohistoriskt perspektiv	39
Den kyrkohistoriska urmodellen	40
Liminalitet som livsprojekt	42
En avgörande förändring över tid	43
Kyrka och medlemskap — tänkbara gestaltningar	46
Reformationernas syn på medlemskapet i kyrkan	49
Den andra reformationens syn	51
Den tredje reformationen — anabaptismen	53
Svenska folkväckelsens syn på församling och medlemskap	55
Medlemskapet — en högaktuell fråga idag	58

Kapitel 4. Karl Inge Tangen: Dåp og medlemskap i Pinsebevegelsen — et forsøk på klargjøre praktisk teologiske posisjoner	59
Kort om bakgrunnen for dette bidraget	59
Praktisk teologiske kriterier i prosessen	60
Løsninger og alternativer	62
Alternativ 1: Den 'klassiske' pinsebaptistiske tradisjonen	62
Alternativ 2: Medlemskap ved 'tro alene'	68
Alternativ 3: Gradert medlemskap ved tro	70
Alternativ 4: Økumenisk 'overført' medlemskap	72
Avslutning: tradisjonen kan fornyes — men ikke nødvendigvis	78
Kapitel 5. Monica Vaber: Tro och känsla — en religions-sociologisk undersökning av ungdomars syn på församlingsmedlemskap 2010	81
Medlemskapets innebörd	82
Medlemskapets vikt	86
Medlemskapets orsak	90
Medlemskap och tillhörighet	93
Avslutande diskussion	97
Bilaga 1	102
Bilaga 2	103
Kapitel 6. Jan-Åke Alvarsson: Tillhörighet och medlemskap — ur ett religionsantropologiskt perspektiv	105
Inledning: om tillhörighet	105
Medlemskap	106
Att bli en del av något nytt — invigningsriter	107
Bruket av symboler — skapande av meningsstruktur	109

Bruket av ritualer	110
Vad håller ihop en grupp — som den kristna församlingen?	111
Hängivenhetssystem	114
Församlingsantropologi — en hjälp att förstå	118
Författarpresentation	121

Förord

I din hand har du en skrift från IPS, beställd av Pingst FFS för ungefär ett år sedan. Den innehåller viktiga texter om ett viktigt ämne. Församlingen. Inte så mycket om vem hon är och vad som är hennes natur. Utan mer vem är hon till för? Vem kan vara med i den levande Gudens församling? Idag ser vi en tilltagande diskrepans mellan våra medlemsregister och den grupp av människor som möts till brödsbrytelse, böner, gemenskap och undervisning. Är medlemskap rätten att rösta i församlingsmöte, eller handlar det om ett ömsesidiga växandet tillsammans mot Kristi fullhet? Vad är det som sätter gränser och definierar henne?

Frågorna hos oss är många. Vad är sprunget ur vår teologi och vad kommer från den tid av föreningsliv där vår rörelse formades? Vad är omistliga värden och markörer i detta landskap, och vad kan vi klara oss utan, i vårt sökande efter en levande gemenskap om innesluter andligt hungriga och Kristuslängtande människor.

Om du läser, försöker förstå och tolkar nyanserna i följande kapitel så tror jag att du får bättre förutsättningar att förhålla dig till viktiga frågor i en brytningstid där gamla byggnadsställningar runt våra samfundsbyggen håller på att rasa. De olika författarna tar med oss på en resa som utmanar både vårt intellekt, själ och ande. En nyttig resa.

Jag vill också rikta ett stort tack till författarna under ledning av Jan-Åke Alvarsson, föreståndare för IPS, för ett varmt och kärleksfullt sätt att närma sig denna hjärtefråga. Församlingen.

Pelle Hörnmark

Föreståndare Pingst FFS

Kapitel 1. Redaktörens introduktion, sammanfattning och slutsatser

Vi lever i en föränderlig värld. En av de saker som tydligt förändrats inom Pingströrelsen på senare år har varit synen på medlemskap i en församling. Från att medlemskap i en föreningsstruktur, ofta kallad "pingstförsamling", har varit nästan liktydigt med medlemskap i Guds församling, har dessa två blivit allt mer skilda åt. I dag håller föreningsstrukturen på att vittra sönder och dö ut i Sverige — men inte idén om att tillhöra Guds församling. Vi måste därför hitta nya former för hur församlingen skall se ut, hur den skall organiseras och hur den skall fungera.

Den här skriften är tillkommen för att skapa ett underlag för diskussionen om just medlemskap i svenska pingstförsamlingar. Den är beställd av Pingst FFS ledning och sammanställd av Institutet för Pentekostala Studier, IPS. Den ställs i elektronisk form gratis till församlingarnas förfogande.

Skriften talar *inte* om hur församlingar skall se på medlemskap eller hur de skall organisera sin gemenskap. Det skall församlingarna själva besluta om. Men den ger ett *underlag*, den förklarar hur andra har gjort, och kan därför vara till en hjälp när man själv skall fatta beslut. Metoden har varit att be en forskare inom ett visst område, som själv har erfarenhet av en pingstförsamlings arbete, att utifrån sina erfarenheter och kunskaper, ge sin syn på medlemskap. De följande kapitlen ger därför fördjupningar utifrån bibelteologiska, kyrkohistoriska, kyrkovetenskapliga, religionssociologiska och religionsantropologiska håll.

Tanken med denna inledande sammanfattning är att ge glimtar från respektive kapitel och uppmuntra till vidare läsning av dem — inte att återge allt som finns där. Sammanfattningen avslutas med en redogörelse för tre modeller av en församlingsstruktur — en hjälp att lättare tänka vidare kring frågan.

I följande kapitel skriver Stefan Green ur ett *bibelveenskapligt* eller exegetiskt perspektiv. Han menar att det i Nya Testamentet inte fanns

någon skillnad mellan att vara *troende* och att vara *medlem*. Var man det ena så var man automatiskt det andra. Privatkristendom existerade inte. Var man troende så var man med såväl i Guds universella församling som i en konkret, lokal gemenskap.

Green diskuterar också vår syn på *barn och kristen gemenskap*. Som pingstvännen har vi alltid hävdat att Gud är barnens ursprung och när vi tar emot dem gör vi det som en gåva från Gud. Alltså tillhör de Gud, precis som de vuxna gör som tillhör en församling. Men vår syn på barnens plats i den kristna gemenskapen har inte alltid varit så genomtänkt. Ibland har barnen särbehandlats och, tekniskt sett, betraktats som "utomstående".

Därefter tar han upp kopplingen mellan dopet och församlingstillhörigheten. Han menar att det finns ett tydligt samband mellan de två i den första delen av Apostlagärningarna, men att det senare tycks vara mera underförstått. Han menar dock att det finns tillräckligt underlag för att granska detta samband. Han gör en jämförelse mellan dopet och omskärelsen som ett förbundstecken i Gamla testamentet och menar att dopet i nya förbundet kan fungera som ett sådant, som ett tecken på att den troende bekänner sig till tron på Kristus. Dopet utan omvändelse har dock ingen mening. De två måste höra samman.

I kapitel tre tar Nils-Eije Stävare oss med på en översikt av synen på medlemskap så som denna sett ut genom kyrkohistorien. Han tar avstamp i Nya testamentet och ser lärjungarna, som kallas en och en, som ett förebud till församlingens medlemmar. Lärjungaskarans nav är då Jesus själv. På samma sätt skall Han stå i centrum i den kommande församlingen.

Från 150-talet berättar Stävare om en tendens i motsatt riktning, från att fokusera på centrum till att fokusera på gränserna. Härifrån har vi de första uppgifterna om matrikelförning av medlemmarna i syfte att kunna kontrollera dem. Från 230-talet ger han oss uppgifter om en åtskillnad i tid mellan omvändelse och dop/medlemskap, ibland upp till två år!

Från reformationstiden lär vi oss att synen på församlingen tydligt skilde sig mellan Luther och Calvin. För Luther var kyrkan en konkret organisation för alla, den skulle sköta det andliga regementet (på samma sätt som staten skötte det världsliga). För Calvin var den verkliga församlingen egentligen osynlig. Det vi såg, den synliga församlingen, var bara ett frälsningsmedel. Men i denna skulle kyrkotukten bedrivas, den församlingstukt som den svenska frikyrkan så småningom skulle komma att ärva. Medan Luther menade att den kristne skulle leva *av* tro, menade Calvin att den kristne skulle leva *ut* sin tro — och det på ett mycket disciplinerat sätt.

Om anabaptisterna berättar Stävare att de ifrågasatte arvsynen och vägrade döpa sina barn (precis som de sentida efterföljarna, pingstvännerna). De började också praktiseraprincipen med troendeförsamlingar. Medlemskap skulle grundas på ”frivilligt medlemskap grundat på sann omvändelse och beslutsamhet till ett heligt liv”. I konsekvens blev nattvarden också något som reserverades för de sant troende. Även här förekom kyrkotukt och uteslutningar. Om deras efterföljare, baptisterna i Sverige lär vi oss att de framhöll troendedopet som en “bekännelsehandling och lydnadshandling” och som ett krav för medlemskap i församlingen.

Det fjärde kapitlet är skrivet på norska av Karl Inge Tangen, kykovetare och mångårig medarbetare i Filadelfia Oslo. Han skriver utifrån de erfarenheter som Filadelfiaförsamlingen i Oslo gjort i sitt arbete med just medlemskapsbegreppet. Han börjar med att konstatera att detta vänts upp och ned de senaste åren. I en undersökning de gjort visade det sig att 80% av dem som deltog i kyrkans möten på söndagskvällarna var *icke* medlemmar. Han säger sedan att vi befinner oss i ett allt mer ekumeniskt landskap där samfundsgränser blir allt mindre viktiga och där individuella tolkningar, t.ex. av vad dopet representerar, blir allt vanligare.

Tangen presenterar därefter olika modeller för hur man kan se på medlemskap. Han börjar med den “pingst-baptistiska” modellen som förutsätter omvändelse och troendedop. Denna har de nytestamentliga förhållandena som ideal, att de troende blir döpta, att de läggs till församlingen — och att de *räknas* (Apg 2:41). Det senare visar att de var synliga medlemmar, inte hemliga.

Men han visar också att pingstförsamlingarna i Norge i dagens situation i praktiken lämnat denna modell. Många (formella) medlemmar är inte längre aktiva och många aktiva är inte (formella) medlemmar. Idag kan en icke-medlem delta i eller utföra nästan precis allt som en medlem — utom att rösta i ett församlingsmöte.

Tangen föreslår att man på grund av den rådande situationen faktiskt gör ett val, inte bara låter saker passera. Antingen skärper man kraven — t.ex. för deltagande vid nattvardsbordet, eller sänker man dem — t.ex. genom att låta alla troende bli medlemmar (utan krav på dop). En annan variant är att tillämpa “graderat medlemskap” som skiljer mellan dem som är döpta och dem som befinner sig i en process mot dop. En tredje är att tillämpa “ekumeniskt medlemskap” där man erkänner det samfunds dop som den nye medlemmen kommer ifrån. Ett alternativ till denna variant är att man kräver att dopet har “bekänts offentligt” i den kyrkan.

Tangen menar sig inte ha något definitivt svar. Hans kapitel är skrivet mitt i en process som ännu inte är avslutad. Han visar dock att vi kan hämta inspiration, inte bara från andra kyrkor utan från vår egen pentekostala tradition — den som för hundra år sedan var betydligt mera ekumenisk än den varit sedan dess. T. B. Barratt ses här som en förgrundsfigur som det är värt att läsa om.

Monica Vaber har studerat synen på medlemskap hos ungdomar ur en religionssociologisk synvinkel. Hon har färdigställt en enkät som distribuerats till ungdomar i små och stora pingstförsamlingar runt Uppsala, samt i Livets Ord. Hennes preliminära resultat visar att ungdomarnas syn ändrats mycket de senaste två decennierna. ”Troheten” till ett visst samfund är borta, numera är det helt andra faktorer som avgör.

En slutsats är att församlingsmedlemskap inte är så viktigt för ungdomarna hon tillfrågat. För en del av dem är det dessutom en fullständigt främmande tanke att tala med sina vänner om sitt medlemskap. Som slutfundering undrar hon därför hur viktig och synlig frågan om medlemskap är för församlingen i stort. Kanske är det bristen på diskussion om medlemskap i församlingarna som kommer till uttryck i ungdomarnas kommentarer?

I det sista kapitlet ger Jan-Åke Alvarsson ger en översiktlig beskrivning av medlemskap ur ett religionsantropologiskt perspektiv. Han inleder med att konstatera att själva tillhörigheten är något grundläggande och viktigt som församlingarna kan erbjuda individen. Människor behöver bli *sedda* och känna tillhörighet i ett sammanhang.

Ur Alvarssons perspektiv är troendedopet en viktig markering för individen. Det är en upplevelse och det är ett konkret uttryck för något abstrakt — ett beslut att följa Jesus. Dopet är därför viktigt att bevara som en tydlig port in i församlingen. Alvarsson menar för övrigt att Pingströrelsen har underutnyttjat *ritualer* i verksamheten. I dagens informationstäta samhälle behövs det upplevelser, snarare än mera information, och där kan ritualerna spela en viktig roll.

För att undvika tendenser till normlöshet — som förekommer i samhället i övrigt i dag — menar Alvarsson att församlingen måste styras av tydliga *mål* för sin verksamhet. Ledarnas viktigaste uppgifter är *inte* att bevaka och kontrollera utan att peka på dessa mål. Att alla medlemmar *tycker* exakt lika är inte så viktigt — det viktiga är att man är överens om målen. Alvarsson ser Pingströrelsen som ett hängivenhetssystem — vilket är på både gott och ont. Risker är nämligen att hängivenheten med tiden minskar och församlingen passiviserar och dör. Därför måste fokus vara

på former att *öka* hängivenheten — vilket leder oss tillbaka till behovet av erfarenheter.

Som slutsats av dessa kapitel lägger vi fram tre modeller för hur medlemskap i en pingstförsamling i dag kan fungera. Den första är hämtad ur vår egen verklighet, de två andra är hämtade från våra systerkyrkor, den ena från Latinamerika, den andra från Nordamerika. Märk väl att vi *inte* presenterar någon modell där medlemskapet frikopplas från dopet. Vi har nämligen funnit att såväl de bibelteologiska som kyrkohistoriska skälen är allt för starka för ett sådant steg. Dop och medlemskap hör helt enkelt ihop i de allra flesta fall.

En annan princip, som faktiskt blivit ganska vanlig på många håll där man prövat nya modeller för medlemskap, är den att alla ledare i församlingen förutsätts vara troendedöpta. Vi har tagit fasta på även den principen. Med dessa förutsättningar presenterar vi följande tre modeller för hur man kan tänka kring medlemskap och församling:

A: FÖRENINGSMODELLEN (“Medlemmar och utomstående”)

[En modell som är vanlig i Norden]

Karakteristika: Församlingen har formen av (men är givetvis inte helt lika med) en *förening*. Man blir medlem i föreningen genom troendedop¹ och skiljs från den genom kollektivt beslut om uteslutning eller privat beslut om utträde. Församlingsmötet är högsta beslutande organ. Demokrati tillämpas. Endast medlemmar har rösträtt.

Deltar i nattvard: Endast medlemmar. (Barnen är utanför).

[+] *Fördelar:* Tydlighet. Teologisk *och* juridisk klarhet om vilka som är med och vilka som inte är med. Vid omröstning kan man kräva medlemskort.

[-] *Nackdelar:* Barnen är utanför församlingen. Medlemmar som inte varit aktiva på tio år kan dyka upp och rösta i en känslig fråga. Aktiva personer på väg in i församlingen har ingen egen identitet där.

Variant 1b: En modifiering av denna modell är att man tillämpar en ’ekumenisk dopsyn’ (se Tangens kapitel), dvs. att man erkänner dop från annan tradition när detta dop bekräftats inom den traditionen (t.ex. genom konfirmering).

1 Varianten ’ekumeniskt dop’ diskuteras nedan och i kapitel 4.

B: TVÅSTEGSMODELLEN (“Medlemmar och sympatisörer”)

[En modell som är vanlig i Latinamerika]

Karakteristika: Församlingen består av två kategorier, en “inre” kategori som består av “medlemmar” och en “yttre” som består av “sympatisörer”². De förra är döpta och finns på en e-postlista, de senare är “på väg” in i församlingen, går i dopklass eller har något slags förhinder för att låta döpa sig och finns på en annan e-postlista. Alla “tillhör” dock församlingen och kallas till alla sammankomster, men endast “medlemmar” kan bli ledare. (“Församlingsmötet” är oftast ett årsmöte då styrelse väljs som sedan sköter verksamheten under året och ger information till församlingen).

Deltar i nattvard: Medlemmar och sympatisörer (inklusive odöpta barn).

[+] *Fördelar:* Alla nya kan på en gång, om de så önskar, känna sig delaktiga. Barnen är från början en del av församlingen. De som har en annan dopsyn kan ändå känna sig delaktiga i församlingen (som “sympatisörer”). Modellen betonar målet (medlemskap/troendedop) men också en process (dopundervisning leder till dop).

[-] *Nackdelar:* Skapar lätt ett a- och b-lag. Beslutsprocessen kan påverka känslan av delaktighet om den för mycket förknippas med “medlemmarna”.

C: NÄRVAROMODELLEN (De som är med är “medlemmar”)

[En modell som förekommer såväl i Nordamerika som i Latinamerika]

Karakteristika: Församlingen består av de “närvarande”,³ de som regelbundet deltar i gudstjänstlivet. Har någon inte varit med på länge stryks hon/han bara från utskickslistan. (Om det finns en e-postlista uppdateras den t.ex. varje halvår). De “närvarande” förutsätts vara döpta, annars på väg mot dopet. Troendedop och medlemskap hör tydligt samman teologiskt, men är inte särskiljande i verksamheten. (Endast döpta kan dock bli ledare).

Deltar i nattvard: Alla som är närvarande (inklusive barn).

[+] *Fördelar:* Folk kan vara med där de är för tillfället. Inga bekymmer med flyttningsbetyg. Få bekymmer med dopsyn. Barnen kan delta i nattvard.

2 Spanska: *simpatizantes*.

3 Spanska: *asistentes*.

[-] *Nackdelar*: Ingen “matrikel” för att hålla reda på medlemmarna.
Rörlighet. Höga krav på “centrum” för att medlemmarna skall stanna.

Kapitel 2. Stefan Green: Församling och medlemskap ur ett bibelteologiskt perspektiv

Detta bibelteologiska studium av församling och medlemskap har fokus på relationer, inte på församlingsorganisation, eftersom församlingen tillhör Gud och den utgörs av människorna i gemenskap med varandra och Kristus. När troendedopet diskuteras som kvalificerande för medlemskap är det en lågsakramental dopsyn som förutsätts, även om vissa argument för en sådan syn finns med i kapitlet. Bibelteologi är emellertid polemisk till sin natur,⁴ därför blir spädbarnsdop ifrågasatt även om det inte är huvudsyftet. Det finns också en verklighet idag inom församlinglivet som en bibelteologi i slutändan måste ta ställning till och ibland anpassa sig till. En sådan omfattande diskussion ligger delvis utanför ramen för detta arbete men vidrörs bland annat i anslutning till diskussionen om barnens plats i församlingen.

Medlemskapets innebörd

Gemenskap och medlemskap

Nya testamentet skiljer inte mellan de troendes gemenskap i Kristus och medlemskap⁵ i en lokal församling. En frälst⁶ människa är kallad av Gud

4 En alternativ beskrivning av bibelteologi är att den är argumentativ, men eftersom bibelteologi har sin uppkomst i den protestantiska polemiken mot Romerska katolska kyrkans dogmatik under reformationen, är en korrekt historisk beskrivning den att bibelteologin är polemisk till sin natur.

5 Medlemskap är ett begrepp som lätt ger associationer till moderna föreningar. Medlemskap i biblisk bemärkelse syftar på tillhörighet i Kristi kropp och synonymt med kristen gemenskap, inte att man får sitt namn uppskrivet i en matrikel. Se vidare diskussionen om medlemskapets kriterier under *3. Medlemskapets kvalifikationer*.

6 "Frälst" syftar här både på en upplevelse och ett medvetande som en person växer in i.

”till gemenskap med sin son Jesus Kristus, vår herre” (1 Kor 1:9). Dessa ord av Paulus till korintherförsamlingen lyfter fram den universella aspekten av församlingsgemenskap (*koinonia*), efter att ha identifierat församlingen i Korinth som ”Guds församling i Korinth” (1:2). Paulus är pressad, på grund av favoriseringar som har splittrat församlingen, att förmå korintherna inse vad de är: de inte tillhör någon mänsklig ledare och är efterföljare av ingen annan än Kristus. Aposteln Johannes betonar samma universella karaktär hos församlingen när han skriver om ”en gemenskap med Fadern och hans son Jesus Kristus”, och om vi verkligen lever i den gemenskapen (”vandrar i ljuset”), ”då har vi gemenskap med varandra” (1 Joh 1:3, 6–7). Att tillhöra Guds församling är med andra ord något mycket mer än att vara medlem i en förening eller ingå i ett nätverk. Det är Guds rike på jorden, en gemenskap över alla gränser och en enhet i Anden som inte undergräver mångfalden.⁷

En metafor som Paulus använder för att beskriva hur alla troende är förenade i denna universella *koinonia*-gemenskap är kroppen (*soma*). Det grekiska ordet som beskriver medlemskapet i denna kropp är *melos* och översätts i Bibel 2000 med antingen ordet ”lem” eller ”kroppsdel”. Bruket av ordet *melos* är ett kraftfullt sätt av Paulus att undervisa om Guds församling som Kristi kropp, och hur troende har verkliga funktioner i form av gåvor i denna kropp genom den heliga Anden. Men dessa gåvor har bara betydelse i församlingsgemenskapen⁸ — isolerad från gemenskapen är medlemmens/lemmens gåva betydelselös.⁹ I ett individualistiskt samhälle som Sverige kan detta synsätt vara svårt att förstå eller acceptera. Varför skulle inte en troende människa kunna fungera med sina andliga gåvor utanför församlingsgemenskapen? För Gud är inget omöjligt, men på Biblens tid betydde tillhörighet allt för identiteten, därför har vi dessa liknelser i Nya testamentet på församlingen, som exempelvis Kristi kropp och Guds folk. För Paulus var alltså medlemskap i församlingen detsamma som *att vara i funktion i gemenskapen*, inte att vara namnkristen. Men undantag från denna princip måste ha funnits i den tidiga församlingen,¹⁰ därför är det svårt att exakt avgöra hur omfattande denna syn på medlemskap var. Men den som inte önskade vara i funktion eller åtminstone inte ville hålla kontakt med församlingen var inte en lem av kroppen och därmed inte medlem

7 Matt 5:3–10; Gal 3:26–28; 1 Kor 12–20.

8 1 Kor 12:7.

9 H. G. Schütz, ”Body, Member, Limb”, *NIDNTT* 1: A–F, 232.

10 Se Jak 1:27; 5:14.

i gemenskapen.¹¹

Det är redan antytt att verkligheten ser ofta mycket annorlunda ut än Paulus beskrivning av församlingen som en organisk kropp: en gemenskap med Kristus och medlemskap i en församling eller i ett samfund är idag inte synonymt med varandra. En person kan vara en del av en gemenskap utan att vara medlem i den, och tvärtom är också sant: man kan vara medlem utan att vara en del av gemenskapen. Kristna kan också leva isolerat från varandra i olika samfund, utan något intresse av gemenskap med kristna i andra samfund. En sådan differentiering var främmande för den nytestamentliga församlingen: medlemskap och gemenskap följdes åt.

Barnens plats i församlingen gör förhållandet mellan medlemskap och gemenskap mer komplicerat. Jesus sa: ”Låt barnen komma hit till mig och hindra dem inte: Guds rike tillhör sådana som de” (Mark 10:14). Kristna föräldrar måste ta dessa ord på stort allvar, och om det syftar på vattendop skall de låta döpa sina barn för att de skall komma in i gemenskapen. Men om dopet inte är det primära kravet för gemenskap i Guds rike, tillhör även barn som inte är döpta den kristna gemenskapen.

Grundprincipen är dock denna: Människor som är frälsta är kallade av Gud att tillhöra den universella *ekklesia* (”församlingen”). Samtidigt som en troende är kallad till medlemskap i Kristi kropp, förs hon också in i *koinonia* (”gemenskap”) med medlemmar i denna kropp. En sådan syn på församling och medlemskap är grunden för bibelställen som Kol 3:11 och Ef 2:16 — det är främmande att leva ett isolerat kristet liv. Utanförskap och fientlighet hör helt enkelt inte hemma i den kristna församlingsmiljön. Den atmosfär som bör karaktärisera den universella och den lokala församlingen uttrycks insiktsfullt av Robert L. Saucy: ”Kyrkogemenskapen är mer än en demonstration av enhet. Den är ett sätt [att vara] som Gud har fastställt för den troende för att denne skall kunna ge sig själv åt Herren och till sina medtroende och från dem få det som är nödvändigt för sin andliga uppbyggelse”.¹²

11 Rom 12:5; Ef 4:25. En parallell till denna syn på medlemskap är förbundsrelationen i Gamla testamentet mellan folket och Gud, som kan beskrivas som en bindande överenskommelse, en ordning pålagd av den starkare parten — den ene etablerar, den andre lyder (se 5 Mos 10:12–13; Mik 6:6–8). I en sådan relation finns inga självklara personliga rättigheter, då det definierar Guds vilja för de som valt att lyda honom (se Matt 10:38; 16:24; Rom 1:1).

12 Originalen lyder: “Church fellowship is more than a demonstration of unity. It is one way God has ordained for the believer both to give himself to the Lord and fellow believers, and to get from them that which is necessary for spiritual edification.” Robert L. Saucy, *The Church in God’s Program* (Chicago: Moody press, 1972), 102.

Ekklesia och medlemskap

Ekklesia är det grekiska ord som översätts med "församling" i Nya testamentet. Ordet kommer från verbet *ekkaleo*, som är en sammansättning av *ek*, "ut" och *kaleo*, "att kalla." Tillsammans betyder de "kallas ut." Denna etymologiska betydelse har använts för att formulera den kristna läran att församlingen är "en utkallad skara", avskild från världen av Gud. Men frågan är om det går att göra en sådan etymologisk tolkning av ordet *ekklelesia* i Nya testamentet då det är osäkert i vilken grad Paulus tänkte på eller kände till en sådan innebörd när han använde ordet. Vad *ekklelesias* sekulariserade grekisk-antika betydelse däremot kan lära oss om församlingen och medlemskap är att ordet har en kollektivt betydelse (syftande på folkförsamlingen och senare på folksamling).

Den primära bakgrunden till bruket av ordet *ekklelesia* i Nya testamentet är de första kristnas Bibel, det vill säga Septuagintan (i fortsättningen 'LXX'). I den hebreiska kanon översätter *ekklelesia* hebreiska ordet *qahal*, som betyder "församling" eller "menighet". Ett närmare studium av begreppet visar dock att det inte är exklusivt kopplat till Guds folk utan kan, liksom *ekklelesias* profana betydelse, beskriva vilken folksamling som helst. I den grekiska världen är det tveksamt om *ekklelesia* användes om religiösa möten, men i LXX får emellertid *ekklelesia* ett nytt användningsområde då det också syftar på religiösa händelser.¹³ I Psaltaren beskrivs en tillbedjande församling som en *ekklelesia*. Detta speciella bruk av ordet kan vara en av anledningarna till att både Jesus och Paulus i Nya testamentet valde *ekklelesia* och gav det en unik betydelse i anslutning till Kristi församling, trots den annars breda neutrala tillämpningen i LXX för *qahal*.

Ekklesia behåller sin kollektiva betydelse i LXX, eftersom det tillsammans med *qahal* i Gamla testamentet är exempel på termer som berättar att Israels folk främst såg sig som en enhet och Guds förbundsfolk. En intressant utveckling av *ekklelesia* sker emellertid i Apokryferna där man, förutom att ordet används i dess profana och gammaltestamentliga betydelse (sammankomst), går längre och tillämpar det på människor som utgör gruppen, till och med när de inte är församlade. Saucy funderar om inte ett sådant användningsområde också kan ha fungerat som en övergång från Gamla testamentets användningsområde till dess djupare betydelse i Nya testamentet.¹⁴

13 5 Mos 9:10; 2 Krön 20:5; Neh 5:13b.

14 Ibid., 15.

Eftersom *ekklesia* betyder ”ett församlat folk,” både i den profana världen och i LXX, är det troligt att de tidiga kristna också uppfattade sin andliga gemenskap och medlemskap i församlingen på ett liknande sätt — ett kollektiv, Kristi kropp, församlat i Faderns och Sonens namn.¹⁵ Gordon Fee menar att det finns skäl som talar för att *ekklesia* i Nya testamentet är när de troende exempelvis samlades för att lyssna till brevet Paulus hade skrivit till dem. *Ekklesia* syftar då, enligt Fee, på människor i olika städer och byar som samlades regelbundet för att tillbe Herren och ta emot undervisning från Guds ord.¹⁶ Men Saucy menar att Paulus också gav *ekklesia* en unik betydelse i kontrast till dess profana bruk och som översättningsord i LXX.¹⁷ För Paulus blev *ekklesia* det ord som uttryckte den slutliga uppenbarelse av Guds frälsningsplan, som visar sig omfatta inte bara judar utan även hedningarna (se Ef 2:11–22). Från en enkel neutral (icke-teknisk) beskrivning av en sammankomst¹⁸ utvecklas *ekklesia* i Nya testamentet till en fullt utvecklad beskrivning av de kristna som Guds folk.

Begreppet församlingen fick denna självständiga och ekklesiastiska betydelse på de flesta ställen i Nya testamentet. I ljuset av den kontinuitet som finns mellan termerna i Gamla och Nya testamentet ger alltså Paulus *ekklesia* innebörden ”ett nyupprättat” församlat gudsfolk, som inte bara var en församling när de kallades till gudstjänst, utan tillhörde Gud även när de inte var fysiskt tillsammans. Till detta hör också att *ekklesia* är en kollektiv term, vilket bekräftar bilden av medlemskapet i församlingen som en organisk kropp som fungerade tillsammans. Hela det kristna livet skedde med andra ord inom ramen för *ekklesia*.

Den lokala och universella församlingen

Följande är då viktigt att förstå om medlemskapets bibliska innebörd. *Ekklesia* används både för att beskriva den lokala församlingen¹⁹ och den universella församlingen,²⁰ och att medlemskap i en lokal församling är per

15 1 Thess 1:1.

16 Gordon D. Fee, *Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics* (Peabody, USA: Hendrickson Publishers, 1991), 124–25.

17 Saucy, *The Church in God's Program*, 14–15.

18 Apg 7:38; 19:32, 39, 40; Heb 2:12.

19 1 Thess 1:1; 1 Kor 4:17; Gal 1:22; 2 Kor 11:8; 1 Kor 7:17.

20 Ef 4:4.

definition ett medlemskap i den universella gemenskapen. När *ekklesia* syftar på den universella församlingen, är det däremot inte själva sammankomsten som står i fokus, utan människorna som samlas tillsammans — de är församlingen, oavsett om de är församlade eller inte (jfr Apg 8:1–3 [trots att de är förskingrade är de fortfarande ”församlingen”]; 9:31 [*ekklesia* beskriver inte bara församlingen, utan också de troende]). Den universella församlingen är den universella gemenskapen mellan troende som synligt och kollektivt möts i de lokala församlingarna. Församlingsmedlemmar tillhör alltså inte först och främst ett samfund; det är inte heller meningen att troende skall ha sin stolthet i att tillhöra en specifik ledare i en lokal församling.²¹ Sådant splittrar Kristi kropp.

Det universella användandet av *ekklesia* syftar inte heller på den enda församlingen som är summan av många individuella församlingar, eller att många församlingar tillsammans bildar den universella församlingen. Den universella församlingen är representerad lokalt, det vill säga varje individuell församling är den universella församlingen på en specifik lokal plats.²² En persons medlemskap i en lokal församling är således det liv hon lever i gemenskap med Gud och andra troende, vilket också är medlemskapet i universella församlingen. Därför används inte *ekklesia* för kyrkobyggnader, och inte heller som adjektiv för samfund (titel), stats- eller territorialkyrka.²³ Istället kan en lokal församling omnämnas i Nya testamentet vid dess medlemmars namn, som Paulus gör i 1 Thess 1:1 — ”Till thessalonikernas församling i Gud Fadern och Herren Jesus Kristus.”²⁴

Medlemskapets funktion

Det finns saker som är nödvändiga för att Kristi kropp skall fungera och vara vid god andlig hälsa. I församlingen är det meningen att medlemmarna tar emot av Gud och av varandra det som är nödvändigt för en sund och kärleksfull gemenskap. Dessa nödvändigheter är, om vi håller oss till kroppen som en metafor på församlingen, allt det som gör att den fungerar

21 1 Kor 3:21; 4:6.

22 1 Kor 1:2; 2 Kor 1:1.

23 Ibid., 18.

24 Både Bibel 2000 och Svenska folkbibeln har helt tappat bort denna idé, då de översätter pluralis *thessalonikeon* till staden ”Thessalonike”. Paulus skriver i Thess 1:1: ”To the church of the Thessalonians in God the Father and the Lord Jesus Christ” (*Holman Christian Standard Bible*).

och mår bra.²⁵ När det grekiska ordet *melos* ("medlem, lem, kroppsdel") används teologiskt i anslutning till Kristi kropp visar det på medlemmars funktion i relation till helheten, samtidigt som deras handlande uppenbarar något om huvudet som är Kristus.²⁶ Medlemskapets funktioner är alltså en fråga om ansvar och måste vara tillgängliga för alla som är del av församlingsgemenskapen.

Liksom frågan om troendedopet som kvalifikation för medlemskap, är dessa funktioners tillgänglighet för allmänheten en diskuterad fråga och orsak till splittring. Om troendedopet är en primär kvalifikation för medlemskap (gemenskap) utesluter det troende människor som ännu inte tagit steget ner i dopgraven. Tro och dop är nära förknippade varandra, men det är tveksamt om just dopet är en sådan spärr, även om det är en viktig identitetsmarkör för tillhörighet. Pånyttfödelsen däremot är en förutsättning för att kunna vara en del av Kristi kropp (se mer nedan om medlemskapets kvalifikationer).

En person behöver alltså vara del av en kristen gemenskap för att fullt ut kunna ta del av medlemskapets funktioner. Faktum är att medlemskapets funktioner svarar på frågan "varför skall jag bli medlem i en församling?" I citatet ovan av Saucy betonas vad som är "nödvändigt för andlig uppbyggelse." Saucy räknar sedan upp följande som gör medlemskap i en församling helt nödvändigt, och som bäst kommer till uttryck när de troende är tillsammans: de andliga gåvorna, herrns måltid²⁷ och uppmaningen att förmana och uppmuntra varandra.²⁸ De bibelställen som ger oss glimtar om hur det fungerade i den nytestamentliga församlingen, visar att församlingsgemenskap är inte bara en fråga om enhet, utan också om överlåtelse och uppbyggelse. De andliga gåvorna, måltiden och uppmaningen att förmana och uppmuntra varandra är därför inte avsedda för att praktiseras i isolering, vilket bekräftar slutsatsen att enligt Nya testamentet hör det kristna tros livet hemma i *ekklesia*.

Praktiserandet av medlemskap var ett väsentligt inslag i den nytestamentliga gemenskapen vilket bland annat framgår i Heb 10:24 (se även Jak 2–3),

25 För en fördjupad reflektion på församlingen som Kristi kropp från ett medicinskt perspektiv, se Paul W. Brand och Philip Yancey, *Fearfully and Wonderfully Made: A Surgeon Looks at the Human and Spiritual Body* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1980).

26 Schütz, *NIDNTT*1: A–F, 229.

27 1 Kor 11:20ff; jfr 10:17.

28 Jfr 1 Thess 4:18; 5:11; Rom 1:12. Saucy, *The Church in God's Program*, 102.

som lyder: ”Låt oss ge akt på varandra och sporra varandra till kärlek och goda gärningar, [...]” Längre fram i sitt brev lyfter hebreerförfattaren fram ytterligare en funktion som tidigt ingick i församlingslivet, villigheten att dela med sig.²⁹ Det finns bara en dokumenterad grupp till från den tiden som fungerade på ett liknande sätt — qumransekten/esserna.³⁰ I qumransekten och andra esseiska gemenskaper möter vi samma ideal som i den första församlingen i Apostlagärningarna, medlemmens villigheten att slå ihop sina ägodelar med gruppen man tillhörde.³¹ För en blivande qumranmedlem var det en del av processen att bli medlem i gemenskapen.³² I Apostlagärningarna verkar inte överlåtelse av privata ägodelar vara ett medlemskrav för den som vill ansluta sig till den växande församlingen,³³ men sammanslagning av medlemmars ägodelar för att möta församlingens behov karaktäriserade gemenskapen.³⁴

29 Heb 13:15–16; jfr Apg 2:44–46; 32–35.

30 Dödahavsrollarna, som vanligtvis sammankopplas med qumransekten vid Döda havet, kan naturligtvis varken bevisa eller motbevisa kristendomen, eftersom varje arkeologiskt föremål kräver och utsätts för tolkningar. Men vad Dödahavsrollarna ger oss är en glimt av vad som sades om judendomen och kristendomen kring vår tideräkningens början.

31 Om essernas hantering av ekonomi, se: Flavius Josephus, ”The Wars of the Jews,” i *The Works of Josephus* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1987), 2.122, 127; Flavius Josephus, ”The Antiquities of the Jews,” i *The Works of Josephus* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1987), 18.20; Philo, ”Every Good Man is Free,” i *The Works of Philo: Complete and Unabridged* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1993), 85–87.

32 Se 1QS 6.16–22; jfr CD 14.12–17; 5 Mos 6:5. En kategori av texter från Dödahavsrollarna redogör för livet i qumrankommuniteten. De förklarar regler för hur man blir medlem, medlemsmöten, måltider, etc. En av dessa texter är 1QS, ”Disciplinrullen,” som 1947 hittades i grotta 1 och är daterad till 100–75 f Kr. Senare hittades 10 fragmentariska kopior av denna text i grotta 4 och en text från grotta 5 (5Q13) citerar den. CD är förkortningen för Damaskusrullen. (James C. VanderKam och Peter W. Flint, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls: Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2002), 217–19; Joseph A. Fitzmyer, *Dödahavsrollarna: 101 frågor och svar* (Översatt av Birgitta Hörnlund. Stockholm: Verbum Förlag, 1994), 43).

33 I Apg 5:1–11 beskrivs det hur två medlemmar av den tidiga församlingen, Ananias och hans hustru, sålde en egendom. Det var tillåtet att behålla hälften av köpesumman själva, och endast överlämnade andra hälften till apostlarna och församlingsarbetet; det är lögnen, som paret gjorde sig skyldiga till, som texten handlar om.

34 Att dela med sig av sin förmögenhet visade prov på kärlek till sin nästa (se förutom 5 Mos 6:5 — Matt 22:36–40; Mark 12:28–34; Luk 10:25–28). Ordet ”kraft” i 5 Mos 6:5 uppfattades i Disciplinrullen som syftande på ”pengar, ägodelar,” vilket sannolikt bildar bakgrunden till sammanslagningen av privata tillhörigheter med komuniteten. Undervisningen i 5 Mos 6:5 och 3 Mos 19:18 definierade alltså både församlingslivet i Qumran och i Apostlagärningarna — självklarheten att medlemmar delade ägodelar med varandra.

Denna praxis att dela med sig var alltså inte unik för den tidiga församlingen. Qumrankommuniteten försökte efterlikna Israel i öknen under Mose ledarskap, speciellt när folket hade slagit upp sitt läger nedanför Sinaiberget och ingick förbund med Herren. Det framgår i flera judiska källor att nationen Israel i Sinai uppfattades som ett idealsamhälle, som, genom Mose, deklarerade, innan de ens hört förbundslogen, att: ”Allt vad Herren har sagt vill vi göra,” och offrade villigt till allt som hade med tabernaklet att göra.³⁵ Inom judendomen är förbundet mellan Gud och folket vid Sinai associerat med Veckofesten (Pingsten),³⁶ och det var vid den tidpunkten som förnyelseceremonin av förbundet skedde i Qumran och nya medlemmar välkomnades in i gemenskapen.³⁷ Parallellen till Apostlagärningarna är tydlig — då Anden gavs till församlingen under Pingsten ökade medlemsantalet med 3000 personer, och ett idealt samhälle föddes där medlemmarna delade med sig. Liksom Mose gav förbundstavlorna på Sinaiberget, lovade Jesus från ett berg att ge Anden som gåva till församlingens medlemmar.³⁸

Tillbaka till Heb 10:24, så illustrerar detta alltså att medlemskapet i den tidiga församlingen omfattade hela det kristna livet,³⁹ men nästa vers föreslår att speciellt sammankomsterna var viktiga för medlemskapets funktion: ”[...] låt oss inte försumma våra sammankomster, som några brukar göra [...]” De kristna samlades tillsammans, ofta i hemmen (*oikos*), både i större grupper⁴⁰ och antagligen i mindre grupper⁴¹ för att tjäna varandra med undervisning, uppmaning, uppmuntran och förbön.⁴² Att närvara i dessa möten var en mycket viktig del av vad som kan beskrivas som medlemskap på den tiden, när de troende deltog i församlingslivet genom att både ge och

35 2 Mos 19:8, jfr 24:3; 25:1–9; 35: 35:20–35.

36 2 Mos 19:1; jfr Jub 6:17–31.

37 VanderKam and Flint, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls*, 217–18.

38 Apg 1; 2:33; se Jer 31:31–34.

39 Tommy Wasserman, *Med blicken fäst på Jesus: Hebreerbrevet* (Örebro: Libris förlag, 2010), 175.

40 Apg 20:7; jfr 1 Kor 14:19, 23, 28, 35.

41 Se Matt 18:19–20.

42 De första kristna samlades i hemmen när de firade gudstjänst (Apg 2:46). Var fanns så stora hushåll i Jerusalem att de kunde samlas på detta vis? Arkeologin har hjälpt oss förstå hur Jerusalem såg ut på Jesu och apostlarnas tid. Ett område som har grävts fram är den övre staden, där de rika och mäktiga bodde på den tiden. Idag ligger den under delar av de judiska kvarteren i gamla staden. Där har arkeologerna funnit stora hushåll och det är inte osannolikt att några av dessa hem öppnade upp för de första kristna.

ta emot från varandra.⁴³

Medlemskapets kvalifikationer

Pånyttfödelsen

I sin inledande hälsning till de kristna i Korint identifierar Paulus dem: "[...] till Guds församling i Korinth, dem som helgats genom Kristus Jesus och [...] åkallar vår herre Jesu Kristi namn, deras och vår herre" (1 Kor 1:2). Det första vi kan konstatera utifrån denna hälsning är att församlingen tillhör Gud, inte någon annan. Brevet verkar inte heller rikta sig till en speciell person eller ledare, utan till hela Guds församling i Korinth. Vidare korrigerar Paulus redan inledningsvis de troende i Korinth: de är inte en frukt av någon personlig favorit,⁴⁴ inte bara en församlad folkskara eller medlemmar i en intresseförening. Gordon Fee har därför en viktig poäng när han menar att nytestamentliga *ekkesia* också var ett nyupprättat eskatologiskt gudsfolk, som hade underkastat sig den uppståndne Kristus som Herre, och inväntade hans återkomst.⁴⁵

De troende i Korinth har blivit Guds folk på grund av gudomlig aktivitet "genom Kristus Jesus", och ordet "helgats" måste antagligen i 1:2 uppfattas som en metafor för kristen omvändelse.⁴⁶ "Helig" är ett gammaltestamentligt begrepp som bland annat beskriver ett utvalt folk,⁴⁷ och i Paulus hälsning är det därför sannolikt att "helgats" syftar på att bli vigd åt Herren. Enligt nytestamentlig teologi sker denna överlåtelse i och med pånyttfödelsen⁴⁸ — kort sagt, pånyttfödelsen som en frukt av sann omvändelse är den primära kvalifikationen för medlemskap i Guds församling.

En vidare läsning av Paulus brev till korintherförsamlingen förklarar varför pånyttfödelsen är väsentlig för medlemskap i Guds församling. I 1 Kor 12:13 står det: "Med en och samma Ande har vi alla döpts att höra till en och samma kropp, vare sig vi är judar eller greker, slavar eller fria, och alla har vi fått en och samma Ande att dricka." Vad menas med hänvisningen till dopet i denna text? Paulus tänker antagligen inte på vattendopet, då

43 1 Kor 14:26. Jfr Mal 3:16.

44 Se 1 Kor 1:10–17.

45 Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1987), 32.

46 Se 1 Kor 6:11, även 1:30.

47 2 Mos 19:5–6.

48 Joh 3:3–8.

dopet är kopplat till Anden och är en parallell till sista frasen i versen, ”och alla har vi fått en och samma Ande att dricka.” Det är inte heller troligt att det syftar på andeuppfyllelse, eftersom ”döpts” och det parallella uttrycket ”dricka” är kriterier för tillhörighet i Kristi kropp enligt texten. Det kan tilläggas att ”andedop” inte verkar vara ett paulinskt uttryck, då Paulus inte beskriver andeuppfyllelse som ett dop i något av sina brev.

Eftersom ”döpts” och parallelluttrycket ”dricka” i 1 Kor 12:13 är kvalificerande för tillhörighet i Kristi kropp, det vill säga församlingen, och med tanke på vad Jesus förklarar i Joh 3:5, måste Paulus i 1 Kor 12:13 syfta metaforiskt först och främst på den andliga pånyttfödelsen. Samma syftning har vi i Tit 3:5, där den helige Anden genom andlig rening arbetar fram både pånyttfödelse och förnyelse.⁴⁹ Församlingen är en levande organism, en kropp och inte en institution, och det krävs att en person är pånyttfödd för att vara en del av den. Men varför använder Paulus begrepp som kan associeras med troendedop, om han främst tänker på pånyttfödelsen? Det sannolika är att hos Paulus hör tron och dopet ihop, men att han i 1 Kor 12:13 trycker på pånyttfödelsen som den primära kvalifikationen för tillhörighet i Guds församling på ett sådant sätt att även dopets roll som ett tecken finns med indirekt i resonemanget.

Bara de som är förenade med Kristus tillhör hans kropp, endast de som i Apostlagärningarna tog emot budskapet och blev pånyttfödda kunde bli en del av gemenskapen och därmed medlemmar i församlingen. När tron till frälsning finns där, då finns också dopet med som en del av att tillhöra församlingen.⁵⁰ Men när Lukas berättar i Apg 2:47 att medlemsantalet ökade genom att Herren varje dag lät ”nya människor bli frälsta och förena sig med dem”; och i 5:14 att ”män och kvinnor i stort antal kom till tro på Herren,” är det bekännelsen till evangeliet som är det primära för tillhörighet i Guds församling. Medlemskap kräver alltså pånyttfödelse, som sker i en persons liv när det finns en grundförståelse av och bekännelse till Jesus Kristus.

En bibelteologi som kräver pånyttfödelse för att kunna vara en del av den kristna församlingsgemenskapen verkar i förstone hindra spädbarn och barn, fram tills att de med ord kan formulera sin egen bekännelse och beslut, från att bli medlemmar i församlingen. Men det faktum att evangelierna ändå

49 Daniel C. Arichea och Howard Hatton, *A Handbook on Paul's Letters to Timothy and to Titus* (UBS handbook series: Helps for translators; New York: United Bible Societies, 1995), 301-02.

50 Se Apg 2:38-41; 22:16. Dopets betydelse för medlemskap behandlas under punkt 3.2.

vill innesluta barnen i gemenskapen med Jesus,⁵¹ och att medlemskort inte brukades, gör det tveksamt om gränsdragningarna var glasklara på Apostlagärningarnas tid. I den judiska traditionen värderas barnen högt, vilket inte minst framgår under det judiska påskfirandet kring sederbordet där hela familjen inklusive barnen är djupt involverade i firandet och påminnelsen om befrielsen från Egypten.⁵² Inget tyder på att barn hade anslutit sig till Jesus och lärjungarna under påskmåltiden i det övre rummet, men i 1 Kor 11:17–34 ingår Herrens måltid i en församlingsmåltid, vilket mycket väl kunde ha inkluderat hela familjer. Vad som med andra ord behövs beträffande medlemskap är en bibelteologi som är sant inkluderande, inte exkluderande, så att även de minsta växer upp med en känsla av genuin tillhörighet.

Hur det skall gå till idag rent praktiskt med barnens tillhörighet i församlingen måste lösas på bibelteologisk grund så långt som möjligt. Barnvälsignelsen får inte bli en gullig tillställning som underhåller de vuxna församlingsmedlemmarna, utan måste tagas på stort allvar då föräldrar överlämnar sitt barn i Jesu omsorgsfulla händer. Det som sker i barnvälsignelsen är något som föräldrarna vill, att barnet skall tillhöra Jesus och därmed församlingen. När sedan barnet växer upp med en tro och med föräldrarna som föredöme, är det församlingen som är barnets andra hem. Det finns alltså goda bibelteologiska skäl för en syn på medlemskap som förbigår föreningstänkandet och inkluderar även barnen i Kristi gemenskap.

Men var det ändå möjligt för ofrälsta personer att komma med i en lokal församling? Både Jesus, Paulus, Petrus och Judas hänvisar till sådana människor.⁵³ Tydligent förekom prövningar av personerstro och uteslutningar skedde i syfte att före detta medlemmar skulle förstå vad de uteslöts från och försonas med Gud.⁵⁴ En parallell är igen qumrankommuniteten, som genomförde årliga granskningar av medlemmar för att se om de levde enligt reglerna. Uteslutning av vissa var en metod man tog till för att komma tillrätta med problem i gemenskapen.⁵⁵ Gud ensam vet vem som egentligen

51 Mark 10:14.

52 Karl-Johan Illman, *Judendomen i ljuset av dess högtider* (Religionsvetenskapliga skrifter nr 24; 2 utg. Åbo, Finland: Åbo Akademi, 1994), 79–100.

53 Jud 4; 2 Pet 2:1; Apg 20:29; Matt 7:15; jfr 2 Kor 13:5.

54 1 Kor 5.

55 1QS 2.25–3.12. Se även VanderKam och Flint, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls*, 217–18; Fitzmyer, *Dödabavsrullarna*, 50.

tillhör hans församling, men kännedom om falsk bekännelse fordrar ändå att församlingen tar nödvändiga steg för att göra behovet av pånyttfödelse kristallklar.⁵⁶

Dopet

Vattendop som kvalificerande för medlemskap i församlingen är en mycket omdiskuterad fråga. Kan en rit göra en person till genuin medlem i Kristi församling, som i Nya testamentet beskrivs som en levande organisk kropp? Det är emellertid tydligt att den tidiga nytestamentliga församlingen praktiserade troendedopet som en väg in i gemenskapen. Det är befallt i Skriften, och i Apostlagärningarna utövades det. Även Paulus lät döpa sig i Damaskus efter sin omvändelse på vägen dit några dagar tidigare.⁵⁷

Denna mängd textbevis får F. F. Bruce att drar slutsatsen: "idén om en odöpt troende tycks inte förekomma i Nya testamentet."⁵⁸ Vittnesbördet verkar tillräckligt enhetligt: alla som omvände sig och trodde på Kristus som Frälsare och Herre lät döpa sig. Men är troendedopet ensam en primär kvalifikation till medlemskap på samma sätt som pånyttfödelsen, eller enbart i kombination med tron? I Apg 5:14 läser vi att "män och kvinnor i stort antal kom till tro på Herren". Men inget nämns om troendedopet i 5:14. Faktum är att dopet inte nämns i Apostlagärningarna mellan 2:42 och 8:11, trots att det händer en hel del under tiden. Speglar det en uppfattning att det enbart finns ett kriterium som ensam kan fungera som kvalificerade för medlemskap i Guds församling, eller är troendedop helt enkelt underförstått i texterna?

Med tanke på textbevisen går det inte att förminska troendedopets betydelse för livet i församlingen, men dopets roll i förhållande till medlemskap behöver specificeras. Pånyttfödelsen är att bli vigd åt Herren, troendedopet är ett *tecken* på att en sådan genuin överlåtelse har skett. Överfört i termer av kvalifikationer för medlemskap i Guds församling, verkar troendedopet i Nya testamentet fungera som en slags invigningsritual till en sådan relationsgemenskap. En jämförelse med Gamla testamentets teologi om omskärelsen ger oss en djupare förståelse av en sådan rit.

⁵⁶ Saucy, *The Church in God's Program*, 105.

⁵⁷ Matt 28:19–20; Mark 16:16; Apg 2:41, 8:12, 38; 10:48; 9:18.

⁵⁸ Originaltexten lyder: "[...] the idea of an unbaptized believer does not seem to be entertained in the New Testament." F. F. Bruce, *The Book of the Acts* (NICNT; Reviderad utg. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988), s 70.

Omskärelse i Gamla testamentet

Omskärelsen är en judisk ceremoni från Gamla testamentet, som utförs på pojkar på åttonde dagen efter födseln. Det finns punkter i anslutning till denna rit som skiljer den från troendedopet, inte minst med tanke på när omskärelsen sker och att det är enbart pojkar som omskärs. Omskärelsen omnäms också i enstaka gammaltestamentliga texter som är mycket svåra att tolka och förstå.⁵⁹ Men vad som legitimerar en jämförelse mellan vuxendopet och omskärelsen är att båda fungerar som förbundstecken, den ena under det äldre förbundet och det senare under det nya förbundet. I Kol 2:11–13 sammankopplar Paulus troendedopet med ”omskärelsen genom Kristus,” som ett tecken eller bekräftelse på hjärtats pånyttfödelse.⁶⁰ Under nya förbundet praktiseras inte fysisk omskärelse på grund av Kristi verk, men kopplingen i Kol 2 visar däremot att troendedopet kan betraktas som nya förbundets tecken, att en person har formellt blivit upptagen som medlem i ett speciellt folk och i dess gemenskap.

Intressant nog har omskärelsen i Gamla testamentet, förutom som fysiskt tecken på ett folks förbundsrelation med Gud, följande innebörder: tecken på omvändelse (5 Mos 10:16; Jer 4:4), tecken på pånyttfödelse (5 Mos 30:6) och tecken på renhet (Jes 52:1; Hes 44:7). Omständigheterna kring Abrahams omskärelse i 1 Mos 17:10–11 kan betraktas som en summering av dessa betydelser: Abrahams omskärelse var en bekräftelse på rättfärdiggörelse genom tron. Eftersom Paulus i Rom 4:11 refererar till Abraham som en förebild på just rättfärdiggörelse genom tron, ger det oss ytterligare skäl till att betrakta troendedopet i Nya testamentet som ett tecken eller bekräftelse på en omvändelse och tillhörighet — att en person är pånyttfödd och har förenats med Kristus och därmed församlingen. Värt att notera redan här, är att efter Rom 4 leder Paulus oss vidare in i Rom 5 om trons roll för frälsningen och sedan till Rom 6 som handlar om dopet, vilket illustrerar vuxendopets funktion i förhållande till tron.

’Omskärelse’ är associerat med tre gudomliga förbund i Gamla testamentet: det abrahamitiska, det mosaiska och det nya förbundet

59 Ett exempel på en svårtolkad text, där omskärelse omnämns, är 2 Mos 4:24–26. Sådana enstaka texter kan emellertid inte användas för att formulera en bibelteologi om omskärelse i Gamla testamentet. Även i Nya testamentet finns korta, svårtolkade texter som bara förekommer en gång, och har legat till grund för villoläror (e.g. 1 Kor 15:29, som handlar om dopet).

60 Jfr med Paulus ord i Rom 2:29, som lyder: “Jude är man i sitt inre, och omskuren är den som är det i sitt hjärta, i ande och inte efter bokstaven. Han får sitt beröm av Gud, inte av människor.”

(”omskärelse av hjärtat” är framför allt kopplat till det nya förbundet, se Jer 31:31–34, Rom 2). I ljuset av kontinuiteten mellan dessa förbund,⁶¹ kan därför troendedopet som tecken relateras till förbundssteologin. Det hävdas inte här att detta är allt vad troendedopet i Nya testamentet är, men utifrån perspektivet tillhörighet underlättar ett sådant konstaterande vår förståelse av troendedopet som en bekräftelse eller tecken. Liksom den fysiska omskärelsen betraktades som en förbundsrit,⁶² är troendedopet en förbundsrit och ett förbundstecken på att nu finns det en relation och överenskommelse med Gud att vandra i gemenskap med Honom.⁶³

Troendedopet som förbundstecken hör alltså ihop med tron, men som rit är den värdelös om inte hjärtat först har blivit omskuret, det vill säga pånyttfött. På samma grund är omskärelse kraftigt kritiserad av Paulus, vilket gör omvändelsen till det primära kriteriet för medlemskap i Guds församling. Eftersom troendedopet i Nya testamentet har efterträtt omskärelsen som förbundstecken, ger det alltså fingervisningar om hur vi skall se på dopets roll i förhållande till medlemskap i församlingen. Troendedopets relation till pånyttfödelsen kan bäst beskrivas som en process, där tro och dop tillhör varandra i bemärkelsen att dopet fungerar som det är tänkt enbart i relation till tron. Men de två behöver inte ske samtidigt eller att de alltid direkt följer på varandra för att en person skall kvalificera sig för medlemskap.

I analogi med Gamla testamentets teologi om omskärelse skulle troendedopet kunna betraktas som ett förbundstecken på att en person har blivit upptagen i den kristna gemenskapen. Analogin med Abrahams liv antyder att en sådan ritual kan ske någon gång efter det att en person har blivit rättfärdiggjord genom tron. De abrahamitiska och mosaiska antyder också att när det sker, är det ett tecken eller bekräftelse på att ha blivit inympad i ett universellt sammanhang.⁶⁴

Medlemskap och dopet i Nya testamentet

Gamla testamentets framställning av omskärelse bevisar inte troendedopets roll under det nya förbundet, men det förtydligar bilden som framträder i Nya testamentet om vi tar med de första kristnas förhållande till de

61 Jer 31:31–34; 32:39–41.

62 1 Mos 17:10–14; Apg 7:8.

63 Se Svenska folkbibeln 1 Mos 17:1.

64 Se Rom 9–11; Ef 2:11–22.

gammatestamentliga texterna.⁶⁵ På vilket vis framstår då praktiserandet av troendedop i den tidiga församlingen som en förbundsrit i relation till tillhörighet i församlingen? Domet verkar betraktas som både en mänsklig och gudomlig handling i Nya testamentet — något som enligt 1 Pet 3:21 räddar människan när hon vänder sig till Gud.⁶⁶ I sammanhanget till 1 Pet 3:21 återger aposteln Petrus hur arken och vattnet (i den ordningen) i Noas dagar räddade åtta personer från undergång. Petrus sätt att referera till arken gör den till en förebild på Kristus, som räddar från domen;⁶⁷ vattnet i form av syndafloden får också en räddande funktion av Petrus, vilket beror på att Guds dom renar/dömer synd. På det viset räddade Gud mänskligheten i Mos 6–8 både med arken och vattnet. Petrus ger alltså inte domet en frälsande funktion i sig själv, den är en del av processen att bli räddad, men i förhållande till tron är det en överlåtelsehandling som symboliskt förenar omvända människor med Kristus och Guds församling.

Aposteln Petrus avslutar 1 Pet 3:21 med orden: "[...] utan att man med gott uppsåt vänder sig till Gud. Och ni räddas genom att Jesus Kristus har uppstått, [...]" Detta är ett genomgående mönster i Nya testamentet. När troendedopet kopplas till syndernas förlåtelse och medlemskap i församlingen,⁶⁸ står inte domet för sig själv utan kombineras med tron. Däremot knyts tron (och pånyttfödelsen) ensam till frälsningen och medlemskap i flera textsammanhang.⁶⁹ Detta säger något om troendedopets roll i relation till medlemskap i Guds församling. Ensam kvalificerar den inte till något, men i kombination med tron är den frälsande i ett vidare perspektiv. Däremot framstår trons roll som unik, då den ensam är den primära kvalifikationen för medlemskap.

Kontentan av vad som hittills sagts är att omvändelse och troendedop på ett vis är oskiljbara storheter och medlemsgrundande för gemenskap i Guds församling. I denna enhet är domet en invigning i form av en förbundsrit, som bekräftar ett nytt liv präglad av relationerna med Kristus och trossyskon i församlingen. Kan då troendedopets och pånyttfödelsen beskrivas som en process även i Nya testamentet? De gånger tro och dop nämns tillsammans

65 Se 2 Tim 3:16, där "varje bok i skriften" syftar på Gamla testamentet.

66 G. R. Beasley-Murray, "Baptism, Wash," *NIDNTT* 1: A–F, 148.

67 Det hebreiska ordet för "jordbeck" i 1 Mos 6:14, som skulle hålla båten tät så att den inte sjönk, tycks vara mycket nära relaterat till det hebreiska ordet för *försoning*, på grund av dess gemensamma betydelse "att täcka".

68 Apg 2:38–41; 22:16; Rom 5–6; 1 Kor 12:13; Gal 3:26–27ff.

69 Apg 2:47; 4:32; 5:14; 15:9; 1 Joh 1:9; Ef 1:1.

tycks ingen process finnas emellan dem. Tro och dop sker samtidigt eller att omvändelsen kort därefter följs av dopet. Men i Nya testamentet är det ganska vanligt med summariska beskrivningar av sanningar. Exempelvis döper apostlarna endast i Jesu namn i Apostlagärningarna,⁷⁰ medan Jesu befallning i Matt 28:19 lyder: "Gå därför ut och gör alla folk till lärjungar: döpa dem i Faderns och Sonens och den heliga Andens namn [...]." Istället för att se detta som en motsättning, är det möjligt att Lukas av praktiska skäl summerar Matt 28:19 varje gång han i Apostlagärningarna berättar hur människor låter döpa sig in i Kristus. Således, när exempelvis Paulus och Petrus i sina brev förklarar tron och dopets innebörd är de summariska eftersom processen mellan tro och dop kan se så olika ut från person till person.

Berättelsen om Paulus omvändelse och hans eget vittnesbörd vittnar om den process som faktiskt kan uppstå mellan tro och dop, även om de två teologiskt hör ihop. I Apg 9:18 låter Paulus, som ännu kallades för Saul, döpa sig efter att ha mött Jesus på vägen till Damaskus tre dagar tidigare. När skedde omvändelsen? På vägen till Damaskus eller när han lät döpa sig? Enligt hans eget vittnesbörd i Apg 22 verkar det ha skett när han frågar den uppenbarade Jesus: "Vad skall jag göra, herre?" (v 10). Ananias sista uppmaning i vers 16 blir då en uppmaning till efterföljelse så att Paulus frälsningsupplevelse blir bekräftad genom dopet. Att Paulus faktiskt såg den uppståndne och upphöjde på vägen till Damaskus betonas mer uttryckligt i hans brev än i Apostlagärningarna. För Paulus var visionen av Jesus det absolut centrala i hans omvändelseerfarenhet.⁷¹ När sedan tiden var inne lät Paulus döpa sig, som ett utvändigt synligt tecken på den inre, andliga reningen från synd.⁷²

Frågan om spädbarnsdop och medlemskap finns dock kvar att ta ställning till, även om syftet med detta kapitel inte är att diskutera själva praxisen som sådan. Redan på 200-talet e Kr fanns det en uppfattning bland tidiga kyrkofäder att de första apostlarna uppmanade till dop av så väl spädbarn som personer tillräckligt gamla för att ta egna beslut.⁷³ Redan under första

70 Apg 2:38; 8:16; 10:48; 19:5.

71 Gal 1:12, 16; 1 Cor 9:1; 15:8.

72 F. F. Bruce, *The Book of the Acts*, 417–418.

73 Den tidigaste hänvisningen till vad som kan vara spädbarnsdop finner vi i Hippolytos (ca 170–ca 236 e Kr) dopformulär, som utgår från katekesundervisning till vuxna. Där står det att först skall barn döpas, som inte kan svara för sig själva: "The children shall be baptised first. All of the children who can answer for themselves, let them answer. If there are any

århundradet e Kr kan alltså olika doppraxis ha börjat utvecklats, men i Nya testamentet finns inga tydliga hänvisningar till spädbarnsdop. De texter som bland annat lyfts fram som stöd för att apostlarna praktiserade eller uppmanade till spädbarnsdop är Apg 2:39; 10:44–48; 11:14; 16:15, 33; 1 Kor 1:16. I de texter där termen *oikos* (hus, hushåll, familj) förekommer är argumenten att hela hushåll, inklusive slavar och barn, lät döpa sig och på det viset blev medlemmar i församlingen. Det går emellertid att läsa texterna om hushållsdop utan att det måste inkludera spädbarn. Trons och predikans koppling till troendedopet framträder då även i dessa texter.

Slutsatsen blir att i den nytestamentliga församlingen är det primärt en frälsande tro på Jesus Kristus som krävs för att man andligt skall inympas i Kristi kropp. Dettasker genom att bli född på nytt genom tron. Troendedopet tillhör pånyttfödelsen, men får ändå inte förväxlas med den. Troendedopet är ett förbundstecken, en synlig bekrännelse att hjärtat är omskuret, det vill säga en identifiering med Kristus som bekräftar en medveten tro på Honom. Predikan och tro kommer före dopet i Nya testamentet, och dopet som det praktiseras i Nya testamentet blir en bekräftelse på att Guds lag nu finns i de människors hjärtan⁷⁴ som i tro har tagit emot Kristus och därmed kvalificerar sig för medlemskap i Kristi församling.

Men vi har också konstaterat att det bör finnas en flexibilitet i synen på förhållandet mellan troendedop och medlemskap. Vägen från omvändelse till dop kan beskrivas som en process — idealet är att pånyttfödelsen omedelbart följs av dopet,⁷⁵ men det kan också, eller till och med måste, dröja. Eftersom gemenskap och medlemskap är oskiljbara i biblisk bemärkelse har ett odöpt barn med en tro, på grund av en sådan flexibilitet, lika mycket tillgång till Kristus och gemenskapen i församlingen, som en döpt person. En diskussionsfråga är då hur barnen blir synliga i församlingens matrikel, men en ännu viktigare angelägenhet är att barnen genom undervisning och sina föräldrars föredömen kommer till insikt om dopets betydelse när tiden är inne.

children who cannot answer for themselves, let their parents answer for them, or someone else from their family. After this, the men will be baptised. Finally, the women” (*The Apostolic Tradition* 21:4–5). Texten är emellertid livligt diskuterad och ifrågasatt av forskare, då det är tveksamt om Hippolytos skrev *Apostolic Tradition*. Det troliga är att Tertullianus (ca 160–220) bör tillskrivas den första klara referensen till barndop.

74 Jer 31:31–34, Heb 8:7–13.

75 Se Apg 8:36–38.

Medlemsförflyttning

Under den första dynamiska perioden i kyrkans historia pågick en konstant tillströmning av nya medlemmar till kristusgemenskapen. Men troende som flyttade tog med sig sitt medlemskap till den nya platsen och den lokala församlingen där. Nya testamentet uppenbarar flera metoder hur medlemsförflyttning gick till, som utnyttjas när troende välkomnades av en ny församling.

En metod var rekommendationsbrev från församlingen den troende kom ifrån, eller från en känd ledare;⁷⁶ eller personlig introduktion genom en församlingsmedlem (Apg 9:27). Skriften indikerar inte att alla flyttningar följde dessa mönster, och det är möjligt att många antogs som medlemmar på sin bekännelse och frälsningsupplevelse.⁷⁷

Med tanke på den universella församlingen, innebar emellertid inte en medlemsförflyttning att den troende flyttade till en ny hemförsamling. Den lokala församlingen, var den än fanns, var den universella församlingen på den plats den troende hamnade. Där den pånyttfödde kristusefterföljaren levde sitt liv med andra troende, där var också Guds universella församling.

Avslutning

Bibelteologin om medlemskap, som den framträder i Paulus brev och praktiskt i Apostlagärningarna, visar att det handlar mer än om bara sammankomster och organisation. Det handlar också om att alla pånyttfödda och döpta människor genom Jesus Kristus har blivit kallade av Gud till en funktion i den universella ekklesia. Ett sådant medlemskap är också synonymt med koinonia, det vill säga gemenskap med Gud och med trossyskon i Kristus, vilket till sin natur gör Guds församling mer inkluderande än exkluderande. De texter som har studerats i detta arbete vittnar om en levande gemenskap präglad av öppenhet, omtanke och helighet i medlemskap med Gud och med varandra.

Begreppet församling fick i Nya testamentet en självständig och ekklesiastisk betydelse, som inte längre bara syftade på en mötesplats eller folksamling. I Nya testamentet är de troende församlingen även när de inte är fysiskt tillsammans. Denna aspekt är oerhört viktig att begrunda för att förstå vad Kristi kropp representerar som en bild på den universella församlingen. Vad Paulus talar om är en organisk kropp som definierar

76 Apg 18:27; Rom 16:1; Kol 4:10; 2 Kor 3:1–2.

77 Saucy, *The Church in God's Program*, 105.

vad som är medlemskap i ekklesia. På samma sätt som varje cell och lem är en del av en fysisk kropp, är varje medlem och lokal gemenskap Kristi universella församling på den plats hon och den verkar på.

Det har också konstaterats utifrån de texter som har studerats att den primära kvalifikationen för medlemskap i Kristi kropp är pånyttfödelsen. Man kan enbart födas andligt in i det som beskrivs som en organisk gemenskap. Det sker när en person tar emot evangeliets budskap, tror och blir en efterföljare av Jesus Kristus. De som är förenade med Kristus i tron är alltså en del av gemenskapen och därmed medlemmar i församlingen. Troendedopet hör teologiskt ihop med tron, men är en förbundsrit som fungerar som ett förbundstecken på att personen bekänner sig till Kristus, är dennes efterföljare och nu tillhör det folk som är Kristi kropp. Steget från tro till dopet kan beskrivas som en process, där det förstnämnda alltid är den primära kvalifikationen för medlemskap.

Denna bibelteologi innebär konsekvensmässigt att pånyttfödda personer, även om de ännu av någon anledning inte låtit döpa sig, ändå tillhör Kristi kropp och därmed gemenskapen i församlingen. Detta handlar om människor som inte har kommit till insikt om dopets betydelse, vilket exempelvis påverkar hur vi betraktar barnens plats i församlingen. I en bibelteologi om medlemskap går det inte heller att bortse från att Gud kan handla med gudomlig frihet utanför en kyrkas eller samfunds fastslagna dogmer. Det innebär slutligen att ingen gren inom kristendomen, samfund eller lokal församling ensam kan hävda att de är Kristi kropp mer än någon annan. Sådant är kan endast Gud avgöra.

Referenser

Arichea, Daniel C. & Howard Hatton, 1995, *A Handbook on Paul's Letters to Timothy and to Titus*. UBS handbook series: Helps for translators. New York: United Bible Societies.

Brand, Paul W. & Philip Yancey, 1980, *Fearfully and Wonderfully Made: A Surgeon Looks at the Human and Spiritual Body*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House.

Brown, Colin, red., 1986, *New International Dictionary of New Testament Theology*. Carlisle, Cumbrie, UK: Paternoster Press.

Bruce, F. F., 1988, *The Book of the Acts*. NICNT. Redigerad av Gordon D. Fee. Redigerad utg. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

- Fee, Gordon D., 1987, *The First Epistle to the Corinthians*. NICNT. Redigerad av Gordon D. Fee. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Company.
- 1991, *Gospel and Spirit: Issues in New Testament Hermeneutics*. Peabody, USA: Hendrickson Publishers.
- Fitzmyer, Joseph A., 1994, *Dödahavsrollarna: 101 frågor och svar*. Översatt av Birgitta Hörnlund. Stockholm: Verbum Förlag.
- Illman, Karl-Johan, 1994, *Judendomen i ljuset av dess högtider*. Religionsvetenskapliga skrifter nr 24. 2 utg. Åbo, Finland: Åbo Akademi.
- Josephus, Flavius, 1987, "The Antiquities of the Jews" i *The Works of Josephus*. Peabody: Hendrickson Publishers.
- 1987, "The Wars of the Jews." i *The Works of Josephus*. Peabody: Hendrickson Publishers.
- Philo, 1993, "Every Good Man is Free" i *The Works of Philo: Complete and Unabridged*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers.
- Saucy, Robert L., 1972, *The Church in God's Program*. Chicago: Moody press.
- VanderKam, James C. & Peter W. Flint, 2002, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls: Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Wasserman, Tommy, 2010, *Med blicken fäst på Jesus: Hebreerbrevet*. Örebro: Libris förlag.

Kapitel 3. Nils-Eije Stävare: Att höra Kristi församling till — medlemskap ur ett kyrkohistoriskt perspektiv

Då det talats om den nytestamentliga församlingen, vilket frikyrkofolket i vårt land ofta och gärna gjort, inte minst pingstvännerna, har grundtanken varit att det i Nya testamentet finns ett normerande ideal, en ”mönsterbild”, för hur kristna församlingar skall byggas att upptäcka och förhålla sig till. Kyrkans historia, dess utveckling och förändring, kan och bör därför förstås och bedömas utifrån detta ideal.

Vad det inte alltid tänkts på är att de nytestamentliga texterna samtidigt är faktisk kyrkohistoria. Det är texter inte enbart avsedda att fungera som riktninggivare för framtida församlingsbyggande, utan de utgör också tidiga läges- och situationsrapporter ur existerande församlingars liv i tidigkristen tid. Apostlagärningarna, exempelvis, skrevs efter cirka 30-års kamp för den kristna församlingen.⁷⁸

Sambandet mellan församlingssyn och medlemskapssyn har under historiens gång alltid varit närmast ”siamesiskt”. Medlemskapets innebörd och villkor har varit bestämt av — och samvarierat med — församlingarnas/kyrkornas självförståelse och identitet. Det omvända förhållandet har också gällt. Alltså, har det å ena sidan sagts, medlemmen bör vara det församlingen är: församlingen är helig och ren — därför måste dess medlemmar vara heliga och rena. Men, har det å andra sidan sagts, församlingen kan endast vara vad dess medlemmar är: medlemmarna är bristfälliga och ofullkomliga — därför kan församlingen aldrig vara utan brister och fel.

⁷⁸ Enligt forskare skrevs Apostlagärningarna förmodligen kring år 63 e. Kr. Paulus martyrdöd (troligen någon gång under åren 64–66 e Kr) och kejsar Neros förföljelser nämns inte, och inte heller det judiska upproret mot romarna åren 67–70 e Kr, vilket borde ha skett om en senare datering vore rimlig.

Den kyrkohistoriska urmodellen

Då Jesus kallade sina lärjungar visade han på något grundläggande rörande medlemskapet i ecclesian (= församlingen) han skulle bygga på jorden (se Matt 16:18, 18:17). Enligt evangelierna gick han runt och riktade den personliga kallelsen ”följ mig” till var och en av dem, se exempelvis Matt 9:9; Mark 2:14. Lärjungagruppen, ”de tolv”, exemplifierade på ett föregripande sätt principen för medlemskap i den framtida församlingen. De hade personligt bejakat kallelsen till efterföljelse, ett bejakande grundat på personlig tro och tillit till Jesus. De hade inte valt varandra eller beviljat varandra inträde i gemenskapen, och de utgjorde inte en gemenskap på grund av likartade intressen. Deras gemenskap sammanhölls av dess centrum, Jesus själv, inte av en lära, en samling dogmer eller av ritualer. Gemenskapen sammanhölls definitivt inte av en gräns mot omvärlden. Det var en öppen persongemenskap, inte sällan var de 72 eller fler, både kvinnor och män.

Då Jesus togs ifrån lärjungarna, genom att han tillfångatogs, dömdes och korsfästes, då splittrades följdriktigt gemenskapen. Utan ett levande centrum fanns ingen tillhörighet eller gemenskap längre. Uppståndelsen och mötet med den uppståndne Kristus betydde naturligtvis även gemenskapens återuppståndelse.

Då Johannes skrev sitt evangelium ville han påminna de då minst 50-åriga församlingarna⁷⁹ om urmodellen. Han gjorde det främst genom att återge Jesu avskedstal (kapitel 14–17). Genom den helige Ande skulle — den till himmelen avreste — Jesus vara närvarande, ja, bo i varje enskild kristen människa. Han skulle även fortsättningsvis utgöra det enda levande centrum församlingen hade att tillgå.

Vår första skrivna kyrkohistoria, som Apostlagärningarna brukar kallas, har samma fokus. Pingstdagens andeutjutelse följdes upp av en predikan som centrerade på Jesus och mynnade ut i uppmaningen till omvändelse, dop i Jesu Kristi namn och löftet om Anden som personlig gåva (Apg 2:38).

Församlingen växte, medlemskapet öppnades för inemot 3000 personer, men allt handlade om att genom Ordet, dopet och Anden få Kristus själv förmedlad till sig som livets och gemenskapens centrum (Apg 2:41). Kristusdelaktigheten gav församlingsdelaktigheten. Identifikationen mellan Kristus och församlingen uttrycks på ett starkt sätt i berättelsen om Saul på

79 Dateringen av Johannes evangelium varierar. De flesta forskare daterar det till första århundradets slut, medan en och annan hävdar en datering före år 70 e Kr.

Damaskusvägen. Saul förföljde den kristna församlingen, men Jesus ställde genom det ”bländande ljuskenet” frågan: ”Saul, Saul, varför förföljer du mig?” (Apg 9:4–5). Förföljelse av den kristna församlingens medlemmar var alltså Kristusförföljelse, enligt Kristus själv. Det säger en hel del om vad medlemskapet handlade om.

Samme Saul, som blivit en Paulus, förstod — efter Kristusmötet — lärjungaskapets och/eller tillhörighetens mysterium bättre än förmodligen någon annan samtida gjorde, eller, för den skull, någon annan efter honom gjort. Utifrån sin teologiska grundsyn på dopet som ett dop in i livsgemenskap med Kristus, ett frälsande dop, (se exempelvis Rom 6:3–11; Gal 3:27) gjorde han det. Medlemskap handlade, enligt Paulus, om att bli delaktig av Kristi egen död och uppståndelse, om att dö och uppstå med honom, om ett iklädande av Kristus själv. Nu var det inte bara närhet till och styrning från ett kraftens centrum det talades om, utan det handlade om att leva som en ”Kristus” bland människorna — i försakelse, lidande och död. Ett ytterst förpliktigande medlemskap, där allt handlade om att Kristus skulle få leva sitt liv genom den kristne.

Till syvende og sidst: den ende som kunde leva ett kristet liv, enligt Paulus, var Kristus själv. Den avgörande frågan från Paulus blev därför: i vilken grad eller utsträckning tillåts Kristus leva sitt liv genom medlemmarna i de församlingar till vilka han skrev? För egen del deklarerade han: ”Jag har blivit korsfäst med Kristus, men jag lever, fast inte längre jag själv, det är Kristus som lever i mig” (Gal 2:19b–20) ”*Unio mystica*” — den mystiska föreningen mellan Kristus och den troende, helt enkelt. Paulus fråga äger sitt eko genom seklerna! Medlemskap handlade på apostelns tid om beredskap och villighet till ett annat sätt att leva och förstå världen, ett riskabelt livsprojekt i gemenskap med andra människor.

Den reformerte teologiprofessorn Emil Brunner uttryckte utifrån Paulustexter sin förståelse av vad församlingen är, som gemenskap med Kristus och samtidigt som mänsklig gemenskap, på följande sätt:

Kristusförsamlingen är ingenting annat än en gemenskap av personer. Den är Kristusgemenskapen (1 Kor 1:9) eller ”den helige Andes gemenskap” (2 Kor 13:13; Fil 2:1), varvid gemenskap, *koinonia*, betyder två saker på en gång, gemensam delaktighet och samvaro, broderskap. De troende är förbundna med varandra genom sin delaktighet i Kristus och i den helige Ande, men det som de gemensamt besitter, är sannerligen

icke ett något, ett det, utan en person, Kristus och hans helige Ande.⁸⁰

Liminalitet som livsprojekt

Ännu på 1950-talet beskrevs ofta innebörden av att vara kristen, och medlem av en församling inom den svenska Pingströrelsen, med uttrycket ”att vara i världen, men inte av världen”. Detta var alldeles naturligt i en församlingsrörelse med ambitionen att återuppliva och gestalta sant nytestamentlig kristendom. Bland annat har normativt förstådda citat ur den förbön för sina lärjungar som Jesus avslutade sitt avskedstal med, enligt Johannes evangelium, kunnat återopas:

Jag har uppenbarat ditt namn för de människor som du tog från världen och gav åt mig (Joh 17:6).

Jag ber inte att du skall ta dem ut ur världen utan att du skall bevara dem för det onda. De tillhör inte världen, liksom inte heller jag tillhör världen (Joh 17:15–16).

Den tidiga Kristustroende församlingen definierade sig som en annorlunda gemenskap, en gemenskap utanför samhällets konventioner, identiteter och socialt identifierade roller. ”Nu är ingen längre jude eller grek, slav eller fri, man eller kvinna”(Gal 3:28). Forskare talar om de tidigkristnas förståelse av sin tillvaro som en *liminal* situation. Med *liminalitet* avses ”ett gränstillstånd utanför det som uppfattas som det normala”, skriver Einar Thomassen, norsk religionshistoriker, och fortsätter:

Den kristna församlingen, så som den beskrivs av Paulus, karakteriseras av antropologen Victor Turner som en *commúnitas* (gemenskapsgrupp). Det betyder en social grupp som befinner sig i kollektiv liminalitet. Den definierar sig ut ur samhället; konventionella roller och strukturer är upphävda och ersatta (i vilket fall ideellt) av en ”antistruktur”: alla är lika, är ”bröder och systrar” och liknande. Medan Jesusrörelsen [den kristna församlingen i Jerusalem] stod i ett sådant förhållande till det judiska samhället i Palestina försätter sig de paulinska församlingarna i en motsvarande relation till det hellenistiska samhället.

Men parallellt med denna sociala liminalitet upplever den paulinska församlingen att den befinner sig i en *tidsliminalitet* som definieras av församlingens eskatologiska ideologi. Den nya människan är redan

80 Emil Brunner, *Den missförstådda kyrkan och kyrkans missförstånd*, 1952, s 15.

kommen och kan verkliggöras, men ändå återstår det en slutlig fullbordan; gruppens medlemmar har del i uppståndelsekroppen här och nu, men ändå är härligheten något de skall få uppleva först senare, när Kristus kommer tillbaka på uppståndelsens dag och världen tar slut.⁸¹

Ett annat sätt att beskriva denna de tidiga kristnas inställning är att tala om *pilgrimsprincipen* eller *gäst och främlingskapet*. Den kristne var gäst och främling här i världen, men inte i den himmelska världen (jfr Ef 2:19; 1 Petr 2:11). Till- och hemmahörigheten i en församling kompenenserade för hemlösheten i samhället och världen, men samtidigt förkunnades och tydliggjordes den ”sanna” hemmahörigheten i den himmelska världen. Kristet liv skulle levas — och levdes — på gränsen eller tröskeln mellan tid och evighet, mellan det jordiskt rumsliga och den himmelska oändligheten. Den starka eskatologiska fokuseringen, den ”feberheta” väntan på Jesu snara återkomst, var ett omiskännligt tecken på hemlängtan. Pilgrimen hade mål i sikte, visste vart han/hon var på väg.

En avgörande förändring över tid

Kristendomens första tid, fram till ungefär år 100 e Kr, brukar ibland karakteriseras som ”vandringsskarismatikens” period.⁸² Den innebar att kringresande apostlar och profeter hade ett stort ansvar för det andliga livet i församlingarna. De kom på kortare besök och höll gudstjänster. Av *Didaché*, ”De tolv apostlarnas lära”, från cirka år 100, framgår att systemet hade sina brister. Istället rekommenderas församlingarna att insätta åt sig ”biskopar och diakoner som är värdiga Herren”. Ett lokalt och fast bosatt prästerskap växte fram. Läsaren av Nya testamentet vet att det redan där talas om *episkopos* (= församlingsföreståndare, tillsyningsman), *presbyteros* (= äldste) och *diakonos* (= diakon). Oftast används orden i plural, vilket talar för att varje gemenskap hade ett kollektivt ledarskap.

Under 100-talets gång stramades ledarskapet upp alltmer och allt eftersom. Det tidigare förhållandet, där det funnits auktoriteter i trosfrågor men inget sakralt prästerskap, övergavs och vid seklets mitt började tendenser till det så kallade *monarkiska episkopatet* (= enmansepiskopat) att kunna skönjas inom församlingarna. Innebörden var att en person i ledningen höjdes över de andra och vann erkännande för sin särställning. Ganska snart sedan

81 Latinets *limen* betyder gräns, tröskel, det som befinner sig mellan ”innanför” och ”utanför”. Se Einar Thomassen, *Kristendomen. En historisk introduktion*, 2007, s 55.

82 Se t ex Thomassen 2007, s 48.

församlingarna fått en central ledare, började dessa biskopar att samlas till synoder. Vid 100-talets slut hölls synoder regelbundet.

En rad andra förändringar utgjorde steg på vägen från *ecclesia* till kyrka/institution. Förändringar med stor bärighet på hur synen på medlemskapet skedde. I sin bok *Den missförstådda kyrkan och kyrkans missförstånd* skrev Emil Brunner, att en punkt kan ses som ansatspunkten för förändringen:

Denna punkt, det är i sanning kusligt, ligger helt nära den nytestamentliga *ecclesians* centrum, och den förändring som skett består i en obetydlig förskjutning: det som låg *nära* centrum blev *centrum*; så var fallet med den heliga måltiden, den s. k. evkaristien. Från att vara en församlingens handling, som den enligt Herrens ord ständigt upprepade, blev den heliga måltiden frälsningsgåvan själv, det som konstituerar församlingen. Under det att Herren givit lärjungarna måltiden för att därmed understryka det Ord och den Ande, genom vilka han själv är närvarande, blev den nu till hans egentliga självnärvarogörande. Härigenom trängdes Ordet bort från sin centrala ställning och måltiden själv fick mer och mer karaktären av något heligt.⁸³

Utvecklingen innebar en förskjutning från enhet genom Anden (pneumatisk enhet) till sakramental enhet, garanterad genom biskopen som den sammanhållande personen.⁸⁴

Frågan om medlemskap påverkades: Dels så att matriklar började införas. Justinius Martyren (ca 100–165) uppgav, i sin på 150-talet i Rom publicerade *Första apologi*, att ”vi håller reda på medlemmarna namn för namn”. Ledarskapet ville ha kontroll över medlemskapet, vilka som tillhörde. Det fanns därmed något att vara innanför eller stå utanför — en matrikel. Församlingen definierades då mera utifrån den yttre gräns matrikeln markerade. Dels så att villkoren för medlemskap reglerades. I samma skrift berättade han nämligen även om hur människor efter undervisning som katekumener⁸⁵ upptogs i församlingen i Rom:

När många övertygas och tror det vi lär och säger är sant, och när de åtar sig att leva i enlighet med detta, uppmanas de att be och att genom fasta vädja till Gud om att bli befriade från det förgångna, och vi ber

83 Brunner 1952, s 86.

84 Brunner 1952, s 87.

85 Katekumen = den som undervisas i den kristna tron som förberedelse till dopet.

och fastar tillsammans med dem. Sedan förs de av oss till en plats där det finns vatten, och där blir de födda på nytt så som vi själva blev pånyttfödda. Ty i Guds, Faderns och universums Herres namn, och i vår frälsare Jesu Kristi namn och den heliga Andens namn, tar de sedan emot tvagningen med vatten.⁸⁶

Den romerske författaren Hippolytos (död ca 236) gav i den av honom (omkring år 215) redigerade handboken för församlingen, *Den apostoliska traditionen*, mer detaljrika upplysningar om hur katekumenatet och dopet gick till. Kyrkohistorikern Jonathan Hill har sammanfattat Hippolytos framställning såhär:

Det började med att man bedömde kandidatens lämplighet. Om en slav ville bli kristen konsulterades hans eller hennes herre. Man bedömde vidare kandidatens livsföring, yrke och verksamheter.

Somligt ansågs oförenligt med kristen tro, däribland prostitution, trolldom, spådom och teater, och likaså tävlingar (på grund av den kult av gudarna som ingick). Den som ville döpas måste upphöra med allt sådant. Militära befälhavare och domare kunde inte upptas i katekumenatet eftersom det ingick i deras ämbetsutövning att ge order om avrättningar. En soldat kunde upptas i gemenskapen om han förband sig att aldrig döda någon, likaså konstnärer och skulptörer om de upphörde med att tillverka avgudabilder.

Efter att kandidaternas yrke och livsföring prövats undervisades de under tre år i den kristna tron (fast vissa kunde slussas igenom snabbare). Under denna tid fick de också lära sig att leva som kristna. Katekumenerna deltog i morgongudstjänsterna, men fick inte närvara under eukaristin (nattvarden).[...]

Efter en avslutad intensivundervisning upptogs katekumenen genom dopet i den kristna gemenskapen. Årets stora dophögtid var påsknatten (mellan påskafton och påskdagen), men dop kunde vid behov företas också på andra dagar under året.⁸⁷

Vid en jämförelse med Apostlagärningarnas berättelse om den stora dopförrättningen på pingstdagen framstår skillnaden som dramatisk, och förskjutningen av fokus som påtagligt. Det enkla svaret på frågan ”Bröder,

86 Citerat efter Jonathan Hill, *Den kristna kyrkans historia*, 2008, s 47.

87 Hill 2008, s 47.

vad skall vi göra?” som Petrus gav, nämligen ”Omvänd er och låt er alla döpas i Jesu Kristi namn, så att ni får förlåtelse för era synder”(Apg 2:37–38), står i bjärt kontrast till ett dop beviljat efter ett treårigt katekumenat, vilket i sin tur föregåtts av en noggrann personlig prövning. Församlingarnas ledarskap, vid slutet av 100-talet och i början av 200-talet, visade tydligt att det ansåg sig äga rätten att förvalta frälsningens medel: dopet och nattvarden. Pingstdagspredikanten Petrus såg däremot Kristus som det enda av Gud givna frälsningsmedlet. Det medel människan utifrån ett fritt personligt beslut genom omvändelse och dop blev delaktig av och räddad genom.

Kyrka och medlemskap — tänkbara gestaltningar

Under perioden 150–400 e Kr kan fem skilda tankemodeller rörande kyrkans väsen urskiljas.⁸⁸ Utifrån dessa uppstod också verkliga gestaltningar av kyrkan. Modellerna fanns blandade eller mer renodlade i olika regioner inom Romarriket. De var:

1) **Den rätta läran är avgörande för vad kyrkan är.** Andens närvaro i kyrkan garanteras genom att en obruten rad av vigda biskopar förmedlar undervisningen från apostlarna (*apostolisk succession*). Därför är ingen manifestation av Anden — på det sätt Paulus talade om — längre nödvändig. *Tertullianus* (ca 160–220) och *Irenaeus* (115–202) såg på detta sätt biskoparna som garanterna för kyrkans enhet genom läran de förmedlar. I denna modell utarmades naturligtvis medlemskapet på innehåll, och synen på medlemmen som bärare av gudomlig utrustning tonades alldeles ned. Kravet på lekfolket var främst lydnad, respekt för biskopen och möjligen ett viss mått av kunskap i kyrkans lära.

2) **Troendeförsamlingen är den sanna kyrkan.** Denna syn framträdde i två skilda utformningar, dels som *rigorös ortodoxi* och dels som *karismatisk församlingsmiljö*.

Den rigorösa ortodoxin såg församlingen som ”ett heligt samhälle av dem som lever ett rättfärdigt liv”. Inget utrymme fanns för syndare och villolärare. Avfällingar vägrades en andra chans. Företrädare för denna syn var till exempel de båda Rombiskoparna *Hippolytos* (170–236) och *Novatianus* (död ca 250). Novatianus menade att ”kyrkan är helig, inte bara på grund av sakramenten, utan genom att dess medlemmar är heliga”.

⁸⁸ Framställningen av dessa modeller bygger i hög grad på Göran Lennartssons artikel *Hur får församlingen se ut?* Darash skriftserie 3 (Församlingen & Synagogan, del 6). 2001.

Därför skall kyrkan endast bestå av ”idel heliga människor”.

Den karismatiska församlingsmiljö-synen företrädde framför allt av *Montanus*, som på 170-talet grundade montanismen, en profetisk rörelse som fick stor spridning. Montanismen ansåg att kyrkan skulle vara ”Andens rena och obefläckade församling, med medlemmar präglade av Anden”. Man ville lösa upp skillnaden mellan präster och lekmän. Argumentet var att alla medlemmar måste vara fyllda av Andens liv. Efter dopet skulle den kristne undvika att synda, dock bjöds möjligheten till upprättelse en gång efter dopet. För dödssynder fanns dock ingen förlåtelse, det vill säga för avguderi, mord och äktenskapsbrott. Montanismen stod för en verkligt förpliktigande syn på medlemskapet.

3) Kyrkan skall vara en skola för syndare. Detta synsätt var en pragmatisk lösning på expansionens problem. En massiv anslutning till kyrkan hade gjort upprätthållandet av en sträng kyrkotukt näst intill omöjlig. Det handlade om en anpassning till en liberalare teologi. Omvändelsekravet omdefinierades, om det inte helt försvann. Påven *Callistus* (217–222) företrädde detta synsätt. Han erkände och välkomnade frånskilda biskopar, präster och diakoner in i kyrklig tjänst. Han förordade även att äktenskap kunde ingås mellan överklassmänniskor och slavar. Detta var någonting på den tiden ytterst kontroversiellt. Han gav dessutom en andra chans till människor som begått dödssynder. Motiveringen var bland annat den att i kyrkan borde, precis som i Noaks ark, ”både rena och orena djur rymmas”. Han hänvisade dessutom gärna och ofta till synderskan i Johannesevangeliets åttonde kapitel. Hon var en synderska, ja visst, men ändå bejakad och godkänd av Jesus.

4) Den osynliga kyrkan är den sanna kyrkan. Den alexandriska teologin, som var starkt filosofiskt påverkad, menade att ”den sanna kyrkan är osynlig och andlig”. ”Det ideala och fullkomliga tillhör utifrån dess natur den eviga världen”, hävdade man. Den jordiska församlingen är en ofullkomlig kopia av den fullkomliga himmelska, och endast denna sant andliga församling utgör Kristi kropp. De som förvaltar apostlarnas undervisning och som tillhör den osynliga församlingen, de är av Gud i förväg utvalda till salighet — de är de predestinerade. Den kände filosofen och teologen *Clemens av Alexandria* drev denna syn och fick många anhängare. Med införandet av predestinationstänkandet och idén om synlig och osynlig församling/kyrka kom denna gruppering inom kyrkan att för all framtid komplicera medlemskapsbegreppet. Det verkliga medlemskapet blev till en hemlighet,

endast känd av Gud och den enskilda individen, men helt oåtkomlig för de här i världen operativa andliga ledarna, oavsett nivå inom den kyrkliga hierarkin.

5) Kyrkan är dess biskopar. Kyrkans väsen utgörs av den apostoliska närvaron, representerad genom biskoparna, hävdade denna fraktion inom kyrkan. Det är biskoparna som håller samman kyrkan. ”Att ifrågasätta en biskop är att ifrågasätta Gud”, hävdade man. Därför har varje biskop att avgöra teologiska spörsmål, dock bör han respektera andras — kollegors — synpunkter. Biskopen är bärare av Anden i kraft av sitt ämbete, och ämbetet konstituerar kyrkan. Till det ytterst hierarkiska i denna grupperings syn hör uppfattningen om eukaristin, vilken uppfattades som en offerhandling. Biskopen bär i Kristi ställe fram offret inför Gud. Han sågs som Kristi ställföreträdare och församlingens överhuvud. Kyrkan, under biskopens dominans, gjordes till en frälsningsägande institution. Kartagobiskopen *Cyprianus* (200–258) förfäktade denna syn, vilken med tiden gick segrande ur striden med de andra synsätten. Han såg kyrkan som ”alla frommas moder”(= *omnium piorum mater*), och hävdade att ”utanför kyrkan finns ingen frälsning” (= *extra ecclesiam nulla salus*). Ett klassiskt uttalande av *Cyprianus* är: ”Den kan inte ha Gud till sin Fader, som inte har kyrkan till sin Moder”.

Kristendomen blev statsreligion genom ett edikt som kejsar Theodosius utfärdade år 380. Ediktet påbjöd att alla ”rikets invånare skulle ha den religion som aposteln Petrus förkunnat för romarna”.⁸⁹ Kristendomen blev då den enda tillåtna religionen inom romarriket. Enligt beräkningar experter gjort var ungefär 10 procent av romarrikets cirka 60 miljoner invånare kristna bekännare år 300. Femtio år senare var sannolikt en majoritet av befolkningen kristna, närmare 34 miljoner eller cirka 56 procent.⁹⁰ Utvecklingen under detta sekel innebar naturligtvis att medlemskapets innebörd radikalt förändrades. I en massrörelse som omfattade majoriteten av folket var liminaliteten som livsform historia, det eskatologiska trycket hade lättat sedan länge, och det frivilliga valet att bli kristen var ersatt av ett tvång, som medborgare i romarriket måste man vara kristen. Exempelvis var det Hippolytos berättade, att en soldat som skulle upptas som katekumen

89 Alf Tergel, *Från Jesus till moder Teresa*, 2001, s 93.

90 Beräkningarna är redovisade av religionssociologen Rodney Stark i boken *The Rise of Christianity*, 1996.

måste lova att aldrig döda någon, nu vänt i sin motsats: ingen fick bli soldat, som inte var kristen och dödandet blev närmast en plikt. Kyrkofadern Augustinus (354–430) bidrog på ett betydelsefullt sätt, inte minst genom sin argumentation för det ”rättfärdiga kriget”. Kyrkan och staten var nu sammanvigda i en ”ohelig allians”, som fick stora och långtgående konsekvenser under de kommande tusen åren.

Reformationernas syn på medlemskapet i kyrkan

Under 1500-talets första hälft genomfördes som bekant tre reformationer. Alla tre uppstod och genomdrevs i laddad konflikt med den Romersk-katolska kyrkan. Resultatet blev separationer och nya kyrkobildningar. Även mellan reformationerna fanns påtaglig spänning, och många hårda ord fälldes och fördömanden uttalades. De olika reformatörerna var överens om att den senmedeltida kyrkan i Europa var andligt förfallen, fylld av missbruk och omoral, och i stort behov av förnyelse. Denna insikt var inget exklusivt nytt, då olika förnyelserörelser uppstått och avlöst varandra under hela högmedeltiden. Exempelvis kan Clunyrörelsen, kloster- och tiggarrordarna, valdenserna, katharerna, lollarderna och husiterna nämnas.

Luther ansåg skälet till gudstjänstens förfall i katolska kyrkan vara att man försummade Ordets förkunnelse, och hade ersatt den med ”läst eller sjungen mässa”. Han menade även att det var en felsyn att gudstjänsten betraktades som en Gud behaglig prestation. Den borde istället vara en gemenskap kring Ordet och sakramenten. Gudstjänsten är församlingens sammankomst, och vid den sker ett ömsesidigt utbyte mellan Kristus och församlingen och mellan de kristna inbördes. Vår synd läggs på Kristus, och vi mottar hans rättfärdighet — ”*der fröhliche Wechsel*”. I gudstjänstgemenskapen går vi på ett likartat sätt in under vår medkristnes ”bördor och bekymmer”, samtidigt som vi mottar hjälp och stöd själva.⁹¹

Hos Luther är synen på vad kyrkan är och vad det innebär att tillhöra den ovanligt tydlig. Kyrkan — ekklesian — är för honom i första hand *alla troendes gemenskap*, det som i tredje trosartikeln kallas *de heligas samfund*. Den är en församling av alla på Kristus troende jorden över. Det är då inte en yttre gemenskap som åsyftas, inte heller handlar det om institutioner eller ämbeten, utan det handlar här om en inre gemenskap mellan alla dem som delar samma tro och hopp. Kyrkan är Andens enhet mellan alla troende, och utgör därmed en osynlig, av tid och rum oberoende, gemenskap.

91 Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmatisk översikt*, 1975, s 216.

Samtidigt är den en yttre gemenskap, en konkret församling i ett hus, inom ett område — en socken eller ett biskopsdöme. I denna gemenskap måste finnas bestämda ordningar, ämbeten och tjänster. Till denna yttre gemenskap hör alla som är döpta, alla som är föremål för Ordets förkunnelse och bekänner den kristna tron. Det går inte att dra upp en gräns mellan sant kristna och ”hycklande” sådana. Enligt Luther får inte de två ”kyrkorna” skiljas från varandra, men de kan inte heller fullt ut identifieras med varandra. Precis som tron har att hålla sig till yttre tecken, sakramenten och det ”yttre Ordet”, så måste den sanna kristna gemenskapen sökas i den yttre kyrkan, det senare gäller under förutsättning att Ordet och sakramenten finns där. Den sanna kyrkans kännetecken är tre: dopet, nattvarden och — framför allt — Ordets förkunnelse.⁹²

Medlemmen, den kristna människan, är enligt Luther *simul justus et peccator* (= på samma gång rättfärdig och syndare) — precis som kyrkan är det. Ett alternativt sätt att uttrycka saken på är genom talet om inre och yttre rättfärdighet. Den inre rättfärdigheten är ett Guds verk, den är resultatet av en obruten Gudshandling, den ges genom evangeliet och mottas som en gåva genom tron på Jesus Kristus. Den rättfärdiggörande tron är densamma som den tro som kommer av predikan. Upptagandet av det späda barnet i kyrkans gemenskap genom dopet, då egen tro är utesluten är inget problem för Luther. Det är Gud som instiftat sakramenten som yttre tecken, exempelvis dopet, och därför blir den yttre handlingen Guds och inte människans verk. Därmed är dopets verkan oberoende av att den döpte tror. Den som döpts utan tro skall när han/hon kommer till tro därför inte omdöpas. Sakramentens funktion är oberoende av den andliga statusen hos den som administrerar dem. Varken dopets eller nattvarden verkan, som förmedlare av den frälsande nåden, påverkas av om prästen är en from människa eller inte.

Den yttre rättfärdigheten består av gärningar och förvärvas genom ett rättfärdigt handlande, det vill säga det är en borgerlig rättfärdighet. Den gäller människan som samhällsvarelse eller i hennes relation till andra människor. Den kristne är således ”*justus*” inför Gud på grund av Kristus och den delaktighet av hans död och uppståndelse dopet skänkte, men ”*peccator*” som människa i samhället på grund av sig själv och den kvardröjande syndiga naturen. I dopet togs arvsynen som skuld bort, men som skada på sin natur bär människan arvsynen med sig hela livet. Därför är daglig omvändelse nödvändig, och därför är syndabekännelse i varje

92 Hägglund 1975, s 222–223.

högmässa nödvändig. Den individuella boten inom den katolska kyrkan — ett av de sju sakramenten — ersattes alltså på detta sätt inom lutherdomen.

Den ”förekommade nåden” är ett centralt begrepp i luthersk teologi. Den anger predikans uppgift. Luther och reformatörerna predikade inte om syndernas förlåtelse, utan menade att predikan inte fullgjort sin uppgift om den inte utdelat syndernas förlåtelse. Predikan är det ropande evangeliet, ständigt upprepat. Predikans ärende är ingenting annat än syndernas förlåtelse, och är därför till sin funktion ett nådemedel — ett sakrament. Evangeliets nåd kommer först, den föregår tron — den är alltså bokstavligt talat förekommade. Det är alltså enskilda människors positiva gensvar på den förekommade nåden, som i predikan möter dem i den yttre kyrkans gudstjänst, som gör dem till medlemmar av den inre gemenskapen.⁹³

Den andra reformationens syn

Denna reformation var från början inte en enda, utan snarare två från varandra åtskilda sådana. Vi talar dels om den rörelse och de händelser, som under 1520-talet i Zürich hade Huldrych Zwingli (1484–1531) som centralfigur, och dels det som skedde i Genève från mitten av 1530-talet och framåt i kretsen kring Jean Calvin (1509–1564). Småningom gick dessa två rörelser samman, och vi talar sedan 450 år tillbaka om den reformerta eller kalvinska kyrkan. Teologiskt kom Calvins teologi att dominera, närmast totalt. Därför koncentreras framställningen här på hans tänkande.

Calvin delade Luthers övertygelse om rättfärdiggörelsen genom tron. Dock skilde han människans rättfärdiggörelse inför Gud i himlen från pånyttfödelsen av den omvända människan här på jorden. Huvudpunkten i hans lära var tanken på Guds ära. Hela den gudomliga världs- och frälsningsordningen syftade till att Gud skulle bli ärad. Allmakten var det centrala draget i Calvins gudsbild, medan det hos Luther var barmhärtigheten. Guds vilja skulle lydas, menade Calvin. Den är uppenbarad i Bibeln, vilken skall följas som en lagbok. För honom var tron primärt lydnad, medan den hos Luther främst var förtröstan. Calvin hävdade att Guds härskarvilja och majestät demonstreras genom förutbestämmelsen (= predestinationen). Gud har alltså förutbestämt somliga till salighet och somliga till förtappelse. Luther däremot hävdade Guds allomfattande frälsningsvilja, det vill säga att

93 Tarald Rasmussen, *Kristendomen. En historisk introduktion*, 2007, s 291–293; Hägglund 1975, s 201ff.; Martin Luther, 1520 (WA) *Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, XII:259; Margaretha Brandby-Cöster, ”Predikans tilltal”, I: *Luther som utmaning*, 2008, s 55–92.

alla är ämnade för frälsning, detta trots predestinationen. De utvalda kunde, enligt Calvin, få bekräftelse på sin utvaldhets genom framgång i livet, inte minst genom arbetet. Han ansåg, precis som Augustinus, att utvalda fanns även utanför kyrkan.

Calvin menade att den synliga, konkreta kyrkan rymde både utkorade och förkastade. För Luther rymde den både troende och icke troende. Mot Luthers idé om de troendes gemenskap ställde Calvin ”de utvaldas samfund”. Han menade egentligen med kyrkan endast den osynliga gemenskapen (= *ekklesia invisibilis*). Den synliga kyrkan tedde sig för honom från en bedräglig synpunkt endast som ett yttre frälsningsmedel (= *externum subsidium fidei*).⁹⁴ Calvin försökte införa en Gudsstat i Genève. Han ville ställa den världsliga makten i Guds tjänst, det vill säga att staten skulle stödja den kyrkliga verksamheten, och underordna sig den. Skillnaden mot Luther är marginell, men inte betydelslös: Luthers tvåregementslära gick ut på att Gud verkar inom två regementen, inom det världsliga genom staten och inom det andliga genom kyrkan, och dessa två skulle vara sidoordnade i ömsesidig respekt och samverkan. Ansatspunkten för statskyrkosystemet var därmed given. För Calvin å sin sida var teokratien, Gudsstyret, det självklara valet. Guds lag skulle vara överordnad all mänsklig lagstiftning.

Calvin gav kyrkan i Genève en egen författning genom 1541 års kyrkoordning. Han anbefalldes fyra ämbeten inom kyrkan. De var: 1) *Prästerna*, som skulle predika och förvalta sakramenten, vilka han såg som yttre symboliska tecken; 2) *Doktorerna*, som skulle sköta undervisningen; 3) *De äldste*, som skulle sköta församlingstunkten, vilken var utomordentligt sträng; och 4) *Diakonerna*, som skulle svara för kärleksverksamheten.

Ordning och disciplin skulle gälla i det kristna livet. Enligt Zwingli och Calvin skulle den kristne leva ut sin tro, enligt Luther skulle den kristne leva av tro. Föga överraskande kom svensk frikyrklighet att färgas mer av den reformerta teologin än av den lutherska. All församlingstukt och alla uteslutningar ur gemenskapen kan ses i detta perspektiv. Hade svensk frikyrklighet mer anammat den lutherska synen, hade den operativa praktiken varit radikalt annorlunda. Den reformerta kyrkan var i sin tidiga historia sträng i sin tillämpning av kyrkorätten, en sträng ”inkquisition” upprättades i samarbete mellan präster och diakoner — församlingstunkten blev ytterst kompromisslös.⁹⁵ Medlemmarna av den synliga församlingen

94 Så uttrycker sig den reformerte teologiprofessorn Emil Brunner. Se Brunner 1952, s 13–14.

95 Tergel 2001, s 334–345; Hill 2008, s 254–255, 263–264.

skulle gestalta det rena, heliga liv som var den osynliga kyrkans *differentia specifica* (= utmärkande och identitetsskapande särdrag).

Den tredje reformationen – anabaptismen

Döpparrörelsen eller anabaptismen⁹⁶ har i kyrkohistorisk forskning under 1900-talet vunnit erkännande som en fristående och självständig gren av reformationsrörelsen, en tredje gren vid sidan av lutherdomen och de reformerta.⁹⁷ Anabaptismen kom att bli den mest betydande delen av den så kallade radikala reformationen.

Anabaptismens uppkomst daterar sig till mitten av 1520-talet. Geografiskt är dess uppkomst bestämd till Zürich och kretsen kring Huldrych Zwingli. Zwingli, ledande präst i stadens storkyrka Grossmünster, upplevde under en allvarlig sjukdomsperiod år 1519 ett andligt genombrott. Därefter började han predika frälsning av nåd, som fri gåva. Han vägrade vid den tiden också att tro på att odöpta barn var dömda att gå förlorade. Något år senare deklarerade han ”läran om rening från arvsynoden genom dopet var vidskepelse”. Frågorna om personlig frälsning och dopet var alltså tidigt aktuella inom hans krets.⁹⁸ Snart blev även andra frågor aktuella, det gällde nattvardsfrågan — mässan och mässoffret ifrågasattes, tiondet och ordination av präster likaså.

Zwingli valde att gå försiktigt fram, men kretsen kring honom, exempelvis Simon Stumpf, Wilhelm Rübli, Konrad Grebel och Felix Manz, ville snabbt gå från ord till handling. Redan 1523 väcktes tanken om att bilda en särförsamling, till vilken endast sant kristna skulle höra. På våren 1524 började man vägra att döpa sina barn i kyrkan. I ett brev skrivet av Grebel och Manz i september det året till Thomas Müntzer — det första dokumentet som visar denna radikala grupps syn på dopet — framgick det, enligt Gunnar Westin:

I fråga om dopet sade de sig ha funnit, att det i bibeln aldrig nämnes något om dop av barn, och därför ansågo de sådant dop meningslöst och mot Skriften. De sade sig veta, att Müntzer kände till denna sak, men

⁹⁶ Anabaptism var ett av döpparrörelsens fiender använd beteckning (öknamn) för 1500-talets baptistiska rörelse. Betydelsen är ”omdöpare” eller ”vederdöpare”. Numera är benämningen helt vedertagen och fri från nedvärderande betydelse.

⁹⁷ Gunnar Westin, *Den kristna friförsamlingen genom tiderna. Martyrer och fribetskämpar*, 1954, s 51, 53.

⁹⁸ Westin 1954, s 56.

nu manade de honom också att icke handla emot det eviga Ordet, och vidare döpa barn, då enligt Skriften endast troende borde döpas.⁹⁹

I januari 1525 gick man till handling och höll den första dopförrättningen, då 16 personer döptes. För dessa människor var det inte fråga om anabaptism, det vill säga omdop, eftersom de underkände kyrkans dop och inte ansåg barndopet vara något dop.

Anabaptisterna utgick från ett lärjungaskapsideal och från det konkluderade man fram ett andra ideal: församlingsidealet. Församlingsidealet var: ”frivilligt medlemskap grundat på sann omvändelse och beslutsamhet till ett heligt liv”.¹⁰⁰ Det skiljde sig starkt mot de andra två reformationernas vilja att bevara hela folket inom kyrkan. En av de tidiga ledarna, Pilgram Marbeck definierade församlingen såhär:

Kristi församling består av människor födda av Gud. De bär i sitt renade kött och blod Guds sonskap i den helige Andes renhet, vilken har renat själ och sinnelag.¹⁰¹

I februari 1527 samlades en del av de anabaptistiska ledarna i Schleithem i Schaffhausen och skrev ned en sorts trosbekännelse. Den fick stor betydelse och spriddes vida omkring. I bekännelsen utsägs i sju punkter hur man såg på medlemskapet och på vad en sann fri församling bör vara.

Punkt ett gäller dopet: Döparna förklarar sig eniga därom, att dopet skall ges åt alla dem, som i bot ändrat sitt liv och i sanning tro, och som vill begravas med Jesus Kristus på det att de må uppstå med honom. Därmed är barndopet, som är från påven, uteslutet.

Punkt två gäller bannet: Bannet — uteslutningen — skall, i tre grader, användas mot sådana medlemmar i församlingen, som begått synd. Hänvisning görs till Matteus kapitel 18.

Punkt tre gäller nattvarden: Brödsbrytelsen, vilken betecknas som en åminnelsemåltid. De som äter av det ena brödet och dricker av vinet, ska förut ha förenats i Kristi kropp församlingen, för vilken Kristus är huvudet. Detta sker genom dopet. Nattvarden är endast för dem som ha en Gud, en tro, ett dop och en ande.

99 Westin 1954, s 64.

100 Citerat efter Per-Axel Sverker, i artikeln *Anabaptistisk församlingssyn*, s 1.

101 Citerat efter Sverker, s 1.

Punkt fyra handlar om avståndstagandet till världen och det yttre kyrkoväsendet: De sant troende ska som församling skilja sig från allt ont, som djävulen planterat i världen, samt från otrons förpliktelser och allt sådant, som världen håller högt. De sant troende bör gå ut ur Babylon och det jordiska Egypten, och de måste avsky och undvika allt, som inte är förenat med Gud och Kristus. Den kristne får då inte heller bruka svärdet. Kristus har sagt, att man skall stå det onda emot.

Punkt fem handlar om församlingens inre förhållanden: Vi proklamerar enighet om att en herde skall finnas i församlingen enligt Paulus ordning, och denne skall förrätta alla andliga åligganden. Han skall vid behov underhållas av den församling, som valt honom, ty den som tjänar i evangelium skall leva av evangelium. Även herden står under församlingens uppsikt och skall uteslutas om han faller i synd.

Punkt sex behandlar överheten och staten: "Svärdet" är en Guds ordning för den utanför Kristi välde varande världen för att överheten skall straffa och även avrätta den som gör vad ont är, men skydda den som gör gott. Men för den som lever inom Kristi fullkomlighet, gäller församlingens bannstraff, och ingen av dennas medlemmar får tillhöra överheten. De har endast Guds ord att straffa med, de är beväpnade med sanning, rättfärdighet, frid, tro och frälsning.

Punkt sju behandlar edgång: Vi förklarar oss eniga mot all edgång, eftersom Kristus förbjudit de gudfruktiga allt svärjande.¹⁰²

Svenska folkväckelsens syn på församling och medlemskap

Den svenska lutherska folkkyrkan, tillika statskyrka sedan Uppsala möte år 1593, fick under 1800-talet allt svårare att stå emot och värja sig för den massiva kritik som kom från väckelsens representanter. Genom konventikelplakatet (1726–1858) hade Svenska kyrkan i kraft av sin bindning till staten lagligt skydd för sin religiösa monopolställning. Det innebar att pietismen och herrnhutismen under 1700-talet kunde stävjas. Dessa strömningar påverkade därmed kyrkan främst inifrån genom anstrukna präster.

Under 1800-talet förändrades situationen radikalt. Gammalläseriet, från 1820-talet och framåt, övergick småningom i nyläseri och nyevangelism. Nyevangelismen resulterade i sin tur i tillkomsten av en stor mängd missions- och nattvardsföreningar med inre mission som främsta huvuduppgift. Efter århundraden med en statskyrka som omfattade hela folket, var det angeläget att missionera bland detta folk.

102 Westin 1954, s 78–81.

Inom nyevangelistiska kretsar växte drömmen om och strävan mot ”den rena församlingen” efter nytestamentligt mönster sig stark. Nattvardsfrågan eller nattvardsbruket blev därför central i kritiken av Svenska kyrkan och dess församlingssyn. Oloph Bexell beskriver problemet såhär:

Nyevangelismens kraftiga kritik mot kyrkan gällde att prästerna inte utövade en tillräckligt tydlig ”kyrkotukt”, som uttryckligen förbjöd och hindrade uppenbara syndare att gå fram till nattvarden. Det hände att en nyevangeliskt sinnad präst vid pålysningen om nattvardsgång kunde tillägga att ”endast Jesu vänner inbjudas till nattvardsgång”, varvid orden ”Jesu vänner” skulle uppfattas som synonymt med de nyevangeliskt väckta.[...]

Också för andra präster än de inom nyevangelismen var de stora nattvardsgångarna ett själavårdsproblem och en samvetskonflikt. [...] I sin förkunnelse började de allt tydligare varna ”oomvända” att delta i kommunionen.[...]

Att delta i kyrkans nattvardsfirande var enligt en av den radikala nyevangeliska rörelsens centralgestalter Erik Jakob Ekman en uppenbar synd mot Gud. Under sin tid som församlingspräst i Ockelbo i Gästrikland 1866–79 hade han lyckats sänka antalet kommunikanter från 500–600 om året till några tiotal och därtill i socknen grundat ”Ockelbo kristna friförsamling” i motsats mot den kyrkoförsamling där han var präst.¹⁰³

Nyevangeliskt väckta hade 1856 bildat EFS som inomkyrklig, men ganska självständig organisation. År 1878 splittrades som bekant nyevangelismen, då Svenska Missionsförbundet bildades. Just nattvardsbruket var ett av huvudskälen. Ett annat var naturligtvis den spänning inom den nyevangeliska rörelsen som Waldenströms subjektiva försoningslära orsakat.

Missionsförbundets teologiska grund utgjordes av betoningen av att den kristna församlingen är identisk med de på Kristus troende. Dop och nattvard ansågs höra till denna troendeförsamling. Hans Andreasson skriver i sin historik över SMF:

Lika central som de teologiska debatterna var rörelsens spiritualitet. ”Livet i Guds sons tro” är ett av de uttryck som brukades i avsaknad

103 Oloph Bexell, *Sveriges kyrkohistoria. Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid*, 7, 2003, s 65–66.

av normerande kollektiva bekännelseskriterier. Verksamheten var identitetsskapande i den bemärkelsen att den enskildes kristna liv sågs som en överordnad indikator på tro och tillhörighet. Svenska Missionsförbundet blev en "kristen livsrörelse" som byggde på den troendes gripenhet inför Kristus och engagemang för missionsverksamheten i Sverige och i andra länder.¹⁰⁴

Det enda medlemskravet inom SMF var en personlig kristen tro och en livsföring präglad av helgelse. Församlingstukt tillämpades och syndare uteslöts. I doppraxis valde man öppenhet för både barndop och troendedop. Dop var inte ett medlemskrav, vilket betydde att de barn som döptes i församlingarna inte genom detta dop blev medlemmar. Varje enskild tilltröddes förmågan och rätten att själv tolka Skriften, därför inga bekännelseskriterier. Församlingsmodellen som valdes var den kongregationalistiska, det vill säga självständiga församlingar i samverkan.

När baptismen slog rot i Sverige, först 1848, men främst under 1850-talet, bildades församlingar av kongregationalistisk typ. Baptiströrelsen var vägröjare för övertygelsen om att den personliga omvändelsen och den personliga tron skulle bekännas genom troendedopet. Dopet var samtidigt bekännelsehandling och lydshandling. Dopet, endast dop med denna innebörd, gav medlemskap i den lokala församlingen. Även inom Baptistsamfundet fanns kravet på medlemmarna om ett helgat liv. Församlingstukt och uteslutningar var vanliga under relativt lång tid i samfundets historia.

Metodismen i Sverige blev redan 1876 av konungen offentligträttsligt erkänd som "Metodist Episkopalkyrkan" — det handlade då om 31 församlingar i landet. Kyrkosynen var episkopal, utifrån amerikansk metodistisk förebild. Metodistkyrkan höll kvar barndopet, men inte som ett arvsuldsbortagande dop, men väl som ett bekräftelsesdop av det lilla barnets tillhörighet till Gud. Precis som inom SMF gav barndopet inte medlemskap i kyrkan. Medlemskapet gavs till vuxna som bekände sin tro på Kristus och som ville leva helgelsens liv. Helgelsen var ju den metodistiska rörelsens "*differentia specifica*".

104 Hans Andreasson, *Liv och rörelse. Svenska Missionskyrkans historia och identitet*, 2007, s. 50.

Medlemskapet — en högaktuell fråga idag

I vårt svenska perspektiv har vi idag ett bekymmersamt läge med minskande medlemssiffror över i stort sett hela bredden av kyrkligheten. Svenska kyrkans medlemssiffror dalar snabbt efter det att dopet gjordes medlemsgrundande 1996. Frikyrkorna har sedan lång tid tillbaka en liknande situation. Det goda den ”nya svagheten” fört med sig har varit ökad ekumenisk öppenhet utifrån insikten att ensam inte längre är stark. Ekumeniska samlingsmöten, där tidigare skiljande samfundsgränser utplånats, är självklart en välsignelse.

Medlemskapets innebörd och rikedom är idag otydlig för väldigt många människor. Därför behövs nu reflektion och samtal kring vad medlemskap innebär och skall innebära framöver. Församlingarna framstår som verksamhetsapparater i alltför hög grad, och lockar därför inte. Den tidigkristna innebörden av församlingen som Kristusbestämd gemenskap och medlemskapet som främst en personlig livsgemenskap med Kristus bör ställas i centrum. Församlingen bör återerövra sin identitet av att vara öppen personsgemenskap sammanhållen av ett närvarande och levande centrum — Jesus Kristus själv. Föreningskyrkligheten utmanas, eller borde åtminstone låta sig utmanas av de identiteter kyrkan genom historien erövrat genom kamp, bön och studium av den Heliga Skrift. Ett studium av kyrkans historiska tänkande skulle säkerligen vitalisera medlemskapsbegreppet, fördjupa dess innebörd, men framför allt göra det otydliga tydligt.

Troligen är det förpliktigande medlemskapet det mest attraktiva för framtiden. Här kan impulser hämtas från historien. Och kanske borde liminaliteten som förståelse av vad kristet liv skall gestalta få en renässans.

Kapitel 4. Karl Inge Tangen: Dåp og medlemskap i Pinsebevegelsen — et forsøk på klargjøre praktisk teologiske posisjoner

Kort om bakgrunnen for dette bidraget

I Oktober 2009 satte lederskapet i Menigheten i Filadelfia i Oslo i gang læresamtaler om temaet dåp og medlemskap. Problemet *kan noe snevert defineres som et spørsmål om hvilke kriterier som skal settes for medlemskap i en pinsemenighet*. Fordi tro og dåp tradisjonelt har fungert som de viktigste kriteriene for dåp og medlemskap har vi kalt prosessen for 'samtaler om dåp og medlemskap'. Disse samtalene har vært ledet av undertegnede. I Juni 2010 hadde undertegnede også gleden av å lede en læresamtale i pinsebevegelsen over samme tema.¹⁰⁵ I denne 'artikkelen' vil jeg oppsummere noen av refleksjonene som gjort så langt i disse prosessene. Målet for dette kapitlet, som er personlig bidrag, er ikke å presentere og begrunne en bestemt kirkes posisjon, men snarere å presentere viktige posisjoner og handlingsalternativer som forhåpentligvis kan gjøre den videre debatten enklere og mer oversiktlig.

Bakgrunnen for denne utfordringen synes å være nokså kompleks. For det første har Filadelfia i de siste ti årene hatt en stor økning i tilstrømmingen av nye mennesker som gjerne vil delta i menighetens møter og aktiviteter. Vår statistikk viser at mer enn 80 prosent av de som deltar på møtet Søndag kveld ikke er medlemmer av menigheten. For mange av disse som har bakgrunn i lutherske kristendom synes spørsmålet om dåp og medlemskap å ha karakter av et samvittighets-spørsmål der en mulig 'gjendåp' fortolkes som en problematisk fornektelse av hva foreldre og faddere har gitt dem gjennom dåp og trosopplæring.

¹⁰⁵ Pinsebevegelsen ba i Juni 2010 undertegnede om å lede en læresamtale om temaet på bevegelsens samtaleforum på Hedemarkstoppen.

Dette synes for det andre, å ha sammenheng med at vi befinner oss i et stadig mer økumenisk kirkelandskap der konfesjonelle grenser synes mindre viktige for mange. Terje Hegertun viser f. eks. til at svensk pinsevenner i det siste tiåret også har uttrykt større forståelse klassiske kirkers syn på 'sakramentene'. Samtidig synes de 'historiske' kirkene også å være mer ydmyke i forhold til at vi kan lære av hverandre (Hegertun 2009a, s. 4–5). På grasrotnivå kan det nye økumeniske klimaet likevel ha den problematiske konsekvens at senmoderne kristne ikke lenger anser tilhørighet til en bestemt lokal kirke som viktig.¹⁰⁶

Dette kan for det tredje ha sammenheng med en generell tendens til en økende 'individualisering' av trosinnhold i det senmoderne samfunnet, i den forstand at troens innhold i større grad blir forstått som en subjektiv konstruksjon. Dette er fremtredene i såkalt 'alternativ religiøsitet' (Heelas mfl 2005), men setter utvilsomt også sitt preg på senmoderne kristentro. Eksempler på at folk lager sin egen personlige dåpsteologi er dokumentert i min egen doktoravhandling (Tangen 2009) og i personlige vitnesbyrd som er presentert i prosessen i Filadelfia så langt.

Endelig kan man også spørre om vi som menighetsledere i denne situasjonen, kunne ha vært mer tydelige på egen tro i forkynnelse og praksis. Denne læreprosessen er derfor etter mitt syn også en viktig form for praktisk teologisk lederskap både lokalt og nasjonalt.

Praktisk teologiske kriterier i prosessen

Menigheten i Filadelfia har hatt som mål å skape bred deltagelse i den lokale prosessen. Prosessen har begynt i en relativ utvidet gruppe av ledere¹⁰⁷ og vil i neste fase også inkludere hele menigheten. Menighetens har brukt sine egne 'fagteologer' som konsulenter i prosessen og har også forsøkt å lytte til dem som på en spesiell måte er berørt av problematikken nemlig de 'ikke — døpte' (med baptistisk dåp) deltakerne i menighetsfellesskapet. Dette er motivert ut fra det kongregasjonalistiske idealet om bred deltagelse, men

106 Gjennom 15 år som pastor i Oslo og på tre feltarbeider i europeiske storbyer (som forsker) har jeg møtt mange mennesker som går på møter i flere menigheter uten å tilhøre en bestemt lokal menighet. I Oslo kan dette være regelen mer enn unntaket blant mange studenter (I en diakoniklasse er det ofte flere som ikke har en tilhørighet enn de som har det). Dette er trolig mer enn et uttrykk for økumenikk. Sosiologiske studier viser at en løserer eller flytende, forbindeleser er vanlig trekk ved det Zygmunt Bauman kaller den 'flytende' moderniteten (Bauman 2000).

107 Utover eldsterådet som har det endelige læreansvaret i menigheten, har også pastorer og avdelingsledere som ikke er med i eldsterådet blitt inkludert i prosessen.

er også inspirert av nyere pentekostal teologi som løfter frem Acta 15 som modell for teologisk refleksjon og hermeneutikk (Archer 2009, Thomas 2000).¹⁰⁸

Med utgangspunkt i Filadelfias og pinsehøyskolens (HLT) misjonale visjon (Acta 1:8) har vi forsøkt å identifisere fire kriterier som kan veilede en helhetlig vurdering i en slik prosess;

1. *Broderlig/søsterlig sannhetsøken.* Utgangspunktet for prosessen er troen på at teologi ikke kan garantere Guds nåde. Teologi er et offer til Gud som må utprøves i bønn til Gud og overgivelse til hverandre (Land 1993). Vi tror at vi er kalt til å søke Guds visdom sammen i kjærlig respekt for hverandre,¹⁰⁹ i en prosess som inkluderer bønn, samtale, studier av skriften, og en ærlig beskrivelse av den situasjonen vi faktisk befinner oss i.
2. *Teologisk autentisitet.* Enda viktigere er det at god praktisk teologi er en autentisk kristen teologi. Praktisk teologi må derfor være god systematisk teologi i den forstand at det gir et relativt koherent (sammenhengende) svar på de teologiske spørsmål som reises, med utgangspunkt i Guds åpenbaring, og dets sentrum, åpenbaringen av Guds rike i det Nye Testamentet (Land 1993).
3. *Praktisk og kontekstuell håndterbarhet.* God praktisk teologi må likevel være anvendbar. Det betyr at den må kunne redusere relativt komplekse spørsmål til enkle og håndterbare retningslinjer som lar seg gjennomføre i den situasjonen vi befinner oss. Slike 'ordninger' eller retningslinjer kan imidlertid endres hvis de ikke lenger fungerer i henhold til sine teologiske premisser.
4. *Livsforvandlende (transformativ) misjonal effekt.* God praktisk teologi kan ikke nøye seg med å gi koherente svar og være håndterbar, den må også søke å bidra til å oppfylle misjonsbefalingen ved å opprettholde eller iverksette livsforvandlende og menighetsbyggende praksiser som skaper 'misional endring' i grupper og enkeltmennesker.

108 Det er imidlertid verdt å merke seg at vi har erfart at bruk av denne konkrete teksten lett kan mistolkes i retning av å være et partsinnlegg for en mer åpen medlemspraksis.

109 Dette inkluderer dyder som ydmykhet, respekt og saklighet. Ydmykhet inkluderer en erkjennelse av at vi ser stykkevis. Respektfulhet kan handle om å uttrykke uenighet uten å se ned på eller unødvendig mistenkeliggjøre andres synspunkter. Saklighet er å presentere saklig prøving av andre synspunkter og gi gode grunner for egne synspunkter. I stor grad kan dette også utvides til å gjelde en videre økumenisk debatt i solidaritet med andre kirker.

Løsninger og alternativer

Lære-samtalene har så langt vist at man kan respondere på utfordringen som er beskrevet over på mange måter. I det følgende vil forsøke å beskrive fire hovedposisjoner og noen av deres mest åpenbare styrker og svakheter. En endelig vurdering må imidlertid gjøres av de ansvarlige i hver enkelt menighet. Jeg vil vise at det også finnes nyanser og ulike undervarianter innenfor disse hovedposisjonene.

Alternativ 1: Den 'klassiske' pinsebaptistiske tradisjonen

Historiske røtter og teologiske premisser

Det første alternativet er naturligvis dagens modell som ser forholdet mellom dåp og medlemskap som en organisk sammenheng. Det er likevel verdt å merke seg at norsk pinsebevegelse har en relativt kompleks bakgrunn når det gjelder synet på dåp og medlemskap. I de første årene etter at T. B. Barratt gjorde sin åndsdaåpserfaring i 1907 var han sterkt preget av en allianse-økumenisk tanke der dåpsspørsmålet ble ansett som et adiaforon (Bloch-Hoell 1964, s.). Dette endret i de neste årene i flere steg. Fra 1910 fikk pinsebevegelsen en mer konfesjonell identitet og dette kuliminerte med dannelsen av menigheten i Filadelfia i 1916. Fra 1913 delte Barratt også et baptistisk dåpssyn, og samarbeidet stadig tettere med den svenske pinseledere som stod i en tydelig baptistisk tradisjon. Dåp var likevel ikke var en betingelse for medlemskap. Barratt skriver i 1913:

Jeg har ikke blitt partisk fordi om jeg er døpt. Jeg tror fremdeles paa åpen kommunion (brødsbrytelse) og paa kristelig allianse (Barratt 1906, sit. Hegertun 2009b, s. 47)

Det er derfor verdt å merke seg at menigheten Filadelfia i Oslo praktiserte en 'åpen nattverd' for alle troende. Dåp var heller ikke et kriterium for medlemskap fra 1916 til 1919 (Bloch-Hoell 1964, s. 72). Da ble det imidlertid stilt et ultimatum. Medlemmene fikk tre måneder på å døpe seg ellers ville de bli utelukket (Hegertun 2009b, s. 54).

Dåp

Utgangspunktet var et ønske å om å organisere virksomheten med bibelen som forbilde. Jeg vil derfor begynne drøftelsen med en kort fremstilling av en baptistisk-pentekostal lesning av det nytestamentlige materialet mht. til dåp og medlemskap. En slik lesning kan ta utgangspunkt i Acta 2:38-41:

Peter svarte dem: «Vend om og la dere døpe i Jesu Kristi navn, hver og en av dere, så dere kan få tilgivelse for syndene, og dere skal få Den hellige ånds gave. For løftet gjelder dere og barna deres og alle som er langt borte, så mange som Herren vår Gud kaller på.» Også med mange andre ord vitnet han for dem, og han formante dem: «La dere frelse fra denne vrangsnudde slekten.» De som tok imot budskapet hans, ble døpt, og den dagen ble det lagt til omkring tre tusen mennesker.

Ut fra denne teksten og andre tekster i Acta har man hevdet kristen initiasjon inneholder minst tre viktige elementer:

1. Tro og omvendelse — som bekjennes ved la seg døpe (Acta 8:37–38; 10:48; 22:16).
2. Åndens dåp. Dåpen var knyttet sammen med forbønn og håndspåleggelse der man forventet at dåpskandidaten skulle bli døpt med og fylt av Den Hellige Ånd (Acta 8:12–17; 19:1–6).
3. Den omvendte ble lagt til menigheten — i den forstand at man regnet som en del av kristne fellesskapet (Acta 1:17; 2:45; 4:4).

I dette perspektivet ligger også en bestemt forståelse av den frelsende tro. Hva er så tro i følge denne 'tradisjonen? Før det første er klart at tro i NT har et offentlig trosinnhold. I NT handler tro om å holde fast ved på apostlenes vitnesbyrd og deres lære (Rom 10:9–17, Acta 2:42). Dåp er derfor en respons på en offentlig delt (intersubjektiv), og ikke subjektivt konstruert tro. For det andre, er det klart at tro er en relasjonell tilhørighet. Troen er i sitt vesen først og fremst å tilhøre, følge etter og forvandles til likhet med Jesus — sammen med andre. Dette er sentralt motiv i misjonsmandatet som handler om å døpe og lære og gjennom dette gjøre mennesker til 'lærlinger' av Jesus (Matt 28:18–20). Dåpen kan derfor forstås som et transformativt ritual som markerer overgangen til et nytt liv der de troende sammen blir forvandlet til Kristus-likhet ved Åndens kraft (2. Kor 3:17–18).

Endelig er det fra et baptistisk perspektiv vesentlig å holde fast at troen også er subjektiv. Selv om troen er kollektiv i sitt innhold (vi tror det samme om Gud) og relasjonell i sin orientering (mot Gud og fellesskapet) er den likevel også subjektiv, personlig og ytrer seg i bekjennelse og dåp. Dette synes å forutsettes i omvendelsespassasjene i Acta (f. eks 2:37–38) samt i sentrale den sentrale paulinske passasjer hvor det bla. i Rom 10:9–10 heter at man 'tror med hjertet' og 'bekjenner med munnen'. Den 'personlige troen er

derfor ikke bare en forutsetning 'før', *men i selve dåpen*, slik den baptistiske tradisjonen har hevdet fordi frelsen tas i mot ved tro! I vårt dåpsritual heter det derfor: '...på din egen tro og bekjennelse døver jeg deg.

Pinsetradisjonen har vært tydelig i sine forventninger til at Gud i etterkant vil handle ved å fylle og døpe dåpskandidaten i Den Hellige Ånd. Men handler Gud også i dåpen? Pinsevenner har tradisjonelt vært skeptiske til en sakramental fortolkning av dåpen. I boken 'Den kristne dåp — De kristne menigheter' (1950a; s. 69) synes Barratt likevel å antyde at dette dåpen er 'møtested der både Gud og mennesker handler':

Her kan man ganske visst tale om symboler og tegn, men dåpen er noe mer. Her finner vi personer som er seg sine handlinger bevisst, som bekrefter herved offentlig sin hjertepakt med Gud, eller inngår på stedet en slik hellig pakt med ham, ...Og Herren setter i følge sitt ord (for det må være to om en slik pakt), ved den handling han selv ved Sønnen har innstiftet — sitt stempel på handlingen og erklærer sitt velbehag i det samme (1950, s. 70).

På neste side fortsetter han:

...og Gud på sin side forplikter seg til å bevare, oppholde og verne om den troende sjel, inntil den står triumferende blant frelste skarer hisset (1950a, s. 70).

Jeg vil derfor hevde at også innenfor pinsetradisjonen finnes rom for å hevde at Gud handler i dåpen selv om det da vil være essensielt å holde fast ved at dåp i Ånd er noe annet enn dåp i vann (se Menzies 1995, Fee 1997, s. 194-202). Premissene er da at dåpen forstås primært som en forkynnende (deklarativ) paktshandling, og ikke som et 'kausativt' (forårsakende) sakrament som virker uavhengig av tro.¹¹⁰ Det er verdt å merke seg at en slik forståelse innebærer at dåpens form nødvendigvis også må anses som et forkynnende element. Dette understreker derfor også det klassiske pinsebaptistiske anliggende om at dåp må praktiseres som 'full neddykking'.¹¹¹

110 For baptister kan det nok være viktige å skille mellom en deklarativ og en kausativ forståelse av dåpen, for dette skille se McGrath 2001, s. 516-17.

111 Former har også et budskap, dette blir dessverre oversett i populær tenkning om at evangeliet er budskap som kan puttes i ulike former uten at der forandrer. Formes budskap er nok også derfor (dessverre) et reelt økumenisk problem som ikke kan avvises som ren formalisme. Hegertun står far for å bli inkonsistent når han angriper tradisjonen for å være

Behovet for revitalisering dåpsforkynnelsen og vår dåpspraksis

Så langt har vi lokalt, i Filadelfia Oslo, konkludert med at vi aktivt må finne måter å revitalisere vår dåpspraksis uavhengig av hvilken modell for medlemskap vi bestemmer oss for. Revitalisering er et viktig misjonalt anliggende som deles av Bakke (2009) og Hegertun (2009a). La meg derfor kort antyde noe av det som kan gjøres før jeg presenter alternativene til dagens modell. En revitalisering kan innebære:

- En intensivering av vår forkynnelse av dåpen som en del av frelsesmottagelsen — og grunnlaget for det kristne livet i sin helhet (Rom 6:1–14).
- Utvikling og revitalisering av 'rituelle elementer' som bekjennelse av troen og forbønn om Åndens dåp og fylde.
- Strategisk ledelse, vi kan sette mål i forhold antall døpte, og lete etter strategier som leder flere inn i dåp. Slik kan vitnesbyrdene om dåp på ny blir en sentral del av menighetenes liv.

Medlemskap

Skandinavisk pinsebevegelse har tradisjonelt hevdet at dåp og medlemskap henger sammen. Dette har sammenheng med at Pethrus¹¹² og Barratt (1950) mente at man kunne identifisere et tydelig 'nytestamentlig' mønster som kunne legge grunnlaget for hvordan lokale menigheter skulle organiseres.¹¹³ Her pekte man på Acta der nye kristne ikke bare ble 'døpt' men lagt til menigheten' og telt (Acta 2:41–45). Tellingene av de som var lagt til menigheten synes å forutsette et 'intersubjektivt' eller 'offentlig' (til forskjell fra hemmelig) skille mellom dem som var 'innefor' og de som var utenfor det lokale kristne fellesskapet. Man kan legge til at distinksjonen mellom de som er innenfor og utenfor også synes å bli anvendt både av Paulus (f. eks i 1. Kor 5:12) og av Johannes (f. eks. 1. Joh 2:19). Selv om Acta 2:41–44 og 4:4 ikke forutsetter en bestemt for organisasjon eller listeføring, synes Acta likevel å antyde at det er en sterk sammenheng mellom å 'la seg døpe' og bli 'regnet med' i det kristne fellesskapet.

formalistisk samtidig som han tar til ordet for å revitaliserer dåpen som ritual (Hegertun 2009b).

112 Se bla. Josefsson 2005.

113 Den følgende fremstillingen bygger dels på Magne Tangens fremstilling, presentert som en del av prosessen i Filadelfia.

I et mer systematisk teologisk perspektiv synes spørsmålet om dåp og medlemskap også være knyttet til en tredje dimensjon, spørsmålet om organisasjonsstruktur og ekklesiologi. Spørsmålet om organisasjonsstruktur har viktige konsekvenser for forståelsen av hva medlemskap innebærer. I pinsetradisjonen finnes det utvilsomt en spenning mellom 'karismatisk episkopalisme' (se Josefsson 2005) som vektlegger karismatisk lederskap, særlig de såkalte tjenestegavene i Ef 4:11–12 og kongregasjonalistiske modeller som vektlegger det allmenne prestedømme (Matt 18:19–20; 1. Kor 12:4–11, 1. Pet 2:5–9). Den skandinaviske pinsebevegelsen har likevel formelt sett, vektlagt den siste dimensjonen mer enn den første.¹¹⁴ Det innebærer at medlemskap innebærer deltagelse i et relativt egalitært og demokratisk felleskap der alle deltar og blir hørt i beslutningsprosesser. Dette er i følge Kai Tore Bakke kanskje det viktigste elementet i den baptistiske visjonen av en 'nytestamentlig kirke'.¹¹⁵

Fra et sosiologisk perspektiv kan man hevde at ett slikt felleskap vil være avhenging av en sterk og bred forpliktelse til bestemte kjerneverdier hvis det skal fungere over tid. Dåp har tradisjonelt representert en forpliktelse til disse kjerneverdiene og har plassert en person innenfor i et felleskap som skiller skarpt mellom dem som er innenfor og utenfor. På de gamle medlemskortene i Filadelfia stod det også at man var medlem så lenge man 'levde livet etter bibelens ord'. Denne forpliktelsen kunne også følges opp ved ulike former for menighetstukt, med utelukkelse som mulig konsekvens.

Egil Svartdahl har i vår prosess i Filadelfia likevel antydnet at den tradisjonelle pinsemodellen har eksistert i to versjoner. På den ene side finnes en 'radikal kongregasjonalisme' som kan assosieres med 'lukket

114 Fra organisasjonssosiologisk perspektiv kan man svært forenklet si at strukturen i en organisasjon har to viktige komponenter. I den vertikale dimensjon kan man identifisere ulike grader av makt gjennom en sterk eller svak 'rolle-struktur', mens man i en mer horisontal dimensjon kan vurdere strukturen ut fra hvor sterkt man skiller mellom dem som er innenfor og dem som er utenfor (Lingenfelter 1996).

115 Fra et sosiologisk perspektiv kan man legge til at et markant skille mellom dem som er innenfor og dem som er utenfor er viktig for samholdet i en kirke med et svakt hierarki. Samtidig er det klart at også den norske pinsebevegelsen nå aksepterer og inkluderer mer pastorstyrte menigheter som er influert av den såkalt nye apostoliske bevegelsen. Det betyr at to kirkebilder og to forståelser av hva medlemskap innebærer lever side om side. Nypentekostale kirker som er ledet av et lite hierarki i sentrum av organisasjonen kan praktisere mer åpne former for medlemskap fordi de nye medlemmene i en slik organisasjon har liten eller ingen formell makt og dermed liten mulighet til endre organisasjonens kjerneverdier (Tangen 2009).

nattverd, kun for medlemmer. På den andre side har man også baptister¹¹⁶, og ikke minst pinsevenner som har praktisert 'åpen nattverd'. Menigheten Filadelfia i Stockholm ble i 1913 utelukket fra det svenske baptistsamfunnet nettopp fordi Levi Pethrus, hevdet at nattverden tilhørte den 'universelle menighet' (Josefsson 2005, s. 101). I Sverige betød dette 'andre troende døpte', men Barratt syntes å gå i retning av en 'åpen nattverd som også åpner for 'barnedøpte':

Det kan være omstendigheter til stede, mener jeg, som berettiger oss til å bryte brødet med dem som tror de er døpt, selv om de ikke er det på den måten vi tror er den eneste rette. Broderkjærlighet og toleranse vil tillate dette når vi ikke har et direkte ord om det motsatte i Skriften. De andre som helt ut forkaster dåp, forkaster også brødsbrytelsen, så de kommer ikke i betraktning her (1950, s. 95–96).

Man bør derfor være klar over at sentrale menigheter i den norske pinsebevegelsen i praksis har operert med to typer av deltagere i gudstjeneste fellesskapet i hele sin historie. Medlemskap har strengt definert, men kjærligheten til alle troende har likevel vist seg i åpen nattverdsfeiring. Det er definitivt en forskjell på å delta i nattverd og det være mellomleder i en frikirke, men kanskje man kan likevel si at den tanken om åpen nattverden har bidratt vesentlig til å forme dagens situasjon der 'udøpte' også deltar som viktige mellomledere i mange pinsemenigheter.

Dagens situasjon — og tradisjonelle handlingsalternativer

Det er i dag uklart hvor grensen går mellom deltakelse og medlemskap i pinsemenighet men jeg vil foreslå at ikke-medlemmer mange steder¹¹⁷ kan gjøre alt det 'døpte' medlemmer gjør — bortsett fra å stemme på menighetsmøtene, og ha et overordnet læreansvar som eldste eller pastor. Denne kvalitative endringen forsterkes noen steder av 'kvantitative

116 Wills (1999) skriver: *During Spurgeon's lifetime, few Baptist churches in America practiced open communion, but most in England did. Many practiced open membership as well—they admitted persons to membership based on their profession of faith alone, whether they had submitted to believer's baptism or not. Open communion Baptists in England claimed an impressive heritage. John Bunyan, the great Baptist preacher of Bedford, whose Pilgrim's Progress was and remains a devotional classic, practiced open communion and ably defended his practice.*

117 Filadelfia, Oslo er et eksempel her, men det kan legges til at i en annen stor norsk pinsemenighet er halvparten av lederteamet i ungdomsarbeidet (som består av menighetsbarn) fremdeles ikke døpt.

mekanismer' som når mange av møtedeltakerne i Filadelfia Oslo, på en søndag, kan vær ikke-medlemmer. Dette er både en positiv utfordring og et problem. Et stort antall 'udøpte' synes å være deltagere i fellesskapet de facto, mens mange andre (som er baptistisk døpt) utelukkende er medlemmer de jure.

For noen oppleves dagens strukturer derfor som en anakronisme som hindrer åndsfulle kristne fra å delta full og helt i menighetsfellesskapet, samtidig som den inkluderer mange ikke-aktive og ikke bekjennende medlemmer i medlemsregistret. Til dette vil de som forsvaret tradisjonen si at alle løsninger på 'medlemskapsproblemet' på et eller annet punkt kan synes nokså paradoksale. Dette vil refleksjonen nedenfor bekrefte, men jeg mener likevel at dagens situasjon krever en tydelig respons. Den viktige responsen vil åpenbart være en revitalisering av forkynnelsen av dåp og av betydningen av medlemskap, men må også gjøre tydelige organisatoriske grep. Hvis man vil beholde den tradisjonelle modellen kan man etter mitt syn kan respondere på dagens utfordringen på hovedsakelig to måter:

1. Med en viss smerte kan man bestemme seg for å leve med denne spenningen fordi vi ikke vil oppgi vår lesning av bibelen — som inkluderer både vår pinsebaptistiske tro og vår åpenhet mot andre troende. Dette bør etter min mening i så fall være et uttalt valg og ikke være et resultat av 'la — det skure' lederskap som later som om spenningen som er beskrevet over ikke eksisterer. Det kan hende at dette bør følges opp av mer eksplisitt definisjon av hvem som kan gjøre hva i menighetens felles liv.
2. Man kan skape større samsvar mellom 'formell' og 'uformell' struktur ved å bevege seg tilbake mot en lukket nattverdfeiring. Her kan man tenke seg ulike grader av 'reversering' av dagens praksis, der man stadig setter strengere grenser for 'ikke medlemmers' rettigheter, samtidig som man melder ut eller praktiserer menighetstukt overfor alle passive medlemmer. Dette vil skape logisk koherens, men kan være svært problematisk i forhold til andre sider av den bibelske åpenbaringen og ønsket om å være åpent fellesskap for alle troende.

Alternativ 2: Medlemskap ved 'tro alene'

Det enkleste alternativet til dagens modell er medlemskap basert på 'tro alene'. Det er verdt å merke seg at det medlemskap ved tro også kan utformes

på ulike måter, men i denne artikkelen vil jeg ta utgangspunkt i det man kan kalle en minimal variant. Det vil si en modell der en gitt person skriftlig tilslutter seg menigheten og med dette forplikter seg på å være lojal mot menighetens trosgrunnlag, visjon og verdier.¹¹⁸

Dette fremstår som et attraktivt alternativ fordi dette gir menigheten muligheten til å inkludere alle som har en frelsende tro fullt og helt i menighetens liv. Det er naturlig for en misjonarisk bevegelse å søke å omfavne og utruste alle troende (Ef 4:11–12, Matt 28:18–20) og fremstillingen over viser at dette ønske har vært tilstede i pinsebevegelsen fra begynnelsen. I denne posisjonen unngår man det tradisjonelle paradokset der man gjør 'porten inn i menigheten' trangere enn 'porten inn i himmelen'. På dette punktet synes dette alternativet også å være mer logisk koherent enn andre alternativer.

Dette alternativet er alle fall tilsynelatende også relativt enkelt å håndtere — og det kan også lede at medlemstallet øker fordi det er lettere å bli medlem. Tilhengere av denne posisjonen, har i løpet av prosessen også hevdet at medlemskap bør anses som et ordningsspørsmål istedenfor et lærespørsmål slik at 'håndteringsargumentet' kan tillegges betydelig vekt. Denne skjelningen kan imidlertid være noe problematisk: En eventuell ordning med medlemskap ved tro alene, er etter mitt syn ganske upresist fordi det umiddelbart provoserer minst to viktige teologiske spørsmål: *Hva mener vi med kristen tro? — Og Hvordan vet vi at et menneske deler denne troen?*

Disse spørsmålene viser at dette ordningsspørsmålet også krever teologisk refleksjon. Med utgangspunkt i fremstillingen ovenfor vil jeg hevde

118 Kai Tore Bakke foreslår også et mer rituell modell der man forsøker å opprettholde idealet om at et menighetsfelleskap der deltakerne også er overgitt til hverandre. Det innebærer i så fall da at man utvikler et fast ritual for medlems-opptak som viser personens overgivelse til Gud og menighetsfelleskapet. Men Bakke er selv skeptisk til denne løsningen (2009, s. 8): "Skal dåpens anliggende (som både handler om det individuelle valg og forpliktelsen på fellesskapet) sikres ved denne modellen, bør man ha et form for ritual/handling hvor den enkelte bekjenner sin tro, forstått som overgivelse til Kristus, og sin overgivelse til Kristi legeme (menigheten). Men fordi medlemskapskriteriet da gjelder alle (også dem som er døpt, siden medlemskap har med tro å gjøre og ikke dåp), så har dåpen mistet sin funksjon fullstendig, og dette nye medlemskapsritualet har overtatt dåpens rolle."

Bakke har utvilsomt rett i at et slikt ritual vil fremstå som en slags alternativ 'dåp uten vann'. Det vil derfor i praksis bli en slag 'intern konkurrent' til dåpen, ikke bare for 'tidligere lutheranere', men også for egne menighetsbarn og som vil mangle dåpens unike forkynnelse av at vi sammen har del i Jesus død og kan tjene Gud i hans oppstandelseskraft (Rom 6:11). I praksis vil et slikt ritual derfor lett svekke menighetens kollektive rituelle liv istedenfor å revitalisere dette.

at kristen tro slik den er fremstilt i NT, viser seg i offentlig bekjennelse og dåp — og dernest gjennom deltagelse i menighetsfellesskapet. Svakheten ved denne ordningen er at den radikalt toner koblingen mellom dåp og medlemskap som finnes i det bibelske materialet. Alternativet er nok logisk koherent, men det er mer tvilsomt om det er en logisk koherent respons på den bibelske åpenbaringen. Dette kan i neste omgang få konsekvenser for forståelsen av medlemskap. Bakke (2009) skriver at medlemskap ved tro lett kan virke individualiserende, særlig i forhold til tilhørighet til menighetsfellesskapet:

...dåpen skilles fra overgivelsen til menigheten — Kristi legeme. ...Dåpen blir da et ritual hvor du frivillig kan bekrefte din tro.

Spørsmålet er om denne avvisningen av dåpens bånd til medlemskap representerer en senmoderne for form overindividualisering av troen som skiller 'min tro' fra tilhørigheten til andre troende. Som handlingsalternativ kan posisjonen derfor stå i fare for å svekke menighets kollektive rituelle liv og dens forkynnelse av at tilhørighet til fellesskapet er en del av og ikke et tillegg til troen. Man kan derfor spørre om denne modellen er tilstrekkelig 'misjonalt transformativ' i den forstand at den inspirerer til overgivelse til Kristus og til det relasjonelle livet som er en del av etterfølgelsen av ham.

Tilhengere av denne posisjonen har likevel pekt på at man åpne medlemskapet og likevel gjøre *andre grep for revitalisere dåpsforkynnelsen*. Her kan man peke på det teologiske premisset om at dåp skal være motivert av personlig tro og 'fri vilje' i noen grad samsvarer med den senmoderne individualismes krav om at forpliktelsen til fellesskapet må komme 'innefra'. Hvis man gjennom forkynnende lederskap klarer å motivere til denne type forpliktelse, kan dette alternativet derfor forstås som en mer håndterbar 'kontekstualisering' av evangeliet i en senmoderne kontekst hvor rom for prosesser er svært viktig. Men man bør likevel etter min mening spørre om en slik svekkelse av dåpen som 'institusjonalisert praksis' over tid vil få de negative konsekvenser som er antydnet ovenfor. Dette alternativet vil uansett kreve mer aktivt teologisk lederskap enn dagens modell fordi medlemskriteriene ikke lenger forkynner dåpens betydning.

Alternativ 3: Gradert medlemskap ved tro

Medlemskap ved tro alene vil også reise spørsmål om organisasjonsstruktur. Kan medlemmer som ikke er døpt med baptistisk dåp bli eldste og

pastorer? Kan de ha stemmerett i alle saker, inklusiv dåpsspørsmålet? Ut fra læresamtalene i Filadelfia og i Pinsebevegelsen så langt, synes det å være relativ enighet om at begge deler oppleves problematisk. Det er i alle fall mitt inntrykk at de fleste som har deltatt i prosessene så langt vil hevde at de med læreansvar i en pinsemenighet, det være seg pastorer eller eldste, må være døpt med troendes dåp. Grunnen er at det baptistiske dåpssynet er et vesentlig del av den skandinaviske pinsebevegelsen identitet og et sentralt bibelsk lærespørsmål. Det innebærer at man i praksis ofte opererer med en form for gradert medlemskap ved tro når man snakker om medlemskap ved tro i norske pinsemenigheter som Betel Hommersåk og Filadelfia Vennesla.

Menigheten i Vennesla ligger etter mitt syn nokså nær både en tradisjonell baptistisk og en oldkirkelig og misjonarisk modell av medlemskap når man anser nye 'udøpte' medlemmer som 'katekumener' (i 'dåpsopplæring'). Men dette er likevel ikke helt uproblematisk i møte med den senmoderne virkeligheten. I prosessen i Filadelfia i Oslo har vi også intervjuet mennesker som ikke vil bli definert inn i en slik prosess på grunn av samvittighetsproblemer knyttet til 'gjendåp'. Det er også verdt å merke seg at flere av menighetene som har innført 'gradert medlemskap', parallelt har tatt skritt i retning av en mer pastorstyrt eller pastor/eldstestyrt menighetsstruktur.¹¹⁹ Dette er ikke overraskende fra et sosiologisk perspektiv fordi en pastorstyrt menighet i motsetning til en mer 'demokratisk' menighet ikke har det samme behovet for å sikre at de som får medlemsstatus og dermed stemmerett deler menighetens kjerneverdier. En slik ledermodell reiser imidlertid andre spørsmål om hvem lederskapet skal stå ansvarlig ovenfor.¹²⁰

Tanken om gradert medlemskap reiser derfor enn rekke nye spørsmål om organisasjons-struktur og om hva medlemskap innebærer. En gradert modell kan også medføre at 'udøpte medlemmer' fremdeles vil føle seg som 'mindreverdige B-medlemmer' fordi de ikke har samme rettigheter som 'døpte' medlemmer. Dette bryter dermed med den baptistiske visjonen om det allmenne prestedøme og en menighet der alle deltar på lik linje i

119 I læresamtalen på Hedemarkstoppen i Juni 2010 ble jeg oppmerksom på at dette er tilfelle i Betel Hommersåk og i noen grad i Filadelfia Vennesla.

120 Selv om en pastorstyrt menighet i utgangspunkt representerer en annen form for kongresjonalisme mht til lokal forankring av makt, er det klart at en slik struktur er sårbar fordi mye autoritet er forankret i en person eller i det lederskapet denne personen har valgt. En løsning på problemet kan være å stille pastoren til ansvar overfor eksterne tilsynsmenn i en mer episkopal struktur, men dette representerer fra et tradisjonelt perspektiv ikke bare en ny dåps eller medlemskapspraksis, det representerer en ny form for ekklesiologi.

menighetsfellesskapet.

Alternativ 4: Økumenisk 'overført' medlemskap

Det økumeniske problemet og dåpen

En annen vei til å inkludere kristne med bakgrunn i andre kirkesamfunn i den lokale pinsemenighet ville være å anerkjenne ikke bare deres tro, men også deres dåp. Dette er det alternativet som Kai Tore Bakke kaller det 'økumeniske alternativet'.¹²¹ Før jeg skisserer to ulike varianter av det man kunne kalle økumenisk medlemskap vil jeg først kommentere dåp og medlemskap som økumenisk problem, sett fra et tradisjonelt pentekostalt perspektiv.¹²² Tro i et klassisk pentekostalt perspektiv er (kognitivt) bevisst og 'villet' tro som kommer av forkynnelsen (Rom 10:14). Dette representerer et problem overfor en rekke kirker som døper spebarn, som de lutherske

121 I sitt essay definerer Bakke også et annet økumenisk alternativ: Denne modellen inkludere medlemskap basert på bekreftelse av sin dåp i annen anerkjent kirke. Bakkes mer presise beskrivelse lyder slik: "Man respekterer den enkeltes overbevisning og konstruerer et ritual hvor kandidaten gjennom ritualet bekrefter sin dåp, og dermed fastholder sin individuelle overgivelse til Kristus, samtidig som ritualet inneholder en tydelig overgivelse til Kristi legeme (menigheten)" (Bakke 2008, s. 9).

Det betyr at man respekterer den enkeltes individuelle tro og overbevisning. Problemet i følge Bakke er at: "Samtidig understreker man at denne individuelle troshandling aldri kan ha det kommunitariske perspektivet over seg, nemlig overgivelsen til menigheten. Ritualet ved medlemsopptakelse må derfor både ha en bekreftelse av at man gjør sin barnedåp til sin individuelle troshandling, og at man i tillegg gir seg selv til Kristi kropp som er menigheten." (Bakke 2008, s. 9).

Spørsmålet er om denne modellen i praksis virkelig representerer et eget alternativ. Den kan enten forstås som en slag indirekte anerkjennelse av andres kirkes dåp via individuell tro — og dermed blir den en dårligere utgave den økumenisk varianten fordi man ikke forholder direkte til andre kirkers teologi (alternativ 3) men til individers fortolkning av disse. Skal man unngå dette må man derfor si at vi ikke aksepter den aktuelle personens dåp, men forholder seg til hans eller hennes bekjennelse av tro, og da blir jo hele poenget med å bekrefte en dåp fullstendig irrelevant. Da er man i praksis tilbake til alternativ 2: medlemskap basert på tro med et eget 'medlemskapsritual' — og dette vil som innebære de samme problemene som allerede er beskrevet over.

122 Vi kan muligens også lese spebarnsdåp som en form for barnevelsignelse? Flere av modellene ovenfor må uansett også forholde seg til en rekke uløste spørsmål i den skandinaviske pentekostale tradisjonen: Hva er en akseptert kristen kirke? Hva med 'Oneness Pentecostals', eller ikke-kristne 'seker' som Jehovas vitner? I tillegg kommer en rekke teologiske spørsmål som: Handler Gud i dåpen? Hvor viktige er dåpens form? Hva tenker vi om mennesker som ikke har evne til å utrykke kognitiv tro? Hva tenker vi om dåp i kulturer som opererer med hele slekter som den grunnleggende sosiale enheten Hva tenker vi om dåp av muslimer som vil tro, men ikke la seg døpe av sosiale grunner?

og metodistiske kirker i Norge. Disse har tradisjonelt løst problemet med spebarnet ikke kan bekjenne en egen kognitiv/intellektuell/viljemessig tro ved å:

1. Å foreslå at barnet døpes på og inn i menighetens kollektive tro på Gud... og/eller ved å foreslå at
2. hevde at spebarnet faktisk tror i dåpen fordi tro ikke er en intellektuell 'lovgjerning', men noe som skapes av Gud gjennom dåpen som nådemiddel.

Uansett betyr dette dåpen kan da komme 'først', og at en mer kognitiv tro og bekjennelse av kirkens tro kan komme i 'etterkant' ved at dåpen følges opp av adekvat trosopplæring (Modalsli & Engedal 1984). Denne lutherske tilretteleggingen av tro og dåp' blitt avvist som ikke holdbar teologi av baptister og skandinaviske pinsevenner av tro grunner:

1. I NT synes 'personlig' tro (og muntlig bekjennelse) å være en forutsetning for dåp.
2. Viktigere, selve dåpshandlingen er i sin karakter et møte mellom Gud og vår tro, der Gud erklærer vår tilhørighet til ham og vi bekjenner og tar i mot dette ved tro. Den 'personlige troen er derfor ikke bare en forutsetning 'før', men *i* selve dåpen!

Tradisjonelt har dette synet hatt to viktige konsekvenser for baptister og pinsevenners forhold til mennesker som er døpt som spebarn i andre kirker. For det første har vi ikke akseptert denne dåpen som en fullverdig dåp, og har derfor anbefalt mennesker å døpes på deres egen tro og bekjennelse. Denne formen for 'gjendåp' er nok det viktigste økumeniske problemet sett fra synsvinkelen til 'andre kirker'. For det andre, vi har akseptert spebarnsdøpte troende som kristne søstre og brødre, men vi har ikke kunne ønske disse velkomne som medlemmer i menigheten. Vi har hatt denne praksisen fordi vi anser dåp som et viktig lærespørsmål. Kai Tore Bakke er skeptisk til 'økumeniske varianter' av samme grunn:

1. Dette gir nødvendigvis en pluralistisk forståelse av dåpen hvor dåpen mister sitt innhold fordi ulike former for dåp, med ulike forklaringsrammer (ulike teologiske begrunnelser), stilles på lik linje. (Bakke 2009, s. 8).

Misjonsforbundet som praktiserer både spebarnsdåp og troendes dåp' avviser imidlertid at dette representerer en form for 'lærelikegyldighet' Martin Jakobsen hevder at standpunktet isteden er uttrykk for en erkjennelse av at man her står overfor et 'uløst økumenisk problem' (Jacobsen 1982, s. 50–51). I et slik perspektiv vil man kunne være enige om at dåpen er svært viktig — selv om man respektfullt er uenige omsider ved dens innhold.

Alternativ a: Overført medlemskap basert på dåp

Dette åpner i prinsippet for det man kan kalle for en form for 'økumenisk' eller overført medlemskap. Dette synspunktet blir fremhevet av Terje Hegertun i den interessante artikkelen 'Bridge over troubled water' hvor snakker han om 'sterke og svake' sider ved ulike konfesjoners forståelser av dåpen:

I stedet for å snakke om gal eller rett dåpsteologi, er det mer konstruktivt å anføre at det er både svake og sterke sider ved de ulike konfesjoners oppfatning av dåpens innhold og praksisformer. Ingen kan uten videre proklamere at de i alle deler praktiserer nytestamentlig dåp'. (Hegertun 2009a, s. 6–7).

Etter mitt syn representere dette essayet viktige bidrag i diskusjonen om pentekostal økumenikk og om hvordan man skal forholde seg til dåpen i den økumeniske debatten. Men det er verdt å merke seg at essayet er å regne som foreløpige betraktninger 'underveis' i en samtale om dåp som økumenisk problem. Overgangen fra termer som 'rett og gal' til 'sterk og svak' synes imidlertid å implisere en akseptasjons av andre kirkers dåpspraksis fordi disse betraktes som 'svake' snarere enn 'gale'. Dette synes å også være en rimelig tolkning av følgende avsnitt:

Motivet kan derfor aldri være at en døper seg for å bli medlem i en annen kirke. Hele den globale kirkes enhetskarakter gjør derfor at det i framtiden vil bli krevende for én kirke og opprettholde påstanden om at dåp utført i en annen anerkjent kristen kirke uten videre kan karakteriseres som ugyldig. Dette er et seriøst økumenisk problem. (Hegertun 2009a, s. 7).

Hegertun synes derfor å gå langt i retning av å anerkjenne andre kirkers dåp. En anerkjennelse av andres dåp som 'sterk' eller 'svak' vil muligens kunne danne grunnlaget for det han kaller 'overført' medlemskap fra en

annen kirke, under forutsetning av at man uttrykker 'lojalitet' til den nye menighetens dåpssyn (Hegertun 2009a, s. 7).

Tanken om et slikt overført medlemskap er et mitt syn vakkert, ikke minst i lys av pinsebevegelsen tradisjonelle synspunkter på kristen enhet og åpen nattverd. Men en slik modell er også i behov flere avklaringer. For det første kan man spørre om man ved å akseptere andres dåp avskjærer seg selv fra å utføre gjendåp, i de tilfellene der 'dåpen har blitt fulgt opp med trosopplæring'.¹²³ Det er verdt å merke seg Hegertun her åpner for samvittighetsfrihet:

Det vil også i framtiden være mennesker som kommer i samvittighetsnød over sin første dåp fordi den etter deres mening ikke bærer tyngden av de dåpstekster som knytter omvendelse, personlig tro og dåp sammen, og som derfor ber om å bli døpt.

Men dette betyr så langt jeg kan se at baptistisk dåp i slike tilfeller, ikke lenger blir 'regelen', men snarere blir å anse som et slags 'individuelt unntak', noe som kan anses både som individualiserende og som noe besynderlig fra et mer tradisjonelt baptistisk perspektiv.

For det andre, Hvis man aksepterer spebarnsdåp som dåp — hvordan forholder man seg da til dem som vil døpe barn i 'egen menighet'? Hegertun skriver ingen menighet kan 'pålegges å praktisere to dåpsformer' i økumeniske samtaler, men problemet i en lokal menighet består ikke i 'påleggelse.' Problemet er snarere at menigheten kan komme til å mangle

123 Hegertun henviser her til lutherske teologer og sier at disse kan skrive 'om forholdet mellom tro og dåp med enda større tydelighet enn mange andre' (Hegertun 2009a, s. 6): "Like tydelig var Leiv Aalen som i boken Dåpen og barnet fra 1945 skrev — sitat: 'hvor det ikke lenger gis noen garanti for at barna får en kristen undervisning, må også barnedåpen falle bort, for de to ting hører uløselig sammen' (Aalen 1945, s. 74). Dåpen kunne være gyldig, men den var ikke effektiv uten tro. Frikirkelige samtidsanalyser kan i dag gå i samme retning. Man spør om hvorvidt man i Norden og Europa — alle folkekirkelige dåps-handlinger til tross — egentlig er kommet nokså nær en nytestamentlig kontekst der den praktiske virkeligheten gjør at misjonsdåp er en mer adekvat beskrivelse enn gjendåp i møte med dem som hele sitt liv har levd som om Gud og kirke ikke eksisterer, og som når de kommer til tro, ber om dåp."

Det er tydelig at Hegertun her avviser en folkekirkelig praksis av dåp uten adekvat trosopplæring. I disse tilfellene vil ny dåp være misjonsdåp, ikke gjendåp. Samtidig er det mulig å tolke Hegertun dithen at han et stykke på vei aksepterer en luthersk tilrettelegging forholdet mellom av tro og dåp — dersom troen har blitt fulgt opp med adekvat trosopplæring. På dette punktet kan man savne en mer eksplisitt avklaring fra Hegertun, men man kan likevel anta at man her snakker om en 'svak' dåpsteologi?

substansielle teologiske argumenter for ikke å døpe barna, utover 'det har vi ikke gjort før', fordi man allerede aksepterer spebarnsdåp, utført i 'nabokirken'. Det er også verdt å merke seg at dette problemet blir mer kritisk jo mer sakramentalt tenker fordi det er problematisk om å snakke om en 'sterk' eller 'svak' handling fra Guds side. Her kan Hegertuns modell møte et ofte oversett økumenisk problem.¹²⁴

Man kan derfor spørre om Hegertuns 'modell' i praksis, uunngåelig vil utvikle seg i retning av misjonsforbundets mer velprøvde praksis med to slags dåp i samme menighet. Mot en slik innvending kan man likevel spørre om dette kan 'unngås' ved at den lokale menighet eksplitt avklarer hva man anser som 'sterk og svak' dåpsteologi — og ved at man bevisst bruker termer som 'overført medlemskap'. Spesielt på det siste punktet anser jeg Hegertuns bidrag som svært verdifullt, men jeg vil likevel konkludere med at denne økumeniske modellen i sin nåværende form er for 'uferdig' til å kunne fungere som god løsning på problemene rundt dåp og medlemskap.

Alternativ b: Overført 'økumenisk' medlemskap basert på tro offentlig bekjent i annen kirke

I prosessen i Filadelfia har vi imidlertid også formet et annet økumenisk alternativ som bygger videre på ideen om 'overført' medlemskap. I denne modellen vil menigheten sette bekjennelse av klassisk kristen tro som kriterium for medlemskap. Men med tro mener vi da kristen tro som faller innenfor rammen av den apostoliske trosbekjennelse — og som er bekjent ved troendes dåp eller bekjent offentlig i annen kristen kirke gjennom konfirmasjon eller tilsvarende ritualer. En slik offentlig bekjennelse vil da anses som en som en 'tilstrekkelig', men 'ufullstendig' bekjennelse av troen. I så fall kan man uavkortet forkynne at folk bør la seg døpe med troendes dåp, og ikke definere dette som et slags samvittighetsunntak. Denne dåpen

124 På dette punktet truer derfor Hegertuns antydninger om et 'dypere' og mer sakramentalt syn på dåpen koherensen i hans egen fremstilling. Dette er imidlertid ikke unikt for Hegertun. Flere teologer synes å overse at den bibelteologisk tilnærming mellom 'baptister og lutheranere på 60-tallet (f. eks. Beasley-Murray 2006) angående dåpens 'sakramentale funksjon, paradoksalt kan få den praktisk teologiske konsekvens at det blir enda vanskeligere for baptister å anerkjenne andre kirkers dåp — hvis de skal holde fast på sin forståelse av tro som premiss for det som nå vil være en sakramental dåp og samtidig presentere en koherent systematisk teologi. Man kan nok tenke seg at en konfirmasjon og kanskje også en barnedåp som en ufullstendig bekjennelse av troen, men det er noe mer problematisk å tenke seg at Gud handler 'ufullstendig' i en barnedåp. Alternativet kan man si dåpen kommer først og troen kommer etterpå, men dette er egentlig en luthersk tilrettelegging av det strukturelle forholdet mellom tro og dåp — og vil uunngåelig lede til luthersk teologi dersom man tar kriterier som koherens på alvor?

kan imidlertid forstås som en ytterligere 'bekreftelse' av tidligere former for bekjente tro i andre kirker, og ikke som en 'avkreftelse' av denne. I et pentekostalt perspektiv kan man f. eks også fortolke en metodistisk eller luthersk barnedåp som en velsigneshandling — samtidig som man fortsetter den økumeniske dialogen om hva dåp er.

Dette har tre viktige fordeler. (1) Vi kan uavkortet forkynne troendes dåp og døpe dem som ønsker å bli døpt med troendes dåp i pakt med vår lesning av åpenbaringen i NT. (2) Samtidig kan vi akseptere en overføring av medlemskap fra andre kirker og viser således en form for solidaritet med disse kirkene — selv om det uklart om de vil oppfatte det slik. (3) Dette sikrer også en samvittighetsfrihet for en viktig gruppe mennesker. Det blir opp til personen selv å vurdere om konfirmasjonen var en tilstrekkelig bekjennelse av troen. Men vi unngår likevel en fullstendig 'privatisering av troen' fordi vi fastholder at klassisk kristen tro er offentlig og økumenisk.¹²⁵ Endelig kan det sies at modellen er nokså håndterbar i og med at det bare finnes to måter å bli medlem på: ved dåp eller ved overført medlemskap. Jeg mener derfor p. t at dette er det beste 'økumeniske' alternativet til dagens modell fordi det i større grad enn Hegertuns (uferdige) modell fastholder en baptistisk forståelse av tros-element i dåpen, og i større grad unngår å gjøre 'gjendåp' til et individuelt samvittighetsunntak.

Det avgjørendes spørsmålet er likevel om denne modellen er bedre enn vår tradisjonelle praksis (alternativ 1) eller ulike varianter av medlemskap ved tro. Jeg mener at dette verdt å diskutere, men det klart at det finnes en rekke problemer og uavklarte spørsmål knyttet til denne modellen også. For det første må man spørre om praksisen med overført medlemskap i likhet med alternativ 2, vil svekke heller enn 'vekke' menighetens 'kollektive' rituelle liv?¹²⁶ For det andre kan man stille spørsmål om ikke økumenisk medlemskap også må bli en form for gradet medlemskap (alternativ 3) — med de problemene dette medfører? For det tredje må man spørre: Hva skal gjelde som en offentlig bekjennelse av kristen tro? Jeg har antydnet at konfirmasjon i andre kirker er en slik bekjennelse — og at vi kan fortolke dette primært som en 'bekjennelse av kristen tro' og ikke som en bekreftelse av personens barnedåp. Men man kan likevel spørre om dette blir en indirekte anerkjennelse av en andre kirkers dåp (jfr. Hegertuns uferdige modell). Her

125 Barratt gjør her et viktig skille i den økumeniske debatten mellom de som tror de er døpt og de som forakter dåpen, se sitat ovenfor.

126 På dette punktet skal det sies at Hegertun's modell i større grad fastholder koblingen mellom dåp og medlemskap.

vil jeg imidlertid peke på at ikke er uvanlig i teologiske tradisjoner å fortolke andres ritualer på 'egne premisser'. Lutheranere har for eksempel fortolket baptistisk dåp som sakramental i flere hundre år — på tross av baptistenes egen teologi.¹²⁷

Avslutning: tradisjonen kan fornyes — men ikke nødvendigvis

Det må innrømmes at alle de tre 'nye' alternativene ville innebære en reel endring av vår tradisjon, det vil si vår felles måte å tolke og anvende bibeltekster på. Jeg mener likevel at en tradisjon prinsipielt må være positivt åpen for endring. Nettopp fordi Bibelen er vår norm, mener jeg at vi kan være åpne for å lære å lese den på nye måter dersom vi konkluderer med at de nye lesemåter er mer i pakt med kriteriene som er beskrevet ovenfor. Alternativt kan man uttrykke endring mer positivt som 'fornyelse av tradisjonen'. Tilhengere av de nye alternativene vil kanskje se alternativene som ble presentert i denne artikkelen som en fornyelse av det økumeniske anliggende som Barratt forfektet i tidligere år og som synes å ha blitt revitalisert i de siste tiår (Hegertun 2009b). Dette økumeniske anliggende er etter mitt syn svært viktig.

Men vi må også spørre hvordan disse alternative modellene står seg i møte med de ofre som 'baptistiske martyrer' har måttet gjøre gjennom historien? Til dette kan man svare at disse ofrene primært ble gjort, og gitt til Gud og kirken, for retten til å praktisere troendes dåp, og ikke for retten til å ekskludere andre troende fra menighetsfellesskapet. Det er også verdt å merke seg at det lenge har fantes baptistiske retninger som har praktisert 'medlemskap ved tro' (Willis 1999). I et slikt perspektiv kan inkluderingen av andre troende gjennom overført økumenisk medlemskap ses på som en inkluderende forsoning eller omfavning av de som en gang forfulgte oss (se også Volf 1996). Men det må også sies at det er en stor grad av forsoning allerede er tilstede i dagens praksis som går tilbake til de 'pentekostale fedrenes' vektlegging av åpen nattverd og gudstjenestefeiring.

Denne spenning mellom et baptistisk dåpssyn og en 'åpen menighet' synes å ha vært tilstede i hele pinsebevegelsen historie, fra Barratts tid til vår egen. Spørsmålet er hvordan denne spenningen håndteres best i dagens 'postmoderne situasjon'. Selv om tradisjoner kan fornyes er det slett

127 Men tradisjonen går lenger tilbake i kirkens historie og er knyttet til debatten om anerkjennelse av kjetterdåp'. Den forståelsen av dåp er relatert til dåp av personer som ikke allerede var døpt som barn. De samme døperne ble i lutherske bekjennelsesskrifter også fordømt som 'ikke salige'.

ikke sikkert at den skal fornyes på dette punktet. Menigheten i Filadelfia i Oslo har for eksempel, så langt konkludert med at man i hovedsak vil forsøke å beholde den tradisjonelle modellen, selv om dette krever bla. de avklaringene som er beskrevet ovenfor.¹²⁸ Jeg er likevel overbevist om denne og andre pinsemenigheter må fortsette å engasjere seg i både pentekostale og økumeniske samtaler rundt dette viktige og vanskelige temaet.

Bibliografi

Archer, K.J., 2009. *A Pentecostal Hermeneutic: Spirit, Scripture And Community*. CPT Press.

Bakke, K.T., 2009. Dåp og medlemskap. *Upublisert*.

Barratt, T.B., 1950. *Den kristne dåp – De kristne menigheter*. Oslo: Filadelfiaforlaget.

Bauman, Z., 2000. *Liquid Modernity*. Polity.

Beasley-Murray, G.R., 2006. *Baptism in the New Testament*. Wipf & Stock Publishers.

Bloch-Hoell, N., 1964. *The Pentecostal Movement: Its Origin, Development and Distinctive Characters*. Oxford Univ Pr (Sd).

Fee, G.D., 1997. *Paul, the Spirit and the People of God*. Hodder & Stoughton Religious.

Heelas, P. m.fl., 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Wiley-Blackwell.

Hegertun, T., 2009a. Bridge over Trouble Water. *Upublisert*.

Hegertun, T., 2009b. *Det brodersind som pinseaanden nødvendigvis maa føde – analyse av økumeniske posisjoner i norsk pinsebevegelse med henblikk på utviklingen av en pentekostal økumenikk og fornyelse av økumeniske arbeidsformer*. Trondheim: Tapir.

Jacobsen, M., 1982. Dåpen i Det Norske Misjonsforbund.

Josefsson, U., 2005. *Liv och övernog*. Skellefteå: Artos & Norma.

128 Dette standpunktet er først og fremst forankret i forståelsen av koblingen mellom dåp og forpliktende tilhørighet slik dette er fremstilt i NT. Man vurderer også de alternative modellene som utilfredsstillende fordi de i for stor grad nedtoner eller omtolker et baptistisk dåpssyn.

- Land, S., 1993. *Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom*. Sheffield Academic Press.
- Lingenfelter, S.G., 1996. *Agents of Transformation: A Guide for Effective Cross-Cultural Ministry*. Baker Academic.
- McGrath, A.E., 2001. *Christian Theology: An Introduction*. 5. utg., Wiley-Blackwell.
- Menzies, R.P., 1995. *Empowered for Witness: The Spirit in Luke-Acts*. Sheffield Academic Press.
- Tangen, K.I., 2009. *Ecclesial Identification Beyond Transactional Individualism?* Oslo: Det Teologiske Menighetsfakultetet.
- Thomas, J.C., 2000. Reading the Bible from within our traditions: A Pentecostal Test Case. I: *Between Two Horizons*.
- Volf, M., 1996. *Exclusion & Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. First Edition, Abingdon Press.
- Wills, G.A., 1999. The Ecclesiology of Charles H. Spurgeon: Unity, Orthodoxy, and Denominational Identity — Southern Baptist Leader. I: *Baptist History & Heritage*.

Kapitel 5. Monica Vaber: Tro och känsla — en religionssociologisk undersökning av ungdomars syn på församlingsmedlemskap 2010

När folkrörelserna växte fram i Sverige under andra hälften av 1800-talet kom föreningen att bli den självklara organisationsformen. Så blev det även för Pingströrelsen i början av 1900-talet. I dag, när första generationens pingstvännen sedan länge är borta och nya generationer tagit vid, väcks frågan om i vilken utsträckning detta är en relevant ordning. Rörligheten mellan kyrkor och samfund har ökat och det föreningstekniska medlemskapet tycks inte längre vara förutsättningen för engagemang i en lokal församling. Hur ska då medlemskapet hanteras i en framtida Pingströrelse? Ja, det är en fråga som söker svar ur många perspektiv.

Det här bidraget är religionssociologiskt och utgörs av en enkätundersökning. Ungdomar har fått svara på en enkät med frågor om sin syn på församlingsmedlemskap. Enkäten (se bilaga 2) har distribuerats med hjälp av olika kontaktpersoner i några lokala församlingar tillhöriga Pingströrelsen och/eller närstående samfund.¹²⁹ Ungdomarna har besvarat enkäten i anslutning till en ungdomssamling eller annan aktivitet i församlingen. Församlingarna finns i både större och mindre städer och samhällen i Mellansverige.

Enkätens frågor formulerades utifrån tanken att informanterna gör skillnad mellan medlemskap (i formell mening) och upplevelsen av att höra till eller vara med i en församling (tillhörighet). Detta är bakgrunden till ordvalet i frågorna där medlemskap och tillhörighet ställs i relation till varandra. Naturligtvis kan en sådan uppdelning av begreppen bidra till en

¹²⁹ Detta urval motiveras av den rörlighet som idag finns mellan olika samfund och församlingar.

diskrepans som inte blivit synlig på samma sätt om frågorna formulerats utan dem. Samtidigt är just den eventuella spänningen mellan att formellt tillhöra och att uppleva sig tillhörig väsentlig i en studie om synen på församlingsmedlemskap. Därför borde de positiva konsekvenserna av denna begreppsliga tudelning överväga eventuella nackdelar.

Jag har fått in 43 enkätsvar och dessa representerar fem olika församlingar. De som svarat är mellan 15 och 34 år med en viss tyngdpunkt på 20–24 år och med endast två som är över 30 år. Kön fördelningen är relativt jämn med 24 kvinnor och 18 män samt ett enkätsvar som saknar uppgift om kön. På frågan "Är du medlem i någon församling?" svarar 40 stycken ja, 2 nej och 1 har inte svarat.

Under rubriken "Medlemskapets innebörd" redovisas, i det följande, frågorna 1 och 2, i enkäten. "Medlemskapets vikt" behandlar frågorna 8 och 9. Frågorna 3 och 4 ryms under rubriken "Medlemskapets orsak" och frågorna 5, 6 och 7 behandlas under "Medlemskap och tillhörighet". Rapporten avslutas med en diskussion med sammanfattande slutsatser och frågor utifrån enkätsvaren.

Medlemskapets innebörd

Inledningsvis är det intressant att försöka få en bild av hur de tillfrågade ungdomarna ser på församlingsmedlemskap, vad det innebär för dem att vara medlem och om detta är viktiga frågor för dem eller inte.

En övervägande del av informanterna tycker att det är viktigt att vara medlem i en församling. 38 svarar ja på frågan, 4 svarar nej och 1 svarar både ja och nej. Bland informanternas kommentarer hittar man det som skulle kunna kallas teologiska argument (bibelhänvisningar), men ännu mera sådant som rör gemenskap och känsla av samhörighet samt svar som handlar om engagemang och verksamhet.

När det gäller bibelhänvisningar utgörs dessa inte av bibelcitater eller direkta referenser utan förekommer i form av bilder Bibeln ger av församlingen. Den vanligaste, som informanterna använder, är den om församlingen som en kropp, men även bilden av en familj, ett folk och av Guds hus förekommer:

Bibeln säger att vi som kristna är en kropp, ett folk och en familj. Ett av de tydligaste uttrycken är att vi också är formella medlemmar i en lokal församling (man, 25–29 år).

Det är viktigt att komma till gudshus [sic!] (kvinna, 15–19 år).

Vara en i ”familjen” (man, 15–19 år).

För mig innebär det att vara medlem i en kristen familj. Jag ser församlingen som en familj (kvinna, 20–24 år).

Talet om församlingen som ett hem är också vanligt:

Det är bra att ha ett andligt hem (kvinna, 20–24 år).

Ett hem, en fristad en plats att umgås tillsammans med en massa människor som älskar samma Gud (kvinna, 15–19 år).

Jag har ett andligt hem, gemenskap med andra kristna, stöd, glädje, styrka, undervisning (kvinna, 20–24 år).

Att kunna komma hem, veta vart [sic!] man kan få hjälp/prata med någon om man behöver det (kvinna, 20–24 år).

Även för den som säger sig inte vara aktiv är församlingen viktig som ett hem:

Är inte aktiv. Men skönt att ha ett andra hem om jag skulle vilja (kvinna, 25–29 år).

Församlingsmedlemskap kan förstås och förklaras på många sätt. Talet om gemenskap och känsla av samhörighet återkommer hos flera av informanterna:

Bibeln talar om kristenheten som en gemenskap. Vi behöver varandra. Att vara medlem får en att vara e[n]gagerad (man, 20–24 år).

Man behöver en kristen gemenskap (man, 25–29 år).

Man är med mer i gemenskapen [om man är medlem] och får veta vad som händer och man kan vara mer delaktig (kvinna, 15–19 år).

Mitt kristna liv är otroligt viktigt för mig, och en församling är en otrolig styrka. Möta andra som älskar Jesus, som jag. Och det är en underbar gemenskap — man känner sig mer delaktig som medlem (kvinna, 20–24 år).

[S]amhörighet (kvinna, 20–24 år).

Inte just medlemskapet i sig. Det viktiga är att jag känner mig delaktig i ett sammanhang (man, 25–29 år).

Trygghet o[ch] Gemenskap [sic!] (man, 30–34 år).

En del talar om denna gemenskap som mera direkt relaterad till det kristna livet:

Jag tror att en kristen gemenskap är viktig för att tillsammans utveckla sin tro och relation med Jesus. En församling ger trygghet och samhörighet och man kan sträva mot ett gemensamt mål (kvinna, 15–19 år).

Jag tror det är viktigt att träffa andra troende. Höra på undervisning och söka Gud tillsammans. Men det är väl den delen jag tycker är bra med en församling (kvinna, 15–19 år).

Att ha någonstans [sic!] man kan dela tron och livet med, fira gudstjänst med och anförtro mig åt (man, 20–24 år).

Utöver detta finns antydningar till något som skulle kunna uppfattas som mer reflekterade svar, som dessa om att vara del i något större:

Trygghet, viktigt att vara en del i något större (kvinna, 20–24 år).

Att jag är en del av något större än mig själv och att jag fullföljer den kallelse som Gud har gett mig tillsammans med andra kristna (man, 25–29 år).

Eller detta om att tron har flera dimensioner:

Kristen tro är både gemensam och individuell, och tar sig naturligt uttryck i gemenskap (man, 20–24 år).

Många svar kopplar medlemskapet till verksamhet, inflytande och engagemang:

Känner tillhörighet och ansvar, men i o[ch] med att inte alla känner så, så blir det inte lika starkt (kvinna, 25–29 år).

Mycket, bön, engagemang (kvinna, 15–19 år).

Att vara aktiv i församlingslivet (man, 20–24 år).

Att det är ens hemförsamling och att det är där man engagerar sig. (man, 20–24 år)

Jag ger av min tid, mina pengar, mitt engagemang. Jag deltar i verksamheten. Det bygger upp mig (man, 25–29 år).

Ett ställe där jag kan utvecklas. En rad frivilliga insatser som kristen som gör att församlingens hjul snurrar (man, 25–29 år).

[M]an är ”skriven” där. Man blir informerad av [sic!] vad som händer. Man ger 10:e. Man står under ett andligt ledarskap (man, 20–24 år).

Jag är själv engagerad i arbetet på olika sätt (kvinna, 20–24 år).

En informant är tydlig med sin syn på vad det innebär att vara medlem i en församling:

[I]nte mer än ett medlems register [sic!] (man, 25–29 år).

Trots dessa svar om medlemskapet som nära kopplat till engagemang och gemenskap är kommentarerna från dem som svarat nej på frågan om det är viktigt att tillhöra en församling tydligt präglade av tanken och upplevelsen att man kan vara med fullt ut ändå:

Det viktiga är att känna samhörighet (man, 15–19 år).

Jag behöver inte vara medlem i något för att kunna ”passa in” och ”få vara med”. Jag gillar frihet. Att kunna röra sig mellan olika församlingar (kvinna, 20–24 år).

Man kan påverka utan att vara med (man, 15–19 år, ej medlem).

Både ja och nej. Nej, för att jag bott på ett annat ställe o[ch] inte gått med o[ch] det funkade bra. Ja, för att man känner ändå tillhörighet. Tycker inte att vi har något bra medlemsystem (kvinna, 25–29 år).

Värt att notera här är att det alltså inte går att se någon tydlig skillnad i svaren mellan dem som svarat ja respektive nej på om det är viktigt att tillhöra en församling. Inte heller syns någon skillnad i svaren från dem som uppgett att de är medlemmar i en församling och de som inte är medlemmar.

Medlemskapets vikt

I det fall frågan om hur viktigt medlemskapet är för informanterna avgörs av hur ofta de talar med sina kamrater om ämnet blir resultatet att det knappast är en viktig fråga. De flesta, 29 stycken, pratar inte med sina vänner om församlingsmedlemskap. Om orsakerna till detta säger de huvudsakligen antingen att vännerna inte är engagerade i kyrkan (alternativt inte är kristna) eller att frågan saknar relevans. Svaren speglar också synen på medlemskapet. Till exempel kopplas kristen tro och församlingsmedlemskap samman, likaså betonas att tron är viktigare än vilken församling man tillhör:

Har inte så många vänner som är engagerade i kyrkan (man, 15–19 år, ej medlem).

Mina vänner är inte kristna (kvinna, 25–29 år).

Jag bryr mig inte om vart [sic!] mina kompisar är medlemmar, det viktigaste är tron (kvinna, 15–19 år).

Det är tron som är gemensam se[da]n spelar det ingen roll om man är medlem (kvinna, 15–19 år).

Det är ingen stor fråga i mina kretsar (man 20–24 år, ej medlem).

Jag pratar om Jesus (man, 15–19 år).

Inte så viktig fråga för mig (man, 20–24 år).

Det känns inte som det centrala. Det viktigaste är vad man tror på och inte vilken församling man tillhör (kvinna, 15–19 år).

Inte så relevant (kvinna, 20–24 år).

Det brukar inte komma på tal (man, 20–24 år).

Jag har inga nära vänner som går i kyrkan (kvinna, 20–24 år).

Här finner vi flera hänvisningar till att tron är viktigare. Tron har inte ansetts som motivering ovan i frågorna om vad församlingsmedlemskap innebär och om det är viktigt att vara medlem, men här är det ett tydligt argument för att inte tala om församlingsmedlemskap.

Bland de 14 informanter som uppgett att de talar med sina vänner om församlingsmedlemskap är motiveringarna bland annat dessa:

Det är viktigt att veta vart [sic!] man trivs bäst, ingen kan bestämma det åt dig men de[t] är bra att byta tankar och känslor (kvinna, 20–24 år).

För att det ”systemet” vi har nu inte fungerar så bra. Av 500 medlemmar är det inte ovanligt att 200 eller mindre går på möte (kvinna, 25–29 år).

Om någon flyttat eller ändå vill byta församling så pratar man ju om det. Medlemskap är en större grej som man vill hålla sina vänner informerade om (kvinna, 25–29 år).

Uppvuxen i en församling [och] är inte aktiv [och] pratar ofta känslor [och] tankar runt församling (kvinna 25–29 år).

Här kan vi skönja flera spår i svaren. Det handlar om att medlemskap är en stor sak som man därför talar om eller att det rådande medlemssystemet är problematiskt och därför något man behöver prata om. Ett annat skäl till att prata om medlemskapet är att man inte är aktiv. Här anar vi stora och angelägna frågor, som åtminstone några av informanterna tycks leva med. Påpekas bör att de citerade svaren representerar olika församlings-sammanhang och alltså inte kan hänvisas till speciella lokala omständigheter.

Att vara medlem i församlingen är för en informant (som själv inte är medlem) detsamma som att vara kristen:

Att vara kristen och ta del av den kristna församlingen (man, 15–19 år, ej medlem).

Detta leder oss till frågan om huruvida man måste vara medlem i en församling om man är kristen. 31 informanter svarar nej på den frågan medan 10 svarar ja. Två personer har inte svarat, men ändå kommenterat:

Kristen är att vara frälst. Då är det bra att vara med i en församling, väldigt bra. Men inget måste (man 20–24 år).

Man kan känna stöd ifrån andra kristna och samhörighet om man är med i en församling (kvinna, 20–24 år).

Dessa svar känns igen från kommentarer redovisade ovan gällande vad det innebär att vara medlem i en församling och om det är viktigt att vara medlem. Även de kommentarer vi hittar bland ja-svaren bjuder på igenkänning med talet om gemenskap och sammanhang:

Ja i längden måste man det. Man behöver vara en del i en kristen gemenskap (man, 25–29 år).

Så länge det finns en kyrka där man bor ser jag inget skäl att inte vara det (man, 20–24 år).

Allt bygger på den kristna gemenskapen. Svårt att vara kristen själv (kvinna, 20–24 år).

För att vara förankrad i något (kvinna, 20–24 år).

Bland de många nej-svararna är kommentarer om att tron är viktigast illustrativa:

För tron kan finnas även om man inte är med i kyrkan. Kan tom [till och med] kännas starkare i andra sammanhang (kvinna, 25–29 år).

[D]et viktigaste är att man har en tro på gud! [M]en det hjälper alltit [sic!] och man får mer stöd om man är medlem (kvinna, 15–19 år).

Tror det är viktigt att ha vänner att be med men oavsett [sic!] om man är [sic!] det eller inte så är tron det viktiga (kvinna, 15–19 år).

Jag tycker inte det eftersom ett namn på ett papper inte säger något om sitt [sic!] kristna liv. Det handlar om att leva som Jesus, inte om medlemskap (kvinna, 20–24 år).

Absolut inte. Jesus bor inte i någon kyrka. Man kan vara på alla platser där hjärtat är öppet för Gud (kvinna, 25–29 år).

Ett flertal informanter återkommer till beskrivningarna av ett hem, en familj och församlingen som en viktig gemenskap:

Men man behöver gå till en församling för uppmuntran, utmaning [och] gemenskap. Men medlemskap har inget med saken att göra (kvinna, 20–24 år).

Man behöver inte vara juridiskt tillhörig men däremot är gemenskapen livsviktig (man, 20–24 år).

Nej, men det är en fördel, det är lättare att ha något att gå till, en plats där man vet att man kan tillhöra och utvecklas (kvinna, 15–19 år).

Ingen kan bossa över dig som kristen men det underlättar om du har en familj att utvecklas i, en fördel (kvinna, 15–19 år).

Men det kan vara skönt att ha ett hem (man, 20–24 år).

Nej, såklart måste man inte vara medlem i en församling för att vara kristen men jag tror att det är en stor hjälp på vandringen. Det är nog svårt att vara kristen utan att ha en kristen gemenskap (kvinna, 15–19 år).

Några kommentarer knyter an till svårigheter man upplever kring medlemsbegreppet:

För att det [medlemskapet] är ett mänskligt påhitt som dopintyg! Men det är bra att vara det [medlem] (man, 20–24 år).

Man kanske inte håller med om visionen. Församlingen handlar om Kristi kropp o[ch] den är du med i när du blir frälst. Medlemsbegreppet tror jag ställer till det ibland. Har mött en del som tror att kyrkan bara är till för dess medlemmar (kvinna, 25–29 år).

Medlemskap är bara papper (man, 15–19 år).

En informant skiljer tydligt mellan medlemskap och kristen tro:

Man blir inte bättre kristen för att man är medlem i en församling (kvinna, 15–19 år).

En annan informant gör en distinktion mellan att vara medlem och att tillhöra:

Själva medlemskapet är inte viktigt! [M]en att tillhöra en församling är jätteviktigt (man, 20–24 år).

Medlemskapets orsak

På den hypotetiska frågan om informanten skulle bli medlem i någon församling om hon eller han flyttade till en annan ort svarar 28 personer ja, 7 nej och 8 har inte svarat alls eller svarat både ja och nej.

Bland dem som svarar nej eller inte lämnar något svar hittar man kommentarer om hemkänsla och orsak till flytten, men även en tidsaspekt:

Om jag flyttade permanent — JA. Om jag bara flyttar för ett eller ett par år känns hemma ändå som min ursprungliga församling, men flyttade jag permanent vill jag hitta ett sammanhang och syskon där (kvinna, 20–24 år).

Om det är för en kortare tid, några år o[ch] om jag inte är säker på att jag ska bo där länge så skulle jag inte gå med. Om jag flyttade för att bo där länge så skulle jag göra det, men då skulle jag vilja [veta] lite mer om vad församlingen står för (kvinna, 25–29 år).

Beror på hur länge jag ämnar bo i staden jag flyttar till (man, 20–24 år).

Jag vet ärligt talat inte eftersom alla församlingar är så olika. Det är inte alltid man känner sig hemma (kvinna, 25–29 år).

Jag skulle prova, men trivs så bra i nuvarande församling så tror den nya skulle ha svårt att möta mina förväntningar (man, 15–19 år).

Inte om jag inte hade en naturlig koppling dit. Inte som en självklarhet, min tro finns ändå (kvinna, 25–29 år).

Nej, för att [församlingsnamn] är liksom mitt hem (kvinna, 20–24 år).

Jag har min församling (man, 15–19 år).

Beror på om jag hittar någon jag trivs i (kvinna, 25–29 år).

Bland dem som kan tänka sig att byta församling vid en flytt finns liknande kommentarer som dessa. Inte minst gäller det frågan om hur långvarig flytten är. Studier på annan ort tycks inte uppfattas som någon lång tid, som leder till medlemskap i ny församling. Bland övriga kommentarer påminner många om dem som lämnats av nej-svararna. Andra påminner påtagligt om dem som lämnats vid frågan om vad det innebär att vara medlem i en församling och många betonar vikten av att ha en församling att tillhöra (som medlem eller på annat sätt) där man bor:

För att veta att man har någonstans att gå, där man är med i gemenskapen (kvinna, 15–19 år).

Man behöver ett andligt hem (kvinna 20–24 år).

Jag tror Gud vill att vi ska var[a] aktiva i en församling. Jag har ett stort behov av att vara en del i en församling (man, 25–29 år).

Jag tycker att det ska alltid [sic!] finnas en församling man är på något sätt [sic!] ”medlem” i (man, 20–24 år).

Som kristen känns det självklart att vara en del av Jesu kropp där man bor (kvinna, 25–29 år).

Gemenskap. [M]änniskor att vända sig till (kvinna, 15–19 år).

Jag tror det är viktigt att ha sin församling där man bor så att man kan vara med regelbundet och känna samhörighet med församlingsmedlemmarna (kvinna, 15–19 år).

Till [en] början skulle jag hitta en församling som jag skulle trivas i. Eftersom [Efter ett tag] skulle jag gå över om det kändes rätt, men engagerad skulle jag vara [i] vilket fall oavsett medlemskap (kvinna, 15–19 år).

Just för att ha en plats att komma till och träffa troende (kvinna, 15–19 år).

Vad kännetecknar då den församling som informanterna skulle kunna tänka sig att bli medlem i? Bland dem som svarat på frågan om vad som skulle kunna få dem att bli medlem i en viss församling ordnar sig svaren i några olika teman. Dessa skulle kunna benämnas gemenskap, värderingar, teologi, igenkänning och välkomnande:

Om jag trivs och känner att jag kan bidra (kvinna, 15–19 år).

[B]ra bemötande från andra medlemmar och bra värderingar inom församlingen (kvinna, 15–19 år).

Vänner, ledarskapet, verksamheten, Guds vilja (man, 25–29 år).

Man vill känna sig välkommen och känna att man får möjlighet att utvecklas (kvinna 15–19 år).

Hur man blir bemött samt vad målet är (kvinna, 24–29 år).

Där jag känner att jag trivs (kvinna, 20–24 år).

Att den liknar min tidigare hemförsamling (kvinna, 20–24 år).

Att jag får en uppgift där (man, 20–24 år).

Att den är byggd på Guds ord att den har ett utåtriktat arbete, att den har en klar vision (man, 20–24 år).

Att jag trivs och gillar undervisningen (man, 20–24 år).

Känna sig som ”hemma”. Många likasinnade (man, 25–29 år).

Samhörighet (man, 15–19 år).

Bra gemenskap, bli inbjuden (man, 15–19 år).

Om jag kände mig hemma (kvinna 25–29 år).

Bra vision, mål o[ch] delmål. En församling i rörelse (kvinna, 25–29 år).

Jag känner mig bekväm, deras grundtro stämmer överens med min. Jag känner att min hjälp o[ch] nytta behövs (kvinna, 20–24 år).

Om alla mina nära vänner går där och om man kunde totalt totalt [sic!] stå för vad församlingen står för (kvinna, 20–24 år).

Det är alltså många saker som spelar in. Särskilt notabelt är kanske att det teologiska (tro, lära, inriktning) tycks viktigare i relation till frågan om att eventuellt byta församling än vad som framkom i samband med frågorna om vad det innebär att vara medlem i en församling.

Medlemskap och tillhörighet

Det är 30 informanter som svarat ja på frågan om huruvida det är skillnad mellan medlemskap och tillhörighet, 5 har svarat nej och 8 har inte lämnat något svar. Kommentarererna skiljer sig inte innehållsligt mellan dem som svarat ja och dem som svarat nej. De flesta verkar betrakta medlemskap som något mindre viktigt, medan tillhörighet är avgörande både för tron och för engagemanget.

Vi kan hitta några gemensamma stråk i informanternas svar. Till att börja med betraktas medlemskap som något formellt, på papperet, medan tillhörighet är en känsla, men även ett engagemang:

Medlemskap är på papper medan tillhörighet känns mer som en känsla (kvinna, 20–24 år).

Medlemskap [sic!] är en ytlig markering och tillhörighet är en djupare känsla av att känna sig hemma (kvinna, 25–29 år).

Medlemskap är en formell sak, tillhörighet är när du känner att du är med i gänget och blir sedd (kvinna, 20–24 år).

Medlemskap är namn på ett papper tillhörighet innebär ett större engagemang (kvinna, 20–24 år).

Medlemskap är en juridisk fråga, tillhörighet handlar om min överlåtelse och mitt engagemang (man, 20–24 år).

På papperet är det skillnad. En medlem är skriven annars tillhör man bara (man, 20–24 år, ej medlem).

Tillhörighet är att känna sig hemma. Medlemskap är mera formel[l]t (man, 20–24 år).

Medlem kan bara vara fysiskt. Tillhörighet är mer andligt. Man tillhör som person (man, 20–24 år).

Vidare är förhållandet mellan medlemskap och tillhörighet inte oproblem-
atiskt, enligt informanterna:

Inte alls nödvändigt/självklart att känna tillhörighet där man är medlem (kvinna 25–29 år).

Tillhörighet — då ska man känna sig hemma och trivas. Man kan vara medlem vart [sic!] som helst utan att det egentligen betyder något (kvinna, 15–19 år).

Man kan känna tillhörighet utan att vara medlem (kvinna, 20–24 år).

Tillhörighet är nå[go]t jag känner med de flesta kristna, medlemskap har man i en specifik kyrka (man, 20–24 år).

Jag tror man ibland inte får och känner den tillhörigheten även om man är medlem. Många olika faktorer spelar in för att känna ”tillhörighet” [t.]ex. hur andra i försam[lingen] bemöter en (kvinna 20–24 år).

Att det skulle finnas en självklar koppling mellan medlemskap och (känsla av) tillhörighet tycks inte informanterna uppleva. Inte heller att medlemskapet fyller någon större funktion utöver den formella. En del talar till och med om att tillhörighet är djupare än medlemskap och tillhörighet verkar vara det som står över, eller i alla fall är viktigare, än medlemskap.

Några kommentarer är lite mer reflekterande kring medlemskap kontra tillhörighet. Dessa pekar på att medlemskapet kan förstärka och bekräfta tillhörigheten, men också på att medlemskapet kan vara problematiskt, till exempel genom att vara exkluderande:

I praktiken så kanske det inte är så stor skillnad för en enskild person men för församlingen är det nog skillnad. Som medlem kan man känna sig mer delaktig i beslut och jag tror att medlemskap förstärker tillhörigheten (kvinna, 15–19 år).

Är det skillnad på äktenskap och förlovning? Tillhörighet bör leda till medlemskap, precis som förlovning till äktenskap (man, 25–29 år).

Medlemskap är ju en sy[m]bol för tillhörighet, men det kan också bli något exkluderande [sic!]. Önskar det fanns ett medlemskap där *alla* oavsett livsstil osv fick vara med (kvinna, 25–29 år).

I samband med frågan om förhållandet mellan medlemskap och tillhörighet hittar man enkätsvarens enda referenser till dopet. Dessa ger något olika besked om huruvida dopet förändrar något eller inte för den som redan upplever sig tillhörig i församlingen men genom dop blir medlem:

Det är klart att det är skillnad i papprena [sic!], men innan jag döptes kände jag mig lika ”med” i församlingen som nu. Nu får jag vara med och rösta och så men är det en bra församling ska det inte spela någon större roll, man ska känna sig lika välkommen (kvinna, 15–19 år).

[D]et är mycket skillnad för att jag tror att man [blir] medlem när man döper i denna kyrkan [sic!] (kvinna, 20–24 år).

När det gäller frågan om huruvida medlemskap är viktigt för att känna tillhörighet i en församling svarar 18 personer ja och 21 nej. Fyra personer

har avstått från att svara. I kommentarerna återkommer nu välkända teman. Det handlar om möjligheten att känna sig tillhörig oavsett medlemskap:

Man behöver inte vara medlem för att vara och känna sig delaktig (man, 20–24 år).

Det är inte det [medlemskap] som avgör tillhörigheten (kvinna 15–19 år).

Man kan känna tillhörighet ändå (man, 20–24 år).

[D]et tog själv lång tid för mig innan jag blev medlem och jag kände mig väldigt ”hemma” i församlingen ändå (kvinna, 20–24 år).

[J]ag tillhör en församling och känner tillhörighet, men är inte medlem! (man, 20–24 år).¹³⁰

Det finns också kommentarer i motsatt riktning, där medlemskapet uppfattas som en förutsättning för känsla av tillhörighet:

Tyvärr är det nog så [att medlemskap är viktigt för att känna sig tillhörig]. Om man är medlem är man ”med på riktigt” (kvinna, 20–24 år).

[...] så känner nog de flesta mer tillhörighet om de är medlemmar (kvinna, 15–19 år).

Utanförskap är aldrig roligt (kvinna, 25–29 år).

Några informanter beskriver medlemskapet som ett tecken på överlåtelse och en möjlighet till inflytande och engagemang:

Däri finns en överlåtelse gå [sic!] att man vet att man hör hemma i kyrkan (man, 20–24 år).

Då får man t.ex. vara med och bestämma (kvinna, 15–19 år).

Man vill ju inte bli en bänkkristen (kvinna, 25–29 år).

130 Informanten har angett att han är medlem i en församling.

Om du vill till 100 % vara trogen, är det bäst att vara medlem (kvinna, 20–24 år).

En del kommentarer kopplar samman upplevelsen av tillhörighet med bemötande:

Om man trivs och får vara med så är det också tillhörighet. Medlemskap är bara en beteckning, ett papper (kvinna, 15–19 år).

Det viktiga är att bli sedd och hörd och räknad med (man, 20–24 år).

Jag känner mig accepterad ändå (man, 15–19 år, ej medlem).

Saker som skulle kunna få informanterna att känna tillhörighet i en församling är framförallt (utan inbördes rangordning): att ha en uppgift, att kunna bidra med något, att ha vänner, att delta i verksamheten, att bli sedd, accepterad och uppmuntrad, att uppleva gemenskap och trivsel, att känna sig hemma, att församlingen har en tydlig vision och att det går att känna Guds närvaro.

Avslutande diskussion

Här följer en kombinerad summering och diskussion av enkätundersökningens resultat. Då undersökningen innehåller ett litet material är det självklart inte möjligt att dra några allomfattande slutsatser. Det som här redovisas gäller därför endast det undersökta materialet. Ur detta kan dock några intressanta och angelägna frågor koncentreras.

Nästan alla informanter svarar att det är viktigt att vara medlem i en församling. Det är ungefär lika många som uppgett att de är medlem i någon församling. Argumenten för församlingsmedlemskap är teologiska och sociala, men visar även upp en mer individualistisk orientering. De teologiska argumenten är dels det bruk som finns av bibliskt bildspråk och dels de mer indirekta hänvisningar som görs i form av talet om att kristen är man i gemenskap och att Guds kallelse förverkligas i församlingen med mera. Det sociala handlar mycket om bemötande och relationen till andra i församlingen. Men här finns även referenser till delaktighet i något större samt att kristen tro både är individuell och gemensam. Det mer individualistiska kommer fram genom att informanterna talar mycket om de egna känslorna och den egna upplevelsen och dessutom tilldelar detta stor vikt i bedömningen av församlingen och medlemskapet.

Här väcks en fundering som rör relationen mellan undervisning i församlingen och de svar ungdomarna ger i enkäten. Vilken bild förmedlas till dem, vilket är budskapet om församlingen? Kan vi anta att informanternas svar på frågorna speglar det som förmedlas i församlingarnas lära och liv? Vad innebär det i så fall?

Hur vi talar och vad vi talar har betydelse. Därför är det motiverat att fundera något över hur vi talar om saker och ting i församlingen. Och vad vi talar om respektive inte talar om. Detta har betydelse för både tro och liv. Det handlar då om talet i den explicita undervisningen, men även i andra situationer i församlingen. I detta "talande" ryms också det som inte sägs, till exempel sådant vi av olika skäl undviker eller sådant som tas för givet och därför inte omnämns. Också detta präglar människorna. Till tal bör i detta sammanhang även räknas praktik, då denna också talar sitt tydliga språk.

Detta kan också kopplas till den sociala sidan som informanterna knyter an till när det gäller församlingsmedlemskapet. Hos informanterna handlar församlingstillhörighet (och medlemskap) i stor utsträckning om hur det känns. På vilket sätt har detta förankring i talet om och i församlingen? I denna fråga ryms också dimensionen av det individualistiska där församlings-tillhörigheten avgörs av hur den enskilda informanten känner det. Hur förhåller sig detta fenomen till det som sägs och görs i församlingen?

Helhetsintrycket av enkätaterialet visar inte på någon tydlig skillnad mellan formellt medlemskap (i föreningsteknisk mening) och det som skulle kunna kallas att vara med i en församling (tillhörighet). Visserligen talar en del av informanterna om detta, och uttrycker då att medlems-systemet är föråldrat eller liknande samt att upplevelsen av att vara med i församlingen inte behöver skilja sig åt mellan formellt medlemskap och inte. Men genomgående är ändå att skillnaderna är små eller obefintliga i informanternas egen uppfattning och upplevelse.

Återigen finns alltså individens egen upplevelse av församlingsmedlemskapet som avgörande raster. Detta framkommer även då det gäller huruvida informanterna vid en flytt skulle bli medlem i någon församling på en annan ort. Här är det upplevelsen av trivsel och välkomnande, men även den egna bedömningen av den nya församlingens lära, som avgör utfallet. För informanterna är det tydligen inte självklart vad olika församlingar står för utan detta måste avgöras från gång till gång. Betydelsen av att vara medlem tycks alltså ur flera perspektiv vara påtagligt kopplat till den egna situationen och (känsl)upplevelsen. Möjligen är det att gå för långt att påstå att den enskilda medlemmen ser sig som ensam "uttolkare" av synen på församling

och församlingsmedlemskap, även om en del tendenser åt det hållet går att utläsa av materialet och, som en följd därav, att församlingen snarare är till för min skull än jag för församlingens skull. Samtidigt innehåller enkätsvaren några hänvisningar till att församlingsmedlemskap är att vara delaktig i något större och även att ta emot undervisning och ”stå under ledarskap”. Detsamma gäller att själv tillföra något till församlingen, som några informanter påpekar som viktigt. Angeläget här är att komma ihåg att det också finns kommentarer i enkäterna som tydligt visar på en koppling mellan församlingen och det kristna livet och tillväxten i tron. Dock är svaren som betonar den egna upplevelsen av gemenskapen betydligt fler.

Ett ord som återkommer i flera av informanternas kommentarer är samhörighet. Andra talar om delaktighet och flera använder ordet tillhörighet. Då jag gjorde enkäten valde jag att jämte ordet medlem — och som en möjlig kontrast till detta — tala om tillhörighet. Detta kan vara förklaringen till informanternas användning av just det ordet, men låt oss anta att alla dessa ord (samsörighet, delaktighet, tillhörighet) är försök att uttrycka ungefär samma sak, nämligen upplevelsen (eventuellt känslan) av att ingå i något och att ha gemenskap på något sätt.

Detta leder oss till den tanke som fanns med då jag formulerade enkätens frågor, och som redovisats inledningsvis. Tanken att det finns annat än formellt medlemskap som är betydelsefullt för ungdomar verkar stämma. Det vill säga, att visa sin sympati med något genom ett medlemskap är inte tillräckligt utan det krävs att man får något tillbaka, en upplevelse eller känsla av något. En följd av det skulle kunna vara att det inte är församlingen som sådan som är viktigast utan att känslomässigt uppleva gemenskap. Detta skulle i så fall kunna vara en förklaring till att medlemskap i formell mening inte upplevs så angeläget för informanterna.

En sak till behöver sägas om informanternas syn på församlingsmedlemskapet, en nog så illustrativ notering. Inledningsvis fick informanterna med ja eller nej svara på frågan om de är medlem i någon församling. Här var det upp till varje enkätsvarare att själv tolka vad det innebär att vara medlem. Som redan nämnts svarade det övervägande flertalet ja på denna fråga. Att ”medlem i någon församling” kan uppfattas på olika sätt märks här till exempel genom att en informant svarat ja på frågan med tillägget ”Svenska kyrkan”. Det märks också vid en jämförelse mellan dessa svar om eget församlingsmedlemskap och kommentarerna som gjorts till enkätens övriga frågor. Då framkommer nämligen att följande kommentar skrivits av en informant som svarat ja på frågan om hon är medlem i någon församling:

Jag är inte skriven medlem i någon församling men går ofta till samma församling (kvinna, 20–24 år).

Detsamma gäller för personen bakom denna kommentar:

[J]ag tillhör en församling och känner tillhörighet, men är inte medlem! (man, 20–24 år).

Här visar sig alltså den något otydliga gränsen mellan att vara medlem (i formell mening) i en församling och att vara med (uppleva tillhörighet) i en församling väldigt tydligt. Utifrån dessa två exempel skulle man kunna tro att det för informanterna inte är någon skillnad. Så, vad är det att vara medlem i en församling, kan man fråga sig.

Detta att tron som argument endast kommer fram då frågan spetsas till det omöjliga, som i enkätens sista fråga, kan uppfattas lite märkligt. Tidigare har det hänvisats till gemenskap och känslomässig trevnad då det gällt vad som kännetecknar församlingsrelationen. Här nämns inget om den tillhörighet (samhörighet, delaktighet) som tidigare varit så tydlig. Vad detta kan bero på är svårt att säga, men kanske uppfattas frågorna som påtagligt olika av informanterna. Detta på så sätt att enkätens sista fråga uppfattas som en bedömning av hurvida en person är kristen eller inte. I så fall kan talet om tron som det viktigaste ses som ett försvar av rätten att själv få avgöra sin religiösa övertygelse. Detta påminner förstas mycket om den tendens vi sett då det gäller hur församlingen bedöms med hjälp av de egna känslorna. Hårdrar man detta litet grand (vilket möjligen är vanskligt att göra) handlar församlingsmedlemskap (eller tillhörighet) snarare om egen vald gemenskapsform än om en förutsättning för eller självklar (nödvändig?) ingrediens i ett kristet liv. Detta är, som sagt, att hårdra och även att förbise de informanter som talar om församlingen som en viktig del för den kristna människan att delta i av olika skäl. Men kanske kan man trots det dra slutsatsen att för att vara medlem (med oklar definition) i en församling och uppleva sig tillhörig där krävs gemenskap och känslomässig bekräftelse, men när det gäller att vara kristen eller inte handlar detta till största delen om tro och inget annat. Detta samtidigt som det tycks finnas en kongruent uppfattning mellan kristen och kyrkan (församlingen) i andra frågekommentarer, det vill säga att den som är kristen är med i kyrkan. Här

bör vi också ha i minne det ämne som inte förekommer mer än undantagsvis i enkätmaterialen, nämligen det om dopet och dess (eventuella) relation till (formellt) församlingsmedlemskap.¹³¹

Den problematisering informanterna antyder då de talar om medlemsbegreppet som bara papper och formalia är intressant. Ligger här mest frågor om exkluderande, det vill säga att ingen ska bedöma någon annans medlemskap eller samhörighetsupplevelse, eller finns också något annat gömt i dessa yttranden? Önskar dessa informanter en större gränslöshet när det gäller församlingsmedlemskap? Eller är det istället mer lättavlästa gränser som söks? Kanske är det avsaknad av samtidsrelevans för en av församlingens praktiker som här kommer till synes.

Hur viktig är då frågan om församlingsmedlemskap för de ungdomar som informanterna representerar? Ska man summera deras kommentarer blir nog svaret att frågan inte är så viktig. Men när det gäller att tala med sina vänner om medlemskap går beskedet vida isär. För somliga tycks det vara en fullständigt främmande tanke att tala med sina vänner om frågan, för andra är det en självklarhet eftersom frågan ses som ”stor”. Återstår då att undra över hur viktig och synlig frågan om medlemskap är för församlingen i stort. För kanske är det till slut detta som kommer till uttryck genom den här undersökningens informanter.

131 Att dopet inte tas upp av fler informanter kan mycket väl bero på att det inte finns nämnt i frågeställningarna. En alternativ, men förmodligen mindre sannolik, tolkning är att informanterna inte uppfattar sambandet mellan dop och medlemskap (i någon form) som viktigt.

Bilaga 1

Till Monica Vaber: "Tro och känsla — en religionssociologisk undersökning av ungdomars syn på församlingsmedlemskap 2010"

Introduktionsbrev

Hej!

Jag håller på med en undersökning om hur ungdomar ser på församlingsmedlemskap. Hoppas du vill hjälpa mig! Det gör du genom att svara på frågorna i den här enkäten. Det är inte så många frågor och jag hoppas att du vill ta dig tid och svara på dem. Ingen kommer få veta att det är du som svarat på enkäten utan alla svar är anonyma. Om inte raderna vid frågorna räcker för ditt svar, använd papperets baksida.

Tack för hjälpen!

Monica Vaber

Bilaga 2

Till Monica Vaber: "Tro och känsla — en religionssociologisk undersökning av ungdomars syn på församlingsmedlemskap 2010"

Enkät om församlingsmedlemskap

Är du man ___ eller kvinna ___ ?

Hur gammal är du?

15-19 år ___

20-24 år ___

25-29 år ___

30-34 år ___

35-39 år ___

Är du medlem i någon församling? Ja ___ Nej ___

1. Är det viktigt att vara medlem i en församling? Ja ___ Nej ___

Varför?/Varför inte ? _____

2. Vad innebär det för dig att vara medlem i en församling? _____

3. Om du flyttade till en annan ort skulle du då bli medlem i någon församling där?

Ja ___ Nej ___

Varför?/Varför inte ? _____

4. Vad skulle kunna få dig att bli medlem i en viss församling? _____

5. Är det skillnad på medlemskap och tillhörighet? Ja ___ Nej ___

Motivera! _____

6. Är medlemskap viktigt för att känna sig tillhörig i en församling? Ja ___ Nej ___

Varför?/Varför inte ? _____

7. Vad skulle få dig att känna dig tillhörig i en församling? _____

8. Brukar du prata med dina kompisar om församlingsmedlemskap? Ja ___ Nej ___

Varför?/Varför inte ? _____

9. Måste man vara medlem i en församling om man är kristen? Ja ___ Nej ___

Varför?/Varför inte ? _____

Kapitel 6. Jan-Åke Alvarsson: Tillhörighet och medlemskap — ur ett religionsantropologiskt perspektiv

Inledning: om tillhörighet

Varje människa har ett behov av att tillhöra något. Vår identitet präglas av denna tillhörighet, eller — som det ser ut i vårt samhälle — av våra tillhörigheter i pluralis. Vi *är* någon eftersom vi betraktas som en del i ett sammanhang.¹³² Om vi förlorar denna vår tillhörighet kan vi inte längre vara någon. Därför är det värsta straff en människa kan drabbas av ostracism¹³³ — uteslutning från den mänskliga gemenskapen.

Den mest basala tillhörigheten är familjen. Släktband anses i de flesta samhällen vara oförstörbara. I Bibeln behöver vi bara nämna släktlinjen Abraham–Isak–Jakob,¹³⁴ eller den förlorade sonen,¹³⁵ för att illustrera detta. I det senare exemplet visar berättelsen dessutom att släktband håller trots tydliga brott mot hur man egentligen skall bete sig inom slakten.

I små etniska grupper, t.ex. hos jägare och samlare är tillhörigheten oftast knuten till just familjen, och möjligen därutöver familjens tillhörighet i en socio-geografiskt avgränsad grupp. Tillhörigheten och därmed identifieringen av individen är alltså en. Man föds in i en social tillhörighet

132 Den franske sociologen Émile Durkheim menade till och med att grupp tillhörigheten i sig var basen för människans kapacitet att klassificera: "De första logiska kategorierna var sociala kategorier - - Det var för att människorna var indelade i grupper och tänkte på sig själva i form av sociala grupper som de i medvetandet grupperade och klassificerade andra ting." (Durkheim & Mauss 1903:82–83).

133 Ordet används i Sverige om landsförvisning, t.ex. i skrifter om det gamla Grekland. Inom antropologin används det mera allmänt för 'utfrysning' — när en hel by vägrar att ens tala med en person.

134 1 Mos 17:5, 1 Mos 46:3, Matt 1:1, Matt 22:32.

135 Luk 15:11–32.

och befinner sig där till livets slut. Det enda som (i extremt sällsynta fall) skulle kunna ändra på detta är om individen begår ett oförlåtligt brott och drabbas av ostracism — definitiv uteslutning.

Hos oss är tillhörigheten inte lika enkel. Dels är familjen som bas för tillhörigheten inte alls lika självklar. Släktskap är förvisso fortfarande en starkt prioriterad tillhörighet för många, inte minst inom de övre samhällsklasserna eller på landsbygden, men det finns också exempel från vår tids stadsmiljö där individer inte har någon koppling alls till sina släktingar.

Dels är identiteten numera uppbyggd av en serie olika identifikationer som varierar beroende på sammanhang. En individ i Stockholm kan känna sig “hemma” i såväl AIKs supporterförening, i en MC-klubb på söder, i fackföreningen på jobbet, i bostadsrättsföreningen i hyreskomplexet där hon bor och i en “Facebook community” på nätet. I alla dessa sammanhang kan hon vara känd som “Linda” — men kan, med samma självklarhet, uppleva sig själv som fem olika “Lindor”, fem olika konfigurationer eller personlighetskombinationer av sig själv.

En församlingsstillhörighet riskerar i dag att utgöra endast ett av dessa sammanhang, och kanske inte ens det viktigaste eller det man prioriterar högst.

Medlemskap

Hos små etniska grupper finns knappast “medlemskap” som sådant. Då får vi töja rejält på betydelsen för att få in den basala typen av tillhörighet. Medlemskap stammar från de mera komplexa sammanhang där individen har *mer än ett alternativ* att välja på, och väljer ett av dem. Det mest grundläggande för (formellt) *medlemskap* är ju att kunna avstå från att bli eller vara medlem. Det finns ju alltid minst ett annat alternativ — att vara “utomstående”.

Som framgår av exemplet ovan har individen i vårt samhälle en lång rad olika alternativ för tillhörighet att välja mellan. Vissa av dessa förutsätter mellertid endast ett kortare eller längre engagemang, som dessutom är villkorat och ofta knutet till en viss situation. Man är medlem i en bostadsrättsförening under de år man bor i fastigheten, aldrig längre.

I frikyrkan ses medlemskapet dock som ett mera permanent tillstånd, ungefär som ett äktenskap. Att säga ja till ett sådant, förväntat livslångt engagemang är ett beslut som inte riktigt passar den projektorienterade individen i ett postmodernt samhälle. Ändå finns det människor som bejaktar ett sådant medlemskap, antingen på basis av ett aktivt val (omvändelse eller

förnyelse) eller som uttryck för en tillhörighet som individen fötts in i och själv sedan bejakat (eller valt att inte ta avstånd ifrån). (Vi återkommer nedan, under “Hängivenhetssystem” till motsättningen mellan att aktivt välja medlemskap i en kristen församling och att födas in i den).

Att bli en del av något nytt — invigningsriter

När en individ vill bli medlem i en specifik gemenskap av den dignitet som engagemanget i en frikyrka innebär, krävs vanligtvis en invigningsrit, eller, på kulturvetenskapligt fackspråk, en *övergångsrit*.¹³⁶ Denna slår fast och markerar skillnaden mellan “innanför” och tillhörighet, och “utanför” och utanförskap. Den som har genomgått riten tillhör gemenskapen, medan den som *inte* har gjort det betraktas som utomstående. Invigningsriten visar också på ett praktiskt sätt relationen mellan religiösa dogmer och det sociala livet.

Det baptistiska dopet är ett ovanligt tydligt exempel på en övergångsrit. Här förs den blivande medlemmen fram inför den samlade församlingen. Ofta sker detta i vita kläder som påminner om en annan dimension i tillvaron, bland annat den himmelska.¹³⁷ Medlemmen (och hennes eller hans “gamla liv”) begravs symboliskt i vatten, och denne uppstår sedan ur “dopgraven” som en ny människa.¹³⁸ Efter denna återfödelse, (jämför uttrycket “att bli född på nytt”), är den blivande medlemmen redo att tas upp i församlingen.

Dopet markerar därmed skillnaden mellan medlem och icke medlem. Det är något påtagligt; (nästan) alla vet vad det innebär; det går inte att ifrågasätta. Är man döpt så är man. Det är en social handling med andliga förtecken och stark andlig symbolik. Det är på samma gång ett uttryck för individens vilja — som valt att låta döpa sig — och för församlingens vilja — som valt att låta döpa denna person. Det blir ett starkt kontrakt där individen nu tillhör en ny grupp, och gruppen tydligt kommunicerar att den tar emot personen.

136 Kulturvetaren Arnold van Gennep, den förste som beskrev och analyserade dessa riter på ett vetenskapligt sätt, kallade dem just för ‘*rites de passage*’ (‘övergångsriter’). (Van Gennep 1909). Resonemanget som följer i texten är starkt influerat av hans tänkande.

137 Vita kläder associeras med änglar (Matt 28:3; Joh 20:12), med Jesu förhållande (Matt 17:2) och med himmelen (Upp 6:11); samtliga exempel vittnar om övernaturliga företeelser.

138 Kopplingen mellan dop och begravning finns redan i Nya Testamentet, t.ex. i Kol 2:12. Uppståndelsen symboliseras dessutom i samma text av uppstigandet från dopet.

Dopet symboliserar alltså individens, den blivande medlemmens, förvandling, från en icke-döpt till en döpt individ, från en människa med en gammal (syndig) kropp (och själ), till en människa med en ny (förlåten) kropp (och själ). Detta berör således individens egen status.

Men i den baptistiska traditionen är inte bara *handlingen* utan också *platsen* viktig. Visserligen förekommer det, vid speciella omständigheter, "privata dop", men det absolut vanligaste är att döpa individen i kyrksalen, under en offentlig gudstjänst. Idén med att döpa en person mitt i församlingen, i kyrkans dopgrav, är ju att det skall ske i närvaro av övriga troende.

I den svenska baptismen, i slutet av 1800-talet och början av 1900-talet, så döptes dessutom endast de personer som skulle bli medlemmar i församlingen. Det var detta som fick John Ongman att en gång vägra att döpa sin dittills metodistiske kollega och nära vän, T. B. Barratt. Ongman menade att eftersom Barratt inte skulle bli medlem i hans församling så kunde han heller inte döpa honom där. Invigningsriten var tydligt kopplad till den organism (församling) där ritualen genomfördes. (Det problemet hade inte den unga Pingströrelsen, alltså döpte föreståndaren i Filadelfia, Stockholm, Lewi Pethrus, gärna honom.¹³⁹)

Den baptistiska traditionen innehåller också ett annat bekräftande element nämligen handpåläggning. Efter att dopet genomfört så nydöpte på sig sina vanliga kläder och återvänder till församlingsgemenskapen. I samband med avslutningen av mötet, eller i samband med påföljande församlingsmöte, kallas den nydöpte fram till estraden och äldste eller andra i församlingsledningen lägger händerna på den nydöpte och välkomnar på detta sätt in honom eller henne i församlingen.

Handpåläggningen i detta sammanhang har inte någon stark teologisk grund.¹⁴⁰ I första hand kan vi därför se denna sedvänja som en klar, närmast fysisk markering att den nydöpte efter dopritualen *innesluts* i gemenskapen. Detta förstärks av att den nydöpte antingen böjer knä eller står mitt i en cirkel av äldste eller medlemmar som tillsammans omsluter den nye och dessutom sträcker ut sina händer mot denne. Detta följs oftast av att samtliga

139 Se t.ex. Bloch Hoell 1956:226.

140 I Apostlagärningarna finns inte denna klara koppling mellan medlemskap och handpåläggning. Ett par bibelställen skulle kunna tolkas så, nämligen Apg 8:17 och 19:6, eftersom de sker strax efter en omvändelse eller ett dop, men de kan också tolkas som att det är för att de skall undfå Helig Ande, vilket sker i båda dessa fall. Annars kopplas handpåläggning i första hand till avskiljning (Apg 6:6, 13:3) och i andra hand till bön om helbrägdagörelse (Apg 28:8). Den baptistiska traditionen kan alltså ses som extrapolering av avsnitten i kapitel 8 och 19, ett agerande som stöpts i tydliga kulturella former.

deltagare på estraden skakar hand med den nydöpte. På så sätt markeras välkommandet även på ett icke-verbalt sätt.¹⁴¹

Bruket av symboler — skapande av meningsstruktur

Som vi kommer att se längre fram, hålls en församling ihop av att man har samma mål med det man gör. Dessa mål måste vara tydliga för att få alla att röra sig mot dem. För att konkretisera dessa mål används *symboler*. Dessa är alltid laddade med en gemensam, övergripande förståelse, men är dessutom alltid föremål för individuella tolkningar och upplevelser.

Trossatser (och därmed trosbekännelser) är däremot betydligt mera specifika och kräver konformitet — att alla medlemmar tänker på ungefär samma sätt. Detta att pentekostala rörelser så ofta använder sig av symboler, menar vissa forskare, gör att de är så lätta att omplantera i en ny kulturell kontext. I heterogena samhällen, som vårt eget, infinner sig samma situation. En symbol kommunicerar då mera effektivt än en trossats.¹⁴²

Vad är då en symbol i *pentekostala* sammanhang? Ja, ovan har vi redan nämnt vit färg som i kristendomen symboliserar renhet och helighet. Vi har nämnt dopet som symboliserar begravning och uppståndelse. Vi kan givetvis nämna vatten som i många kulturella sammanhang symboliserar liv, ofta även evigt liv.¹⁴³

Den starkaste symbolen i den tidiga Pingströrelsen var utan tvekan Jesusgestalten. Även om det fanns ett visst motstånd mot användningen av krucifix i lutherdom och katolicism, så hängde det många fromma tavlor

141 I van Genneps terminologi skulle den blivande medlemmens syndabekännelse vara ett klassiskt tecken på separationsrit, han/hon skiljs från det gamla. Själva dopritualen, då den blivande medlemmen kläs i vitt, är då detsamma som den liminala fasen ('tröskelfasen') eller övergångsfasen. Handpåläggningen och välkommandet är då detsamma som reinkorporationsfasen där initianden slutligen accepteras som fullvärdig medlem.

142 Den amerikanske kulturanthropologen Elmer Miller hävdar till och med att mindre tydligt definierade symboler kommunicerar ett budskap mera effektivt än alltför tydligt definierade symboler: "*This is to say that people from different social systems do not communicate most effectively with those symbols which are clearly defined for them, but rather with those which contain the greatest areas of ambiguity, or those in which ambiguity results from the failure of the system to articulate clearly.*" (Miller 1975:493). En teori som framkastats om de pentekostala rörelsernas framgång, jämfört med de evangelikalas relativa tillbakagång, är att pentekostalerna främst har litat till gemensamma symboler medan evangelikalerna har litat till specifika trossatser. Med hjälp av symboler kommunicerar man nämligen mera direkt än genom trossatser eller trosbekännelser.

143 Se t.ex. Joh 4:13–14. Vatten står också för rening men också ibland för död och dom 1 Mos 6, Jes 8:7; jfr Jes 12:3, 55:1.

med Jesusgestalten i pingsthemmen.¹⁴⁴ Och om man drog sig för att avbilda Jesusgestalten i kapellet så kunde man skriva ut namnet *Jesus* på talarstolen. Tilltalet "Jesus" var också allmänt förekommande i böner och bönesuckar.

En näralliggande symbol, men betydligt mera allmänkristen, är givetvis korset. På många håll sattes det upp ett tomt kors som symboliserade försoningsverket och den uppståndne Kristus. Ett kors är fortfarande den vanligaste symbolen för kristen tro i t.ex. kristnas begravningsannonser.

I nästan alla sociala enheter eftersträvas enhet. I kristendomen är Paulus liknelse mellan församling och en kropp¹⁴⁵ ofta använd. I detta använder han en naturlig symbol¹⁴⁶ som alla känner till, alla har en egen erfarenhet av och därför får han lätt fram ett tydligt budskap: "Vi hör ihop på samma sätt som vår egen kropp hör ihop och inte kan separeras i två eller flera delar".

Bruket av dessa symboler hjälper medlemmen att tänka, att fokusera, att relatera till de berättelser som förmedlas och förmedlats i predikningar. De skapar ett underlag för en "meningsstruktur" ett sätt att tänka som på något sätt hänger ihop för individen.

Bruket av ritualer

När vi tog oss an det baptistiska dopet ovan, så behandlade vi en typisk *ritual*, i detta fall en invigningsrit eller invigningsritual. Inom den svenska Pingströrelsen har det traditionellt funnits ett motstånd mot att använda en lång rad ord och termer som associerats med det man tog avstånd ifrån, oftast då statskyrkan. Lutheraner är "religiösa" ("det är inte vi, vi är 'troende'"). De har "ritualer" ("det har inte vi, vi har 'verkliga' gudsupplevelser"), osv. I det här sammanhanget använder jag dock begreppet "ritual" utan att koppla det till något specifikt sammanhang. Inte heller lägger jag någon värdering i det.¹⁴⁷ I detta sammanhang betyder ordet "ritual" bara en icke-verbal handling som ges ett trosinnehåll av något slag. I *Svensk Ordbok* definieras begreppet på följande sätt: "noga fastlagt mönster för (viss) högtidlig akt eller förrättning".

144 Dessa var intressant nog ofta av katolskt ursprung, t.ex. målade av italienska konstnärer och därefter reproducerade genom tryck.

145 Paulus tar upp detta på ett flertal ställen i NT, bl.a. Rom 12:4, 1 Kor 10:17, Ef 1:23.

146 Den brittiska socialantropologen Mary Douglas kallar denna typ av symboler för "natural symbols" (Douglas 1970).

147 Begreppet "ceremoni" uppfattar jag som beteckning på icke andligt sanktionerade beteendemönster, dvs. "världsliga" motsvarigheter till ritualer. I detta sammanhang, när vi studerar en kristen rörelse är alltså detta begrepp i mitt tycke oanvändbart.

Medan Pingströrelsen flitigt använt sina symboler, har den måhända, på grund av sin karaktär av motkultur, underutnyttjat den inneboende kraften i ritualer. Det baptistiska *dopet* är dock ett undantag. Den gemensamma *brödsbrytelsen*, numera allt oftare kallad nattvard, är ett annat undantag. *Handpåläggningen* är ett tredje.

Nattvarden är en allkristen ritual, instiftad av Jesus själv.¹⁴⁸ I medlemskapsfrågan är den central eftersom den på ett eller annat sätt säger något om dem som tillåts delta i denna ritual. Om en person tillåts delta är ju denne, så som jag tolkar Paulus definition, som så ofta framförs i Pingströrelsen, att betrakta som en del av Kristi kropp.¹⁴⁹

Vid sidan av dessa två, mycket tydliga ritualer, så har det med tiden växt fram ett antal andra, till exempel äldste- och missionärsavskiljningar, barnvälsignelse, Getsemanevandring, tända böneljus och att lägga lappar i böneskålar. Samtliga dessa ritualer är ju icke-verbala i hög utsträckning, vilket gör att de, liksom symbolerna, kan samla människor med olika åsikter och synpunkter. Dessutom innebär detta att de, utan stora ansträngningar, kommunicerar över språkgränser på ett sätt som verbal förkunnelse inte kan — trots försök till översättning.

Vad håller ihop en grupp — som den kristna församlingen?

Den franske sociologen Émile Durkheim intresserade sig för vad är det som håller människor samman i sociala institutioner (t.ex. i en församling).¹⁵⁰ Starkt förenklat så menar han att det som faktiskt håller ihop en grupp är en eller annan form av "solidaritet". Han menar att det finns två olika typer av solidaritet, en 'mekanisk' och en 'organisk' — båda med samma resultat — de binder människor samman. I en liten folkgrupp kommer denna solidaritet "naturligt" ('mekaniskt'), man behöver alltså inte anstränga sig för att den ska finnas där. Gemenskapen baseras på gemensamma trosuppfattningar och upplevelser. Ett litet, kulturellt homogent samhälle domineras alltså av *mekanisk solidaritet*. I vårt samhälle befinner vi oss dock långt ifrån denna situation.

När grupperna blir större och mer heterogena, som t.ex. i vårt nuvarande samhälle som är starkt uppdelat (differentierat), så måste solidariteten basera

148 Se Matt 26:26, Mark 14:22; Luk 24:30; 1 Kor 11:24. Det omtalas tidigt som ett bruk i den urkristna församlingen, Apg 2:42, 2:46.

149 Se t.ex. diskussionen i 1 Kor 11.

150 Shortell 2006:1.

sig på något annat, i detta fall, menar Durkheim, på ett ömsesidigt beroende. Producenten är beroende av konsumenten — och tvärtom — alltså måste de hitta ett sätt att agera på som på något sätt tillfredsställer båda parter.)¹⁵¹ I ideala, (Durkheim menade nog “normala”), sammanhang så fungerar så denna solidaritet, som då blir *organisk*, det vill säga kopplad till den sociala organisationen (individerna förstår att hans eller hennes arbetsinsats behövs och att hon/han också behöver de andras på samma sätt). Men när den sociala förändringen går för fort och arbetaren tappar förståelsen för meningsfullheten i det han håller på med, uppstår ett slags främlingskap (alienation). I denna situation kan arbetaren drabbas av “*anomie*” — ett tillstånd av normlöshet.¹⁵²

Att då bygga upp solidariteten på nytt kan vara en lång process. Här har det funnits ett antal förslag på hur detta kan ske. Durkheims syn kan tolkas som att denna solidaritet byggs upp genom t.ex. fackföreningar — man skapar något gemensamt för alla arbetare i en viss kategori på arbetsplatsen.

Andra menar dock att detta är en ledarfråga. Ledaren skall kunna skapa hängivenhet (*'commitment'*) genom att skapa, förmedla och handskas med gemensamma värden i en organisation.¹⁵³ Ett känt svenskt exempel på det senare är dalmasen Clas Ohlson som myntade sin affärsidé: “Vi ska sälja rejäla produkter till låga priser med rätt kvalitet efter behov”. Och denna slogan är ingen tom fras. All nyanställd butikspersonal i företaget sänds regelmässigt upp till Insjön i Dalarna för en två veckors utbildning, dels för att lära känna företagets produkter — men framför allt för att skolas “in i den karakteristiska företagskulturen”.¹⁵⁴ Här ser hur tydliga och klara värderingar inte bara definieras utan också kommuniceras och förs vidare till ny personal.

151 Den tyske sociologen Ferdinand Tönnies använde (de tyska) termerna *Gemeinschaft* och *Gesellschaft* för att skilja mellan samhällstyper som var baserade på släktskap och tradition, respektive dem som var baserade på specialisering och egenintresse. Det är inte omöjligt att se en tydlig parallell mellan Durkheims och Tönnies två olika kategorier och identifiera dem med varandra. Antropologen James Fernandez menar att av de två kategorier vi diskuterat, baseras den första på “*kulturell konsensus*” och den andra på “*social konsensus*”. Se vidare diskussionen nedan. (Fernandez 1965:913).

152 På engelska översatt som “*insufficient normative regulation*” (Shortell 2006:2).

153 På engelska: “*the role of the executive in securing commitment by shaping and managing shared values in an organization*” (Starkey 1992).

154 Hämtat från <http://om.clasohlson.com/Foretaget/Historien-om-Clas-Ohlson/>. Det första citatet tillskrivs grundaren Clas Ohlson: (1895–1979) .

Ekonomerna Ken Starkey hävdar att den verkställande direktörens roll är att "ha hand om och förvalta organisationens värderingar och kultur och att, med ett Durkheimianskt uttryck forma ett 'kollektivt medvetande'".¹⁵⁵ Det sistnämnda ordet i originaltexten kan också översättas med 'samvete', eller med fraserna 'att skilja mellan rätt och fel' eller 'system av accepterade moraliska principer'.

Detta får, enligt Durkheim (tolkad av Starkey), som resultat att huvuddelen av ledningsarbetet skiftar från att utöva kontroll till att frammana hängivenhet. Arbetare svarar bäst, och mest kreativt, när de lyfts ut från en position där de känner sig övervakade, inrutade och utnyttjade, till en frihet där de verkar under större ansvar och uppmuntras att vara delaktiga.

Durkheim talar om människans *dualism*, vacklandet mellan egoism, att bli sedd, att ha framgång i sitt arbete, och längtan att få vara en del i det hela, att representera något större, att identifieras med något som man är stolt över. Enligt vissa forskare har t.ex. stora japanska företag lyckats väl med denna avvägning. De marknadsför sig själva med tydliga varumärken. De kommunicerar en tydlig företagskultur. Deras struktur är strikt hierarkisk, men har drag av en stor klan eller släkt. Individen är starkt förknippad med företaget — att byta mellan två konkurrerande företag anses vara mycket illa — men kan samtidigt göra karriär inom företaget.

Liknelsen mellan det japanska företaget och en pingstförsamling i Sverige haltar betänkligt. Det går inte utan vidare att använda erfarenheter från det ena och applicera dem på det andra. Men vissa drag och sammanhang tycks ändå gemensamma. Båda finns i en komplex verklighet. Båda samlas kring tydliga symboler. Och båda har ett tydligt, gemensamt mål.

Vad kan vi då dra för slutsatser av det resonemang som vi just fört? För det första är församlingen ett sammanhang där det krävs *organisk* solidaritet. Det betyder att det måste finnas *tydliga mål* att samlas omkring. Ledarens roll blir att kommunicera (predika) dessa mål och förmedla gemensamma värden — som i sin tur förändrar människors beteende, får dem att bli hängivna och känna solidaritet med varandra — och med målgruppen. Församlingen måste vara en miljö där människor upplever *tillhörighet* och verklig gemenskap som motverkar främlingskap!

Församlingen måste uppfattas som en *enhet*. Det gör den genom att samlas kring de viktigaste symbolerna; det gör den genom att utöva de

155 Det engelska citatet lyder: "The key role of the chief executive - - - is to manage the culture/values of the organization and to develop, in Durkheimian phrase, a sense of 'collective conscience'." (Starkey 1992).

viktigaste ritualerna. Nattvarden är en sådan allkristen händelse som måste få vara tydlig i församlingens verksamhet.

Samtidigt måste församlingen vara till för individen och för individens utveckling. Krav på konformitet, (det som kallas 'kulturell konsensus' i texten nedan), att alla är lika och tycker lika motverkar snarare syftet. Medlemmen måste kunna känna att detta är "min församling" oavsett var denne befinner sig i sin andliga utveckling.

Hängivenhetssystem

I det tidigare har vi diskuterat likheter mellan företag och församling. För att förstå mera om *skillnaden* mellan dessa två typer av sociala organisationer kan vi få god hjälp av en amerikansk forskare med svenskt ursprung, Peter G. Stromberg. Denne har studerat det han kallar *hängivenhet*¹⁵⁶ i församlingen och hur detta påverkar församlingens liv och utveckling.

Så länge en församling endast består av medlemmar som kommer "utifrån", det vill säga från ett annat sammanhang än församlingen själv, och som av valt att lämna detta sammanhang och gå in i församlingen, så kan den församlingen klassificeras som ett "hängivenhetssystem". Flera forskare har karaktäriserat pentekostala rörelser som typiska sådana system.

Hängivenhetssystem kan omfatta flera sammanhang än enbart kristna församlingar. Det kan även vara djurrättsrörelser, miljörörelser eller andra aktionsgrupper. De uppstår på grund av en omskakande händelse eller för att det finns ett specifikt behov någonstans. En djurrättsrörelse kan t.ex. startas när ett missförhållande inom djurskötseln nyligen avslöjats. En miljörörelse kan grundas i samband med diskussionerna efter en specifik miljökatastrof som upprört många människor. En kristen väckelserörelse kan t.ex. uppstå när det finns ett tydligt andligt behov som inte tillgodoses inom de vanliga kyrkorna. Det dessa rörelser har gemensamt är att de drivs av *ett starkt personligt engagemang*.

Medlemmarna i ett hängivenhetssystem samlas, precis som frikyrkorörelsen gjorde, kring ett fåtal symboler. Det viktiga är att medlemmarna i systemet är överens om ett gemensamt mål: att "alla djur skall behandlas lika" eller att "Sverige behöver Jesus!" När man är överens om "vägen"

156 Stromberg 1986 kallar detta för *commitment* ('hängivenhet') och talar om *commitment system* ('hängivenhetssystem'). Det är alltså i dennes anda, och med stark inspiration från socialantropologen Göran Johansson som jag talar om "hängivenhetssystem". Se t.ex. Johansson 1992:17–45, 1997:70–122, 1998:10–14 och 2005:183–252 där resonemangen om hängivenhetssystem återkommer i olika versioner.

och “målet” så har man uppnått *social konsensus*. Alla är på väg åt samma håll.¹⁵⁷

Detta betyder inte att man tycker lika i alla delfrågor eller förstår och tolkar symbolerna på exakt samma sätt. I den tidiga Pingströrelsen var motståndet mot gemensamma trosbekännelser stort. Den omedelbara och primära förklaringen var att inte försöka sammanfatta Guds Ord (Bibeln) med förminskande, förklenande mänskliga ord (trosbekännelser). Den underliggande förklaringen var att alla kunde själva, med den Helige Andes hjälp, tolka Skriften — och då, underförstått men aldrig uttalat, på olika sätt.¹⁵⁸ (Se diskussionen om “symbol” ovan).

Till skillnad från samsynen, som alltså kunde variera, var samvaron prioriterad. Att göra gemensamma andliga erfarenheter var viktigt. Att få göra “pingstupplevelsen” (uppfyllas av den Helige Ande) gång på gång var livsluft för de tidiga pingstvännerna. Innan man ens började kallas “pingstvännen” ordnades det “pingstmöten”. Det som dominerade dessa konferenser var en koncentration på Jesus, mycket folk, en stark böneatmosfär och en öppenhet för Andens tilltal. Durkheim, som jag flitigt refererat till ovan, kallar det som uppstår i en sådan sammandragning av hängivna personer för ett slags “brus”,¹⁵⁹ en kollektiv upprymdhet som det sprakar (brusar) om. Det är denna *gemensamma erfarenhet* som binder människor samman — inte att de tycker likadant.

Hängivenhetssystemet utvidgas i och med att de hängivna medlemmarna lever för sin sak och inspirerar och uppmuntrar andra att göra likadant. Djurrättsaktivisten vill se alla på sin linje — i kamp mot vanvård eller utnyttjande av djur. Den väckelsekristne vill dela med sig av sin tro på Jesus.

157 Antropologen James Fernandez förklarar sin syn på ‘social consensus’ på följande sätt: “*They do so for the sake of social-satisfaction — the satisfaction of orienting their activity towards each other with the resulting psycho-biological benefits whatever these may be — the security of acceptance, exaltation, esprit de corps, morale we-feeling, enthusiasm or ecstasies. To some degree in every social situation (- - -) the individual must ignore or play hob with his own meanings for the sake of social consensus. He must be ready to interact and cooperate with others whether he understands or agrees with them in any intellectual sense or not*” (1965:913–914). Beskrivningen avser individer som deltar i ritualer hos ett folk i norra Gabon, men det kunde lika gärna ha gällt situationen i pingstväckelsen i Sverige 1906 eller 1918.

158 Detta blev t.ex. uppenbart när en församling på ett och samma år under 1950-talet kunde ha besök av tre olika talare med varsitt “lakan” och varsin tolkning av eskatologin och medlemmarna ändå upplevde att detta tillhörde en och samma “undervisning”.

159 Durkheim (1912) kallar detta på originalspråket franska för *effervescence*, det brus som uppstår när man håller upp en kolsyrad dryck. (Jämför norskans ord för läskedryck: ‘brus!’). Se även Stromberg 1986:13.

Detta kallar vi generellt för *proselytism*. Denna inställning, och medföljande aktiviteter, leder till fler nya medlemmar som delar de förstas mål (men inte nödvändigtvis alla åsikter). Systemet utökas, växer till.

Tiden är emellertid ett hot för ett hängivenhetssystem. Med tiden växer tendenser fram som äventyrar den ursprungliga idén: centralisering, byråkratisering, institutionalisering, etc. Detta leder till ett fokus på "lära", på en gemensam syn, på gemensamma värderingar — och, i Pingströrelsens fall på 1940- och 1950-talen, till och med gemensam syn på klädstil och frisyrier.

Tiden innebär också att föräldrars proselytism resulterar i en ny generation av individer som *inte* valt detta system av hängivenhet, utan fötts och socialiserats in i det. För dem är det alltså inte alls ett hängivenhetssystem utan en *subkultur* i vilket de fötts, fått sina värderingar — och som de, precis som alla andra människor, valt att ifrågasätta i tonåren och sedan lämna eller vara kvar i. De kan givetvis bli hängivna kristna, men de har inte kommit in i församlingen på basis av ett aktivt val, på grund av sin hängivenhet. De har fötts in i den.

Församlingen möts för att dess medlemmar vill förändra världen, först och främst sig själva (helgelse), i andra hand det omgivande samhället (evangelisation, social verksamhet, osv.), i tredje hand resten av världen (mission). Men när kraven kommer, och inte minst då från den ifrågasättande, andra generationen om att allt skall tolkas på samma sätt och vara "genomdiskuterat" räcker det inte med *social konsensus*, det vill säga att samtliga upplever att det finns tydliga fördelar för just dem att ingå i församlingen, utan då blir det fråga om *kulturell konsensus* — en allt mera tydlig samsyn.

I stället för att vara en mötesplats där människor från olika sammanhang möts av hängivenhet till en gemensam sak, tar den gemensamma livsstilen, det gemensamma sättet att leva, över. Denna institutionalisering av församlingen leder till bristande flexibilitet och kan utestänga nya medlemmar och minska möjligheten att samlas kring ett gemensamt mål. I stället för gemensamma erfarenheter och gemensam hängivenhet blir resultatet kulturell samstämmighet, undervisning i lära och organisation av samvaron (och ibland till och med kontroll av andra medlemmars levnadssätt eller dispyt om vad som verkligen är rätt väg mot det gemensamma målet).

När första generationen på allvar konfronteras med den andra, efter ungefär ett trettiotal år kan man skönja de första tecknen på denna institutionalisering. (I Pingströrelsens historia hamnar vi då på 1940-talet). När hela den första generationen är borta, och den andra tagit över (i

Pingströrelsen på 1970-talet), så kan visserligen tillväxten fortsätta ett tag (Pingströrelsen nådde sitt maximala medlemsantal så sent som 1987),¹⁶⁰ men den allmänna tendensen är att hängivenheten successivt avtar, och därmed grunden för själva rörelsen. Detta tycks även bekräftas i exemplet Pingströrelsen.

Medan de första entusiastiska, hängivna medlemmarna nästan automatiskt ser sig som "avvikare" i samhället — och närmast förväntar sig fördömelse och förföljelse från övriga medborgares sida — så är särskilt den tredje generationen noga med motsatsen, att söka acceptans från samhällets sida. Livsstilen blir mer konform, likartad *inom* rörelsen, men avvikelserna för det övriga samhället tenderar också att minska. För en betraktare utifrån är det svårt att urskilja särarten i detta (utspädda) hängivenhetssystem.

Många i systemet försöker att på olika sätt "förnya" det, att få tillbaka hängivenheten. Det var denna längtan i svenska frikyrkor, särskilt då baptistiska och metodistiska, som öppnade dörren för pingstväckelsen 1906. Men när detta uppvaknande ("väckelsen") väl kom togs de ledande på sängen och "den nya rörelsen" försvann från de etablerade samfundet. Detta exempel visar hur svårt det är att hitta former för en förnyelse av systemet när det väl landat i en kulturell konsensus.

De enda system som kan bevara sin hängivenhet intakt är ju de där det inte finns någon andra (eller tredje) generation. Klosterlivet är ett sådant exempel. Där celibat föreskrivs finns ingen andra generation. Alla nya måste pröva sin egen hängivenhet och själva ta beslutet att gå i kloster. Ingen föds in i systemet.

Ett annat exempel är LP-verksamheten inom Pingströrelsen där endast nya, före detta narkomaner och alkoholister, tas in i gemenskapen. Som en extra försiktighetsåtgärd så slussas dessutom dessa medlemmar så småningom ut i ordinarie pingstförsamlingar vilket minskar risken för kulturell konsensus just inom LP-verksamheten.

I sammanhang där föräldrar vill dela tron med sina barn ter sig detta radikala mått dock helt omöjligt. I klassisk pingstteologi tillhör dessutom barnen himmelriket på ett särskilt sätt.¹⁶¹ När man formar ett medlemskap måste man därför ta hänsyn till att såväl barn som föräldrar vill öppna

160 Pingströrelsen nådde visserligen sitt maximum i fråga om medlemsantal år 1987, med 100.674 medlemmar. Störst antal församlingar hade man dock redan 1950 (527), medan man i dag (2010) räknar med 473 församlingar och 83.206 medlemmar. (*Pingströrelsens årsbok 2010*).

161 Se t.ex. Matt 18.

för en andra (och tredje) generation. Risken är dock att man i stället för ett klassiskt hängivenhetssystem får en klassisk folkkyrka — där kulturell konsensus kanske till och med är det viktigaste.

Vill man bevara hängivenhetssystemet som sådant så måste det därför *förnyas*. Frågan är dock hur. Det man tidigt kan konstatera är dock att det har stor bärighet på hur medlemmar definieras och accepteras, kort sagt på hur man definierar medlemskap. I andra hand har det att göra med kapaciteten att uppnå en social konsensus utan hamna i kulturell konsensus. Församlingen måste fokusera på målet, inte på att alla tycker lika.

Församlingsantropologi — en hjälp att förstå

Det som jag skrivit om ovan skulle kunna sammanfattas under beteckningen “församlingsantropologi” — ett begrepp som kan ställas bredvid det vanligare “församlingsteologi”. Det sistnämnda ger oss då en mall för hur man, när man läser (och tolkar) Bibeln, kan urskilja en idealbild av hur en kristen församling skall fungera. Det ger ett mål att arbeta mot.

Församlingsantropologin kan däremot hjälpa till att *förstå* varför vissa sammanhang inte fungerar som man förväntar sig. Varför gör människor som de gör — i en kristen församling? Den kan också hjälpa till att skriva ner förväntningarna på vissa delar av verksamheten, t.ex. att alla skall tycka likadant...

Referenser

Bibeln, 1999, *Bibel 2000*, Örebro: Libris.

Bloch-Hoell, Nils, 1956, *Pinsebevegelsen: En undersøkelse av pinsebevegelsens tilblivelse, utvikling og særpreg med særlig henblikk på bevegelsens utforming i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.

Douglas, Mary, 1970, *Natural Symbols*. London: Barrie & Rockliff.

Durkheim, Émile, 1976 (1912), *The Elementary Forms of Religious Life*. London: George Allen & Unwin Ltd.

Durkheim, Émile & Marcel Mauss, 1963 (1903), *Primitive Classification*. London: Cohen & West.

Fernandez, James, 1965, Symbolic Consensus in a Fang Reformativ Cult. *American Anthropologist* 1965, No 67:902–929.

Johansson, Göran, 1992, *More Blessed to Give: A Pentecostal Mission to Bolivia in Anthropological Perspective*. Stockholm: Almqvist & Wiksell

International.

—1997, *För mycke jag för lite Jesus: LP-stiftelsens vård av missbrukare sedd ur ett socialantropologiskt perspektiv*. Stockholm: Sköndalsinstitutets skriftserie Nr 7.

—1998, *Saligare att ge — om givandets problem — ett missionsexempel*. Sköndal, Stockholm: Sköndalsinstitutets skriftserie Nr 12.

—2005, *Särlaregnets tid: Fragment och bilder från Betania — Pingstförsamling i och ur tiden*. Stockholm: Sköndalsinstitutets skriftserie Nr 25.

Miller, Elmer S., 1975, Shamans, Power Symbols, and Change in Argentine Toba Culture. *American Ethnologist* 2:477–496.

Pingströrelsens årsbok, 2010, *Pingströrelsens årsbok 2010*. Red. Magnus Wahlström. Stockholm: Pingst — fria församlingar i samverkan.

Shortell, Timothy, 2006, Durkheim's Sociology: On Social Solidarity. *Mediamatters*.

Starkey, Ken, 1992, Durkheim and organizational analysis: two legacies. *Organization Studies*, Fall, London: Sage Publications, Inc.

Stromberg, Peter G., 1986, *Symbols of Community: The Cultural System of a Swedish Church*. Tuscon: The University of Arizona Press.

Svensk Ordbok, 1986, Esselte Studium.

van Gennep, Arnold, 1960 (1909), *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press.

Författarpresentation

Jan-Åke Alvarsson är professor i kulturanthropologi vid Uppsala Universitet och föreståndare för Institutet för Pentekostala Studier i Uppsala.

Stefan Green är doktorand i exegetik vid Åbo Akademi och adjunkt i exegetik vid Pingstförsamlingarnas Teologiska Seminarium.

Pelle Hörnmark är föreståndare för Pingst Fria Församlingar i Samverkan, Stockholm och tidigare föreståndare för Pingstförsamlingen i Jönköping.

Nils-Eije Stävare är teologie doktor i kyrkohistoria vid Uppsala Universitet och ämneslärare vid Kaggeholms folkhögskola. Han var tidigare ämnesansvarig för historisk och systematisk teologi vid Pingstförsamlingarnas Teologiska Seminarium.

Karl Inge Tangen är førsteamanuensis i praktisk teologi vid Høyskolen for Ledelse og Teologi i Norge. Han har en teologie doktorsexamen från Menighetsfakulten i Oslo. Han har också sedan 1995 varit pastor och medarbetare i Filadelfia, Oslo.

Monica Vaber har studerat teologi, bl.a. religionssociologi och religionspsykologi vid Örebro Teologiska Högskola, Lunds Universitet och Uppsala Universitet. Hon är f.n. timplärare på Kaggeholms folkhögskola.

Forskningsrapporter från Institutet för Pentekostala Studier

Nr 1: Stig Öberg: *Pingst i Grönland – En studie av den grönländska frikyrkan Inuunerup Nutaap Oqaluffia*, 2010. ISBN: 978-91-979030-0-4.

Nr 2: Jan-Åke Alvarsson (red.): *Medlemskap – En tvärvetenskaplig studie av medlemskap i Pingströrelsen*, 2011. ISBN: 978-91-979030-1-1.

FORSKNINGSRAPPORTER FRÅN INSTITUTET FÖR PENTEKOSTALA STUDIER NR 2

Denna skrift innehåller viktiga texter om ett viktigt ämne. Församlingen. Inte så mycket om vem hon är och vad som är hennes natur. Utan mer vem är hon till för? Vem kan vara med i den levande Gudens församling? Idag ser vi en tilltagande diskrepans mellan våra medlemsregister och den grupp av människor som möts till brödsbrytelse, böner, gemenskap och undervisning. Är medlemskap rätten att rösta i församlingsmöte, eller handlar det om ett ömsesidiga växandet tillsammans mot Kristi fullhet? Vad är det som sätter gränser och definierar henne?

Frågorna hos oss är många. Vad är sprunget ur vår teologi och vad kommer från den tid av föreningsliv där vår rörelse formades? Vad är omistliga värden och markörer i detta landskap, och vad kan vi klara oss utan, i vårt sökande efter en levande gemenskap om innesluter andligt hungriga och Kristuslängtande människor.

Om du läser, försöker förstå och tolkar nyanserna i denna skrift så tror jag att du får bättre förutsättningar att förhålla dig till viktiga frågor i en brytningstid där gamla byggnadsställningar runt våra samfundsbyggen håller på att rasa. De olika författarna tar med oss på en resa som utmanar både vårt intellekt, själ och ande. En nyttig resa.

Ur Pelle Hörnmarks förord