

Den kristne prædikens egenart

AF GERHARD PEDERSEN

Ordet prædiken har en meget lang tradition bag sig. Derfor har det så mange betydningsnuancer i sig, at det kan være vanskeligt for ikke at sige umuligt at give en definition af, hvad en prædiken er. Ordet prædiken kan betegne så forskellige størrelser som præstens forkyndelse i de vidt forskellige kristne kirkesamfunds gudstjenster, lægprædikanters taler ved møder i missions- og bedehuse eller på gader og stræder, den jødiske rabbiners belæring ved synagogegudstjenten og den islamiske imams tale i forbindelse med fredagsbønnen i moskeen. Historiske studier viser ganske klart, at prædikens form og indhold har været vidt forskellige til forskellige tider,¹ og netop i vor tid foregår der en livlig debat om, hvad der er prædikens egenart. En del år har debatten været et opgør med den dialektiske teologis forståelse af prædikenen som *proklamation*. Det er blevet hævdet, at denne teologis prædikenssyn har ført til en urimelig undertrykkelse af det aspekt i prædikenprocessen, som hedder formidlingen. I reaktion herimod har man så lagt vægt på, at prædikenen er en form for *information* og derfor kan drage nytte af de indsigter, som moderne kommunikationsforskning giver os i hænde.²

Menneskers tale om Gud – Guds tale til os

De følgende overvejelser er et forsøg på at indkredse, hvad der er det særlige ved den kristne prædiken til forskel fra andre former

for tale og kommunikation. Når sådanne overvejelser er nødvendige, skyldes det, at den kristne prædiken til alle tider til forveksling har lignet tidens andre retoriske produkter. Den kristne prædiken indtager da også sin naturlige plads i en beskrivelse af retorikkens historie.³

Prædikenen afgrænser sig først fra andre former for tale ved sit indhold. Prædikenen er *menneskers tale om Gud*. Dernæst kan prædikenen afgrænses fra andre former for tale om Gud som f.eks. den teologiske forelæsning med dogmatisk eller religionsfilosofisk indhold eller den antropogiske eller psykologiske fremstilling af menneskers gudsforestillinger derved, at prædiken altid må forudsætte den mulighed, at vi som skabte mennesker gennem prædikens ord kan høre *Guds tale til os*. Det er i brændpunktet mellem disse to perspektiver: menneskers tale om Gud – Guds tale til os, at vi finder den kristne prædikens egenart.

Ser man på nogle af de definitioner eller beskrivelser, man har forsøgt at give af prædikenen, viser det sig, at de indeholder dette dobbelte perspektiv. Det kommer f.eks. til udtryk i *Karl Barths* klassiske definition,⁴ som begynder med første perspektiv:

¹ se Yngve Brilioth: *Predikans historia*, Lund 1945; Werner Schütz: *Geschichte der christlichen Predigt*, Berlin 1972 og A. F. Nørager Pedersen: *Prædikens idéhistorie*, København 1980.

² se Manfred Josuttis: *Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion*, München 1974, s. 41–69 og Olav Skjevesland: *Broen over 2000 år*, Oslo 1981, s. 198 ff.

³ se Jørgen Fafner: *Tanke og tale. Den retoriske tradition i Vesteuropa*, København 1982.

⁴ Karl Barth: *Homiletik*, Zürich 1966, s. 30.

”Die Predigt ist Gottes Wort, gesprochen von ihm selbst unter Inanspruchnahme des Dienstes der in freier Rede stattfindenden, Menschen der Gegenwart angehenden Erklärung eines biblischen Textes durch einen in der ihren Auftrag gehorsamen Kirche dazu Berufenen.”

Hertil føjer Barth nu en beskrivelse af prædikenen som menighedens opgave:

”Die Predigt ist der der Kirche befohlene Versuch, dem Worte Gottes selbst durch einen dazu Berufenen so zu dienen, dass ein biblischer Text Menschen der Gegenwart als gerade sie angehend in freier Rede erklart wird als Ankündigung dessen, was sie von Gott selbst zu hören haben.”

Hos Barth ligger vægten helt klart på det første aspekt, idet det andet aspekt fremtræder som det afledede. Prædikenen som mennesketale, som kirkens forkyndelse forudsætter, at Gud selv taler.

Ernst Lange går den modsatte vej i sit forsøg på at beskrive prædikenens egenart:⁵

Inhaltlich gesehen ist Predigt *bezeugende Interpretation* der biblischen Überlieferung. Dem Hörer soll verständlich bezeugt werden, wie ihn das in der Bibel bezeugte Geschehen in seiner gegenwärtigen Situation angeht und trifft, zum Glauben befreit und zum Gehorsam ermutigt. Er selbst soll durch die Predigt davon Zeuge werden, wie Jesus Christus gegenwärtig ”Herr der Situation” ist, d.h. wie der Glaube an Christus des Hörers Situation erhellt, klart, verändert und mit Verheissung erfüllt. Wo es gelingt, die biblische Überlieferung mit der gegenwärtigen Situation des Hörers zu ”versprechen”, ist dem Predigtauftrag Genüge getan.”

Men også her fastholdes det dobbelte perspektiv, idet det budskab, som møder tilhøreren gennem prædikenen, er instrument for den levende Kristus, som vil gøre sig til herre over tilhøreren situation ved at oply-

se, klarlægge og forandre den og ved at fylde den med håb.

Med en lidt anden sporgbrug kunne man udtrykke det på den måde, at prædikenens særkende er, at den er et mysterium, en hemmelighed som åbner sig for den, der modtager dens budskab i tro. Det har *Martin Lönnebo* forsøgt at udtrykke ved at tale om prædikenen som ”helig vishet”.⁶ Dens indhold er ikke først og fremmest intellektuel kundskab eller følelsesmæssig påvirkning eller moralske anvisninger, men en visdom, som åbner sig for mennesker. Vejen ind i denne visdom forudsætter en vejleder, som er hyrde og leder, og et fællesskab, hvor samtalen åbner hemmeligheden for den, som deltager i den. Lönnebo henviser til, at det oldkirkelige ord for prædiken ”homilia” er substantiv til et verbum, der betyder at samtale og at have (intimt) samvær med hinanden.

I nærværende artikel vil vi nu begrænse os til at beskrive den spænding, som er mellem de to nævnte perspektiver. Den kan kort beskrives på følgende måde: Den kristne prædiken er som menneskelig tale bundet til menneskers verden og historie og rummer dog i sig en grænsesprængende kraft, som betyder, at menneskers virkelighed i mødet med prædikenen fornyes og forvandles.

Teologisk har dette forhold sin begrundelse i troen på Gud Helligånd som ”livgiveren”. Denne tro betyder, at menigheden samles under forjættelsen om Guds eget nærvær. I dette gudsnærvær ligger prædikenens hemmelighed gemt. Det er forudsætningen for, at menneskeord kan høres som Guds ord til os. Dette har Grundtvig givet et mesterligt udtryk for i salmen ”Gud Helligånd vor trøstermand” (Den danske Salmebog nr. 250):

”Ja bliv hos os, vor trøstermand,
vor talsmand og ledsager!
opliv hos os *hver tale sand*,

⁵ Ernst Lange: *Predigen als Beruf*, Stuttgart/Berlin 1976, s. 49.

⁶ Martin Lönnebo: *Homiletik*, Lund 1977, s. 16 ff.

så Gud den vel behager!
thi han er ej de dødes Gud,
og leve vi kun mene,
til du går fra Gud Fader ud
og vækker os som stene.

Hver gang du hører Herrens ord
fra vore dødning-læber,
som det blev mumlet under jord,
skønt det til himlen stræber,
o, tag det op, udtal det ret,
så vi det kan fornemme:
til os kom godt fra Nazareth,
den gode hyrdes stemme!”

Her beskrives det i poetisk form, hvorledes menneskeordet, som ikke i sig selv er i stand til at rumme Guds virkelighed, dog kan være et sandt ord, og hvordan prædikens mysterium netop er, at dette sande menneskeord bliver *oplivet*, levendegjort, bliver taget op og udtalt ret, så menigheden i det ord kan høre Kristi egen røst.

Prædikens ord er menneskers tale om Gud. Det lyder fra dødning-læber. Det er bundet til menneskers sprog og referensrammer. Men samtidig er det et ord, som på underfuld måde kan blive hørt som et levende ord, der skænker mennesker del i Guds egen virkelighed. Det hænger igen sammen med en indre dynamik i den kristne tro, som vi nu skal forsøge at udfolde ved en gennemgang af nogle af den kristne prædikens grundelementer.

Prædikens indhold

Den kristne prædikens forudsætning er en række begivenheder, som har fundet sted inden for historiens ramme og på dens grænse. Det drejer sig først om Jesu død og opstandelse, men i tilknytning hertil også om Jesu forkyndelse og undergerninger og om det discipelfællesskab, som Jesus kaldte mennesker ind i.

Det er i disse begivenheder, vi finder roden til den omtalte spænding. Det drejer sig nemlig om begivenheder, som ifølge evangelierne kan tids- og stedfæstes, men som samtidig overskrider historiens grænse.

Allerede de første vidnesbyrd om disse begivenheder kommer til os i form af tekster, som selv er forkyndende i den forstand, at de tolker disse fortidige begivenheder som begyndelsen til en ny fremtid, til menneskelivets endelige genoprettelse.

Den kristne prædiken er en fortsættelse af disse vidnesbyrd. Som sådan kan den beskrives som en *anamnese*, dvs. en hændelse i nutiden, i hvilken fortid og fremtid mødes. Erindringen om det, som skete dengang møder håbet om det, som en dag skal bryde frem og gøre livet totalt nyt.

For at kunne viderebringe dette vidnesbyrd må prædikenen være andet og mere end en blot aktualiserende genfortælling af de bibelske tekster. Det centrale element i den kristne prædiken er altid den *tilsigelse*, som springer ud af genfortællingen. I tilsigelsen rækker prædikenen mennesker det glædelige budskab som konkret, nutidig gave: syndernes forladelse på dåbens grund, tilsagn om en ny begyndelse midt i det liv, hvor meget gik i stykker, ny glæde og frimodighed. Menighedens svar herpå er tilbedelse og lovsang.

Den, der vel frem for nogen har formået at give udtryk for denne forståelse af prædikenen er Martin Luther, som har gjort opmærksom på, at prædikenen ikke først og fremmest er belæring, men gave, ikke meddelelse med begivenhed. Derfor må prædikenen forstås som fortsættelsen af Kristi frelsesværk. Under hans forjættelse gør den befrielsens gerning og skænker de troende Kristi eget nærvær.⁷

Som befriende akt forudsætter prædikens tilsigelse, at mennesket er bundet af det onde. Derfor rummer prædikenen endnu et element, som man kunne kalde *afsløringen* (traditionelt kaldet ”loven”). Vi kan ikke i denne sammenhæng gå nærmere ind på det store teologiske kompleks, som hedder forholdet mellem lov og evangelium, men vil nøjes med at gøre opmærksom på, at afsløringen ikke har nogen selvstændig funktion i prædikenen. Den må altid relateres til forkyndelsen af evangeliet som dettes

⁷ se Henrik Ivarsson: Predikans uppgift, 2. uppl. Lund 1977, s. 20 ff.

”bagside”. Afsløringens funktion er at åbenbare den bundethed til det onde, som tilsigelsen er befrielsen fra. Men dermed kommer det også for en dag, at denne bundethed ikke er en blind skæbne, men er menneskets oprør imod Guds skabende og frelsende gerning. Derfor er afsløringen forudsætningen for, at mennesket kan høre det glade budskab som et ord fra Gud.

I den nytestamentlige forkyndelse følges tilsigelsen af frelsen af kaldet til at leve et nyt liv (Joh. 5,14;8,11. De parænetiske afsnit i brevlitteraturen). Det drejer sig her ikke om et nyt krav, men om konkrete eksempler på, hvad det nye liv kan indebære, en *opfordring* til at lade befrielsen gælde: lade det onde bag sig og tage imod den tro, det håb og den kærlighed, som evangeliet skænker.

Den kristne prædiken, som i anamnesen fortæller, hvorledes det nye liv er brudt ind i vor tilværelse med Kritus, og i tilsigelsen skænker os dette liv – i afsløringen åbenbarer de kræfter i menneskelivet og i det enkelte menneske, som hindrer dette liv i at bryde frem, denne kristne prædiken indeholder derfor også en eksplikation af hvad det nye liv kan betyde for os i dag. Det sker ikke gennem kasuistiske lovregler, men gennem eksempler på, hvorledes evangeliets befrielse er blevet modtaget og givet videre til andre.

Dette element i forkyndelsen (opfordringen eller parænesen) er nok det vanskeligste at omgås, fordi forkyndelsens bundethed til menneskers referensrammer her kommer meget tydeligt til orde. I et samfund, der som det vestlige er gennemsyret af præstationstænkning, står enhver opfordring til at give videre, hvad man selv har modtaget, i fare for at blive fordrejet til et krav om nye præstationer. Det viser da klart, at de fire grundelementer i den kristne forkyndelse, jeg her har omtalt, må ses som en helhed.

Prædikenenens sted

Den dobbelthed i forståelsen af prædikenen, som vi her har forsøgt at indkredse,

kommer også til udtryk, dersom man betragter dens sted, som er den kristne menigheds gudstjeneste med brændpunkter i dåben og nadveren.

Allerede i urkirken kan man se en nøje sammenhæng mellem prædikenen og gudstjenesten i den forstand, at hvor evangeliet blev forkyndt og modtaget, førte det til dannelse af menigheder, som fejrede dåb og nadver. Dette forudgribes i Jesu egen forkyndelse, som førte til dannelsen af disciplinfællesskabet.

Samtidig er forkyndelsens viderebringelse menighedsfællesskabets opgave og forpligtelse. Det kommer til udtryk i den ordinationspraksis, som har udviklet sig i mange kirker, og som betyder, at prædikenen er bundet til en sendelse af personer, som af menigheden udvælges, uddannes og sendes for at varetage prædikenen i gudstjenestens sammenhæng.

Heri afslører prædikenenens dobbelte perspektiv sig igen. På den ene side er den bundet til det menneskelige fællesskab, som menigheden på det enkelte sted er, og til de menneskelige ressourcer, som denne menighed sætter ind på at kalde og uddanne de personer, som skal varetage prædikentjenesten. På den anden side kan den menighed, som har forkyndelsen som sin opgave, ikke udtømmende beskrives med henvisning til det lokale menighedsfællesskab, fordi denne menighed ikke blot er en sociologisk størrelse, men har sin identitet i de handlinger, som konstituerer dens gudstjeneste: dåben og nadveren. Disse handlinger tolkes i de ledsagende tekster som Guds handlinger med mennesker.

I sin nære sammenhæng med dåb og nadver er forkyndelsen i stand til at sprænge den snæverhed, som kan udvikle sig i ethvert menneskeligt fællesskab og bryde sig vej gennem dette fællesskabs synlige grænser. Dette kommer på en særlig måde til orde i prædikenenens tilknytning til *barnedåben*. Her bliver det klart, at Gud med sin kærlighed søger det menneske, der ikke er i stand til at opfylde særlige betingelser for at modtage gudsrigets gave. I sin tilknytning til *nadveren* sprænger prædikenen det snævre fællesskab ved at pege på den levende her-

res eget nærvær og dermed åbne perspektivet frem imod ”det store måltid i Guds rige.”

Prædikenenes grænsesprængende karakter kommer endelig til udtryk deri, at den har til opgave at sende menighedens fællesskab fra gudstjensten til tjenesten for næsten i hverdagen. Hvor prædikenen er tro imod sin opgave, må den altid indeholde en opfordring til opbrud fra fællesskabets kendte og tilvante rammer til den omverden, som menigheden er en del af.

Prædikenenes adressat

Prædikenenes adressat er derfor ikke menigheden, men verden. Prædikenen har ikke nået sit mål, før den er nået ud i hverdagen, hvor det liv, som prædikenen vil forny, leves. Den prædiken, som lyder i gudstjenesten har till opgave at inspirere og hjælpe de mennesker, som hører den til at bringe det budskab om livets fornyelse, som de selv har hørt, videre til de mennesker, de deler livet sammen med.⁸

Med denne bestemmelse af prædikenenes adressat har vi ingen rørt ved den dobbelt-hed, som er det gennemgående tema i denne artikel. Den betyder, at prædikenen er bundet til den situation, hvori mennesker lever deres dagligliv. Derfor må prædikanten hele tiden bevæge sig ud af de teologiske og kirkelige begrebers lukkede rum og låne sprog, billeder og eksempler fra hverdagen for at illustrere, hvad evangeliets befrielse betyder. Men om det under sker, at den prædiken, som prædikanten med sit arbejde har bragt så nær til menneskers dagligliv,

som han kan, så også ”kaster lys over det, bringer klaring i det, ændrer det og fylder det med håb” fra det bibelske budskab, ja, derfor råder alene Gud Helligånd.

Prædikenen – et kunsthåndværk

På dansk findes begrebet kunsthåndværker. Som sådan betegner vi f.eks. keramikeren. Hendes arbejde er et håndværk, som kræver ganske bestemte færdigheder, som kan læres og opøves gennem årene. Men om der ud af keramikerenes arbejde kommer en smuk ting, som skaber glæde, det afhænger af, om der kommer inspiration til hendes hårde arbejde. Inspiration er en gave, som man ikke kan arbejde sig til. Men inspirationen kommer til orde gennem det hårde arbejde.

At prædike er for mig et kunsthåndværk. Det forudsætter et hårdt arbejde med de redskaber, som uddannelsen har givet prædikanten i hænde. I dette arbejde kan vi stadig blive dygtigere gennem øvelse. Men skal dette hårde arbejde ende med at blive Guds ord til os, så må det i ordets egentligeste forstand inspireres, fyldes med den Helligånd, om hvilken den gamle kirke bad med ordene:

”Emitte spiritum tuum et creabuntur,
et renovabis faciem terrae!”

⁸ jfr. hertil min artikel ”For hele folket – nogle overvejelser over forkyndelsens offentlighed”, Kritisk Forum nr. 4, 1981 s. 27–42.

Predikan i exegetisk och dogmatisk kontext

AV EDVIN LARSSON

1. Inledning

I denna artikel skall jag söka belysa predikans relation till dels exegetiken dels dogmatiken och den kyrkliga läro- och utläggningstraditionen. Det är alltså predikans *förhållande* till dessa andra storheter som står i fokus. Däremot är det inte min uppgift att behandla predikans väsen och funktion. Det befriar mig dock inte från att i utgångsläget söka klargöra vad jag avser, när jag i fortsättningen talar om "predikan".

Redan en så anspråkslös målsättning visar sig vid närmare eftertanke vara förbunden med svårigheter. Predikobegreppet är rikt och mångtydigt. Det får ofta täcka en rad former av talande. En predikodefinition kan ske ut från högst olika synvinklar. Den kan utformas så att den blir textorienterad, predikantorienterad, kyrkoorienterad, samhällsorienterad. En rad förhållanden samverkar till att komplicera predikobegreppet. En hastig genomläsning av ett antal homiletiska arbeten bestyrker detta intryck. Det är uppenbarligen en svårbemästrad uppgift att formulera en predikodefinition. I varje fall om den skall vara någorlunda heltäckande. Komplikationerna är i själva verket så många att flera homiletiska författare avstår från att ge en övergripande och precis definition. I den nyaste homiletiska läroboken på norska (Olav Skjevesland, *Broen over 2000 år. Bidrag til prekenlaeren*, Oslo 1981) begränsar exempelvis författaren sig till "et forsøk på å fange opp noen grunnleggende vesensbestemmelser til 'kristen preken'".¹ Han ansluter sig därmed till en rad promi-

nenta företrädare för ämnet, som mer eller mindre klart har deklarerat att en fullständig predikodefinition är en omöjlighet.² Andra författare försöker, trots svårigheterna, att ge en närmare bestämning av predikans väsen. Välkänd är Yngve Brilioths definition,³ enligt vilken förkunnelsens exegetiska, profetiska och liturgiska moment är konstituerande för predikan i kristen mening.⁴ För Gustaf Wingren utgör predikan mötesplatsen mellan ordet och människorna.⁵ Först där, i förkunnelsen, blir (bibel-)Ordets objektiva innehåll fullt tydligt. Martin Lönnebo bestämmer (i anslutning till Augustinus) predikans väsen som "helig vishet". Den kristne predikanten står i en vis-

¹ Skjevesland, s. 42.

² Så bl. a. Rudolf Bohren, *Predigtlehre*² (1972), s. 51. Jfr Wolfgang Trillhaus, *Evangelische Predigtlehre*⁵ (1964) och Martin Doerne, art *Predigt*, RGG³, V sp 530–534. Till "definitionsskeptikerna" hör också Carl Fredrik Wisløff, *Ordet fra Guds munn. Homiletiske hovedspørsmål* (1951), s. 9–12. Om diskussionen se Skjevesland s. 36–42.

³ Yngve Brilioth, *Predikans historia*² (1962).

⁴ Brilioths syn har haft stort inflytande. Så ansluter sig t.ex. författarna till samlingsverket *Att predika i dag* (red Sven Ingebrand 1978), s. 10 utan reservation till Brilioths bestämning av predikan. Gustaf Wingren, *Predikan* (1949), s. 4, n. 8, kritiserar däremot Brilioth för att han låter den liturgiska ramen bli en del av predikans väsen. Därmed faller all predikan, som inte är kultpredikan, utanför. Tveksam till Brilioths konception tycks också Anders Ekenberg vara, *Urkristen predikan*, i Alf Hårdelin (red) *Predikohistoriska perspektiv* (1982), s. 7 f. och n. 3.

⁵ Wingren, *Predikans*, s. 1. "Predikantens uppgift är att åvägbringa ett möte mellan ordet och människorna."

hetstradition, som den som inte känner Guds vishet betraktar som idel enfald och dårskap.⁶

Dessa exempel, valda på måfå från huvudsakligen nordiskt material, har anförts för att antyda något om den problematik som är förbunden med begreppet predikan. För denna artikels vidkommande är det dock, som nämnts, inte nödvändigt att eftersträva någon fullständig begreppsdefinition. Det får räcka med ett fastställande av hur ordet predikan kommer att användas i den fortsatta framställningen.

Med "predikan" avses här den offentliga förkunnelse som sker i organiserade kyrkor och samfund. Till sitt innehåll är den utläggning av en bibeltext. Den ombesörjes av personer som är särskilt avskilda (vigda) för uppgiften. Den riktar sig primärt till en redan bestående församling, vilket ingalunda utesluter att den kan fungera som en missionerande, värvande förkunnelse. Predikan i den här angivna bemärkelsen är förbunden med anspråk om att vara Guds eget ord till åhörarna.⁷ Efter denna konturteckning av predikan – som säkerligen inte gör rättvisa åt alla former av kristen förkunnelse⁸ – kan vi övergå till att behandla predikans relation till exegetiken. Vi skall därvid huvudsakligen ta hänsyn till den nytestamentliga forskningen. Detta av flera skäl, främst därför att predikan oftast består i utläggning av nytestamentliga texter.

2. Predikan och exegetiken

Då predikan är utläggning av bibeltexter blir spörsmålet om dess förhållande till exegetiken, den vetenskapliga bibelforskningen, en huvudfråga. I princip kan naturligtvis predikan fungera utan exegetikens hjälp. Den kristna förkunnelsen, den kyrkliga Skriftutläggningen, har som bekant klarat sig ca 1700 år utan vetenskaplig bibelforskning i modern mening. Och det förefaller dessutom som om vissa nutida grupper och förkunnare drömde om att mentalt återvända till detta förkritiska stadium.⁹ Tendenser i den riktningen torde dock vara dömda att förbli drömmar. De resultat och insikter

som exegetiken har nått fram till kan inte utplånas ur medvetandet, varken det kollektiva eller individuella. Självfallet betyder inte detta att bibelvetenskapens alla rön skulle ha bestående värde. Men forskningsaktiviteten i dess olika former har dock totalt sett drastiskt ökat kännedomen om bibeln. Detta i en utsträckning som gör att den inte kan negligeras. Här finns ingen väg tillbaka. Det visar sig bl.a. däri att de grupper och förkunnare som ännu tar avstånd från exegetiken i varje fall är negativt beroende av den och att de även i många fall *faktiskt* använder sig av dess resultat (förmodligen omedvetet).

I realiteten är den vetenskapliga bibelforskningens existensberättigande i dag erkänt i de flesta kyrkor. Det betyder att den i någon mening anses ha betydelse för predikan, ja, att den uppfattas som nödvändig för nutida förkunnelse. Vägen till detta erkännande har väl artat sig något olika i skilda kyrkoprovinsar och i växlande andliga och intellektuella miljöer. Men den har i många fall varit lång och svår. Misstänksamheten har varit stor på båda sidor. Och den symbios som numera existerar på många håll mellan vetenskaplig exegetik och kyrklig förkunnelse är ofta spänningsfylld. Samexistensen kan vara mer eller mindre framtvingad. Bibelforskningens resultat kunde inte i längden nonchaleras av kyrkan. De måste på något sätt tas om hand och i möjligaste mån nyttiggöras för predikan.

Att bibelforskningens existensberättigande är erkänt innebär således inte att situationen är problemfri. En rad frågor anmäler sig, när det gäller att precisera på vilket sätt exegetiken kan bli av värde för predikan. I virrvarret av spörsmål är det ett par frågor som framstår som grundläggande. Det första problemet är förhållandet mellan exege-

⁶ Martin Lönnebo, *Homiletik* (1977), s. 16 ff.

⁷ Jfr A. Niebergall, art. *Predigt I*, RGG V³ (1961), s. 516–530.

⁸ Det förutsätts alltså här att det kan finnas former för kristet talande, som förtjänar beteckningen predikan, utan att de passar in på den modell som har tecknats ovan.

⁹ G. Maier, *Das Ende der Historisch-kritischen Methode* (1974).

tikens historiska inriktning och predikans aktualiserande karaktär.

Bibelforskningen är en historisk vetenskap. Den är först och främst historisk hur man än definierar den. Det råder förvisso olika uppfattningar om exegetikens väsen och funktion.¹⁰ Men ingen exegetikuppfattning kan undvara det historiska momentet. Med beteckningen nytestamentlig exegetik avses i denna framställning¹¹ den samlade forskningsaktivitet som har till mål att undersöka, klarlägga och beskriva NT:s tillkomst, historieförmedling och teologiska budskap. Forskningens intention är alltså att nå fram till en historisk förståelse, dvs. till en så säker uppfattning som möjligt om vad de nytestamentliga texterna hade att säga till sin samtid, till de människor som först var deras adressater. Exegetiken framstår därmed primärt som historiskt deskriptiv. Vid sidan härav har den också en kritisk uppgift, t.ex. när det gäller att bedöma varianter i handskriftstraditioner, motstridande historiska uppgifter etc. Men huvudvikten ligger på det historiskt deskriptiva. Exegetiken vill så realistiskt som möjligt teckna NT:s tankevärld och den urkristna historien. Och detta utan att forskaren i utgångsläget frågar sig om undersökningen skall leda till resultat som är homiletiskt/teologiskt användbara. Därmed reser sig den frågan på allvar om exegetiken då kan vara predikan till hjälp. Klart är i varje fall att den avgörande appliceringen av forskningsrönen då måste ligga i förlängningen av exegesen, i homiletiska och dogmatiska överväganden.

För många teologiska forskare, exegeter såväl som homileter och systematiska teologer, ter sig denna modell otillfredsställande. Man ser relationen exegetik – predikan på ett helt annat sätt. Det är inte minst forskare som är påverkade av barthiansk och bultmannsk teologi som har reagerat. De hävdar att den skarpa gränsdragningen mellan exegetik och förkunnelse är konstlad. NT är kerygmatiskt. Texterna vill alltid i någon mening vara förkunnande. Därför är det, enligt denna syn, onaturligt med ett tvåstegsförfarande vid utläggningen. Förkunnelsens behov kan inte mönstras ut ur någon fas av det exegetiska arbetet.¹² Bult-

mannsskolans sammansmältning av historisk-kritisk forskning och existentiell interpretation är ett försök att på en gång göra rättvisa åt den historiska forskningens och den praktiska förkunnelsens krav.

Denna sammankoppling av exegetik och predikan är problematisk. Detta sagt under fullt erkännande av de motiv som ligger bakom. Vad just den bultmannska konceptionen angår, som länge var den dominerande i debatten, är det tydligt att inte heller den kunde undgå att i praktiken leda fram till ett slags tvåstegsförfarande. I varje fall kunde den uppfattas så av praktiska teologer, vilket framgår bl.a. av Rudolf Bohrens dråpliga kritik i *Predigt und Gemeinde* (1963).¹³ För Bohren är det förhållandet mellan det historiskt-kritiska momentet och den existentiella interpretationsakten som utgör det egentliga problemet: "Nachdem er (dvs. förkunnaren) den Text historisch-kritisch beerdigt hat, soll er ihn existentiell wieder auferwecken".¹⁴ Dessa kritiska anmärkningar ger en antydning om att klyftan mellan historisk exeges och aktuell tillämpning utgör ett problem också för denna typ av interpretation.

Men även om sammansmältningen historisk forskning – homiletisk användning skul-

¹⁰ Se t.ex. Kurt Berger, *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung* (1977). B.s innehållsrika bok berör många av de problem som behandlas i denna artikel.

¹¹ Jfr mina två artiklar, *Fortolkning og skriftsyn. – Det nye testamente*, i Torleiv Austad (red), *Bibelen og teologien* (1982), s. 110–140, och *Bibelforskningen och kyrkans tro*, *Svensk Pastoraltidskrift* (1972), s. 4–9, 28–32.

¹² En representativ praktisk teolog med denna inställning är Kurt Frör, *Biblische Hermeneutik* (1964²), s. 11–103.

¹³ Bohren, *Predigt und Gemeinde*, s. 85–118.

¹⁴ Bohren, *Predigt*, s. 93. Se vidare hans polemik, *ibid*, mot Ernst Fuchs, *Gesammelte Aufsätze I* (1959), s. 85 och *II* (1960), s. 236. Till Fuchs' utsaga om att den existentiella interpretationen är "die entscheidende Aufgabe der Exegese" och att den korrigerar den historiskt-kritiska metoden anmärker Bohren: "Damit wird dem Prediger eine merkwürdige Doppelexistenz zugemacht: hat er sich eben noch in der Arktis befunden, in der die Vergangenheit zu Eis erstarrte, so sieht er sich plötzlich an die Tropensonne versetzt, die alles Eis der Vergangenheit in Bedeutsamkeit umschmilzt ..."

le lyckas är den inte någon problemfri lösning. Om exegetiken från första stund är inriktad på förkunnelsens behov, blir resultatet lätt att dess intresse för NT:s totala innehåll begränsas. Aktuella, praktiska frågor blir alltför ofta bestämmande för urval och interpretation. Det är långt ifrån säkert att NT:s hela budskap får komma till sin rätt med en sådan målsättning. Till detta kommer att den homiletiska traditionen kan få ett otillbörligt stort inflytande på exegetiken i detta intima samspel mellan forskning och förkunnelse. Det kan få till följd att exegetiken inte blir den impulsgivande och förnyande faktor som den kunde vara under friare förhållanden.

Resultatet av övervägandena hittills blir alltså att exegetik och homiletik bör hållas isär. Varken forskning eller förkunnelse har något att vinna på en sammanblandning. Självfallet innebär inte detta att idealet är att forskaren skall vara omedveten om förkunnelsens krav. Vetskapen om dessa kan tvärtom utgöra en mäktig inspiration till exegetisk forskning. Det betyder inte heller att det skulle vara illegitimt att vid behov göra exegetiska utredningar för praktiskt bruk. Men det gäller – för att nu låna en distinktion från andra vetenskapsområden – att skilja på grundforskning och tillämpad forskning. Det är den principiella, programmatiska sammanblandningen av exegetik och förkunnelse som är ödesdiger, och detta för båda parter. Bästa sättet att undvika den är att släppa den historiska bibelforskningen lös, utan att från första stund belasta den med homiletiska uppdrag.¹⁵ Först då får texterna en chans att ge impulser i alla riktningar. Det kan leda till att både aktuella och traditionella frågeställningar kommer i ett nytt ljus. Friska exegetiska insikter kan medföra att homiletiken inspireras till att söka sig nya vägar vid utläggningen av välkända texter.

Den kerygmatiske teologins lösning av problemet historisk bibelforskning – aktualiserande förkunnelse är således otillfredsställande. I de senaste 10–15 årens metoddebatt har många menat sig skymta nya möjligheter. Det är främst den strukturalistiska metoden som har väckt vissa förhopp-

ningar.¹⁶ Strukturalismen är en avläggare av lingvistik, språkvetenskapen. Den är präglad av insikten om att språket utgör en helhet. De enskilda orden, begreppen, i en text får sitt innehåll bestämt genom sin förbindelse, sin relation, till andra delar i den helhet som texten utgör. Detta helhets- eller relationstänkande gör att texten som text är viktig för strukturalisterna. Den är en verklighet i sig själv. Den lever sitt eget liv. Enligt somliga strukturalister skall den förstås oavhängig av författaren och hans intention och oberoende av de ursprungliga adressaterna och deras förståelse. Texten blir därmed tidlös. Utläggarens uppgift blir att tolka texten som text, utan att lägga avgörande vikt vid författare, tillkomstförhållanden och adressater. Exegeten skall koncentrera intresset till den föreliggande texten. Inte söka att tränga bakom den.

Strukturalismen är alltså antihistorisk.¹⁷ Den vill inte tränga bakom texten till en mer eller mindre hypotetisk förhistoria. Den vill i stället studera texten som en strukturerad helhet för att därmed komma åt dess mening. Strukturalismens företrädare riktar skarp kritik mot den traditionella exegetiken, främst därför att den har sysslat mest med textens förhistoria och ägnat slutprodukten, texten själv, ett tämligen förstrött intresse.

Strukturalismens kritik är i många stycken berättigad. Det gäller särskilt anklagelserna mot bibelforskningen för bristande intresse för texten som text. Den programma-

¹⁵ Jfr Wingren, Predikan, s. 39, not 4: "Och när den (dvs. bibelvetenskapen) betraktar Bibeln så (= som en historisk urkund), ger den nästan åskådligare och mera brukbart stoff åt predikan, än då den eventuellt släpper detaljarbetet och inriktar sig enbart på allmänna problem ... Varje exegetiskt arbete, som ger konkret kunskap om textstället, fyller predikan med budskap."

¹⁶ Se t.ex. Fra skrivebord til prekestol. Presteforeningens studiebibliotek nr. 12, Oslo 1979, s. 35–68. Se vidare, ibid, Birger Olsson, A Text-Linguistic Analysis, s. 167–183, dens. Att umgås med texter, ibid, s. 185–194.

¹⁷ Jfr François Refoulé, Exegetiken ifrågasatt, i Fra skrivebord til prekestol, s. 37–60 (= STK, 3 och 4, 1973). Enligt Refoulé är strukturalismen (åtminstone den franska) inte bara antihistorisk. Den är också antipsykologisk och antisociologisk.

tiska textcentreringen är också strukturalismens starka sida. Den utgör här ett korrektiv till exegetiken sådan den vanligen bedrives.

Men strukturalismen kan inte sägas ha något acceptabelt svar på frågan hur spänningen mellan exegetikens *då* och förkunnelsens *nu* skall bemästras.¹⁸ I själva verket löser den problemknuten på gordiskt manér genom att hugga bort historien.¹⁹ Den tidlösa texten med sina meningsbärande strukturer och element blir ensam kvar. När den på detta sätt lösgöres från sin historiska kontext och upphöjes till en i sig själv vilande storhet, närmar man sig betänkligt en inställning, som kan betecknas som ett slags profan fundamentalism. Texten blir en opersonlig auktoritet, som från sin över historien upphöjda position förväntas kunna förmedla meningsfulla budskap.

Strukturalismens antihistoriska hållning är emellertid orealistisk. Förlusten av det historiska perspektivet måste leda till en subjektiv, godtycklig läsning av texterna, hur mycket man än försäkrar oss om motsatsen. De flesta historiska texter har dunkla punkter, lakuner, som bara kan belysas ut från tillkomsthistorien. Försummar man den uppgiften, är det vårt att se hur man skall kunna undgå en godtycklig "meningsinläsning" i texten.

Det som här har sagts gäller historiska texter av både profan och religiös art. Ser man frågan i nytestamentligt perspektiv, blir en *renodlad* strukturalism ännu mer betänklig. NT lägger avgörande vikt vid det historiska. Dess centralgestalt, Jesus Kristus, är i genun mening förankrad i historien. Hans liv, död och uppståndelse utspelade sig i ett bestämt land, i en bestämd tid. Budskapet om allt detta är inte någon tidlös idé. Det är ett budskap, en proklamation, talad rakt in i olika historiska situationer i urkyrkans första tid. Budskapet hade en bestämd intention: att väcka tro på Jesus som Guds son, världens frälsare. Exegetikens uppgift är att undersöka och förstå denna vittförgrenade Kristuspredikan i dess historiska sammanhang, att klarlägga dess ursprungliga betydelse. Bara på detta sätt får vi möjlighet att föra textens meningsinnehåll oförvanskat in

i förändrade och föränderliga historiska situationer. Denna innehållskontinuitet är viktig. Ty utan den blir tolkningen av texten lätt en inläsning i den av egna subjektiva meningar.

Spänningen mellan historien och den aktuella verklighet där förkunnelsen äger rum ingår också i det problemkomplex som Helge Hognestad behandlar i sin doktorsavhandling från 1978 och i en del senare skrifter.²⁰ Hognestads starkt omdebatterade författarskap är främst ägnat åt en vittgående kyrko- och förkunnelsekritik som bara delvis kan beröras här. På kunskapssociologiska premisser hävdar han att dagens förkunnelse (han siktar främst på den norska) är kyrkolegitimerande. Predikan kommer inte från texten utan från institutionen och tjänar till att legitimera den och dess praxis. Jesu och urkyrkans förkunnelse däremot var frigörande och institutionsprängande. Hognestads homiletiska program föreligger huvudsakligen i skissform. Starkare än många andra framhäver han olikheten mellan Jesu och urkyrkans situation och vår. I själva verket kan vi inte av texten få fram någon insikt om vad som är relevant i dag. Ty texten är låst till en situation i det förflutna. Förbindelsen med nuet består i att vi av dessa historiska texter kan hämta impulser till en ny praxis. Vi kan finna vissa analogier till vår egen situation. Jesu och urkyrkans institutionskritik och frigöring kan så få bli inspirerande och vägvisande också för dagens förkunnelse.²¹

¹⁸ Jfr min något utförligare framställning i Aktuella tendenser i nytestamentlig forskning, i Forum Theologicum XXXVI (1981), s. 7 ff.

¹⁹ På denna punkt finns det varierande hållningar bland strukturalisterna. Alla avskriver inte historien. Men tendensen att nedtona dess betydelse är skönjbar.

²⁰ Hognestads dissertation har titeln Forkynnelse som legitimering. Eksegetisk-homiletiske studier til Matteusevangeliet. I bearbetad form publicerades avhandlingen i två band Forkynnelse til oppbrudd (1) och Forkynnelsen – kirkens forsvar? (2), båda volymerna 1978.

²¹ Den grundläggande debatten i samband med Hognestads disputation återges i NTT 79 (1978) med inlägg av G. Wingren, G. Fløistad, J. Jervell, P. Lønning. I samma volym ingår också ett svar från Hognestad. Fortsatt diskussion i NTT 80 (1979) med inlägg av G. Wingren och P. Lønning. Se vidare Hognestad NTT81

Som det torde framgå av dessa antydningar är det i Hognestads fall fråga om en utpräglat politisk förkunnelse. Vi skall inte gå närmare in på den sidan av saken. Här skall bara konstateras att problemet om textens *då* och förkunnelsens *nu* får en ytterst otillfredsställande behandling hos Hognestad. Han avskriver visserligen inte historien som en del strukturalister gör. Men klyftan mellan historia och nutid vidgas drastiskt. Den blir i själva verket så stor, att man kan fråga sig om det längre är meningsfullt att utgå från bibeltexter i förkunnelsen. Låt vara att de berättar om Jesu frigörande förkunnelse och praxis.²² Det analogiförfarande som Hognestad laborerar med förefaller inte obetingat nödvändigt för den frigörande predikan som han anbefaller i dagens situation.

Spänningen mellan exegetikens historiska inriktning och predikans aktualiserande karaktär blir alltså stående. De försök att mildra spänningen eller upplösa den som här har refererats har visat sig ohållbara. Utmärkande för dem alla är att de på ett eller annat sätt vill ge ett avgörande bidrag till aktualiseringen redan i den exegetiska processen.²³ Detta är en föga framkomlig väg. Den avgörande appliceringen av exegetikens rön måste, som redan framhållits, ske genom ett vidare teologiskt arbete efter exegesen. Till detta skall jag återkomma. Här skall jag ta upp ännu ett problem i relationen exegetik – predikan. Det är frågan om splittringen inom bibelforskningen och de exegetiska resultatens obeständighet.

Det är förståeligt om en förkunnare känner sig förvirrad inför den exegetiska forskningen av i dag.²⁴ I varje fall om vederbörande är någorlunda välorienterad. Ty den exegetik som förväntas bistå förkunnelsen är en allt annat än enhetlig storhet.²⁵ Åtminstone om man ser den i internationellt perspektiv. Vetenskaplig bibelforskning bedrivs för det första över allt i världen. Den känner inga nations- och konfessionsgränser. Den är alltså en ytterst omfattande företeelse. Till detta kommer att den är starkt specialiserad och vittförgrenad. Den bedrivs ut från skilda utgångspunkter och under en mångfald synvinklar. Metod-

pluralismen är f.n. påfallande. Inflytelser från religionssociologi, lingvistik och religionspsykologi erbjuder exempelvis friska ansatspunkter. Nya textfynd (Qumran²⁶ och Nag Hamadi²⁷) har gett det exegetiska arbetet viktiga impulser. Detsamma kan bli fallet med en del nya handskriftsfynd. Allt detta är i och för sig positivt. Men det komplicerar onekligen bilden för den som är ute i predikans ärende. Forskningssituationen är sammansatt och svåröverskådlig. Och i den mån den kan överblickas framträder snart bilden av en vetenskap där olika forskningsriktningar ofta ligger i skarp strid med varandra och där resultaten följaktligen är långt ifrån oomstridda.

Men inte nog därmed. Problemet med de omtvistade forskningsrönen går djupare än så. Och detta har särskilt stor betydelse för relationen exegetik – predikan. Ty svårigheten består inte bara däri att bibelforskningen är präglad av diskussion och motsättningar. Det är inte heller rörligheten och metodvirrvarret inom exegetiken, som är det egentliga problemet, även om allt detta kan te sig betänkligt ur förkunnelsens synpunkt. Ty man kunde ju hoppas på bättre tider längre fram. Svårigheten består inte heller i

(1980), s. 201–216 och H. Koppang, *ibid.*, s. 217–230. Ett intressant bidrag från sociologiskt håll föreligger hos Olaf Aagedal i Harald Bekken (red), *Tro og erfaring* (1981), s. 116–131. – Trots den friska starten blev debatten om Hognestads program föga fruktbar ur predikans synpunkt. Diskussionen kom mycket snart att röra sig om Hognestads egen teologiska position, hans ställning som präst etc. Denna utveckling kan beklagas, även om det är svårt att se hur den skulle ha kunnat undvikas. Man kan f.ö. i efterhand ifrågasätta om Hognestads konception var en lämplig utgångspunkt för en fruktbar debatt om förkunnelsen. Detta med tanke på de metodiska och teologiska brister som vidlåder den; jfr särskilt den debatt om avhandlingen som antytts ovan.

²² Jfr Wingrens kritik, *NTT* 79 (1978), s. 210 f.

²³ Detta gäller också Hognestad.

²⁴ Jfr Anne-Berit Stensaker, *Ett hjertesukk fra "grasrota"*, i *Fra skrivebord til prekestol*, s. 75 ff.

²⁵ Se Birger Gerhardsson och Lars Hartman, *Situationen inom den nytestamentliga exegetiken*, *STK* 58 (1982), s. 109–116.

²⁶ Joseph Fitzmyer, *Dödahavsrollarna och Nya Testamentet efter trettio år*, *STK* 58 (1982), s. 117–130.

²⁷ Birger A. Pearson, *De nyfunna gnostiska texterna och Nya testamentet*, *STK* 58 (1982), s. 131–138.

att exegeterna dessvärre ännu inte har nått fram till någon definitiv säkerhet. Saken är tvärtom den att forskningens rön principiellt *skall* vara relativa. Detta i den meningen att de alltid skall kunna ställas under diskussion. Som all annan vetenskap har exegetiken som huvudprincip att alla uppnådda resultat skall kunna ifrågasättas, debatteras. Inga rön är så definitiva att de är höjda över diskussion. De må sedan vara hur "säkra" som helst (och det finns verkligen sådana). Därför kommer forskningen aldrig att kunna leverera något annat än relativa resultat.²⁸

Diskussion är alltså forskningens signum. Den rör sig nödvändigtvis med arbetshypoteser och försöksvisa resultat. Det måste så vara. Ty bara på detta sätt kan forskningen föras framåt. För kyrkan och hennes förkunnelse blir därmed användningen av exegetikens rön ytterst problematisk. Bibelforskningens resultat är provisoriska och relativa. Kyrkans förkunnelse måste bära den absoluta visshetens prägel. Kan den under sådana omständigheter vänta sig någon verklig hjälp från exegetiken? Detta för oss över till frågan om vad bibelforskningen egentligen har att erbjuda predikan av – låt vara provisoriska och relativa – resultat. Därefter blir det aktuellt att diskutera om, och eventuellt på vad sätt, de exegetiska rönen skall kunna bli till nytta för kyrkans aktuella förkunnelse.

Man har ibland föreställt sig att vi ur det nytestamentliga materialet skulle kunna arbeta fram ett slags mönsterförkunnelse eller åtminstone grundmönstret i den urkristna predikan. Drivkraften bakom sådana strävanden har inte bara varit historisk nyfikenhet. De har varit styrda av mera långtgående ambitioner. En "modellpredikan" i NT skulle kunna bli av normerande, eller i varje fall av starkt förpliktande, karaktär för nutida förkunnelse. Emellertid är förhoppningar i denna riktning lite realistiska. NT innehåller ingen "mönsterpredikan". Närmast kommer kanske Hebreerbrevet. Dess karaktär är dock omdebatterad. Det slutar som ett brev och har även i övrigt vissa brevliknande drag. Till sin huvuddel påminner det dock om en teologisk traktat

eller en teologiskt argumenterande predikan. Inom forskningen är det numera en ganska vanlig uppfattning att Hebr är en predikan som en urkristen lärare författat och sänt till en för honom känd församling, där den skall läsas upp.²⁹ Den har därför en starkt litterär prägel. Denna lösning – som jag uppfattar som den bästa hittills – söker göra rättvisa åt såväl predikokaraktern som brevistilen. Men den får samtidigt som konsekvens att inte heller Hebr kan betraktas som representativt för den urkristna predikan sådan den normalt tedde sig. De paulinska breven är inte heller några predikningar, även om de i vissa partier säkerligen återspeglar apostelns muntliga förkunnelse.³⁰ Vad missionspredikningarna i Apg beträffar är de starkt stiliserade. De visar egentligen bara vilka moment som var utmärkande för missionsförkunnelsen enligt Lukas mening. Sedan kan man diskutera om det är den med Lukas samtida predikan eller den palestinensiska kyrkans missionsförkunnelse som återspeglas i texterna. Den Jesusförkunnelse som möter oss i evangelierna består till stor del av Jesusord som har sammanredigerats till större talkompositioner (t.ex. Bergspredikan) i urkyrkan. Dessa ger oss otvivelaktigt innehållet i Jesu förkunnelse. De enskilda Jesusorden (Jesuslogierna) förmedlar något av den kraft och sätta som hans muntliga formuleringar var präglade av. Men evangelierna ger oss ingen information om hur hans predikan närmare besett var beskaffad.

NT innehåller alltså ingen "modellpredikan". Och den nytestamentliga exegetiken kan inte heller arbeta fram något *generellt* grundmönster som kan antas ha satt sin prägel på allt vad urkristen predikan heter. Det betyder dock ingalunda att de predikofragment och förkunnelsescheman som har destillerats fram av exegetiken skulle sakna intresse för predikan i dag. De visar vilka punkter i den kristna tron som var väsentli-

²⁸ Jfr mina tidigare nämnda artiklar, not 11.

²⁹ Denna syn hävdas inte minst i den tongivande kommentaren, Otto Michel, *Der Brief an die Hebräer*⁶ (1966).

³⁰ Jfr Anders Ekenberg, art cit.

ga i förkunnelsen. Det nytestamentliga predikostoffet avslöjar vidare vilken inriktning förkunnelsen hade. Sedan länge har man inom bibelforskningen observerat att den urkristna predikan tycks ha varit tämligen flexibel i förhållande till det auditorium som den riktade sig till. Det betyder att den var olika utformad om den var missionspredikan (*kerygma*) eller församlingsundervisning (*didache*).³¹ Självfallet får inte distinktionen göras för skarp. Församlingspredikan (*didache*) var nog – även om den till stor del bestod i etisk vägledning – ofta en fördjupad undervisning om de grundläggande moment i den kristna tron som proklamerats redan i missionsbudskapet (*kerygma*). Men skillnaden mellan utåtriktad och inåtriktad förkunnelse finns där. I en folkkyrkosituation är naturligt nog en sådan distinktion i förkunnarverksamheten svår att genomföra i yttre, organisatorisk mening. Den är förmodligen inte ens önskvärd. Det hindrar dock inte att den nytestamentliga åtskillnaden mellan *kerygma* och *didache* bör vara ett memento för kyrkan i hennes förkunnaraktivitet också i folkkyrkosammanhang.

Viktigare än dessa iakttagelser är dock ett annat exegetiskt rön av mer generell art. Jag har redan nämnt den dialektiska teologins betonande av att hela NT är kerygmatiskt, dvs. att det är förkunnande till sin karaktär. Detta är en insikt som Barth, Bultmann och deras efterföljare ingalunda är ensamma om. Mer eller mindre starkt betonar alla exegetiska riktningar i dag att de nytestamentliga texterna är förkunnelse. De må sedan vara proklamerande, undervisande, bekännande, lovsjungande. I en eller annan bemärkelse vill hela NT vara förkunnelse i detta ords vidaste mening.

Denna grundläggande insikt är rimligen en mäktig inspirationskälla för kyrkans predikan. Det nytestamentliga stoffet är förkunnelse. Det skall brukas i predikan. Det var riktat till en gången tids människor, talat in i deras speciella situation. Predikantens uppgift är att flytta dess budskap in i den egna församlingens situation.

Med detta sista har vi vidrört ett problem, som vi har diskuterat tidigare och som kommer att behandlas ytterligare längre fram,

nämligen förhållandet mellan textens ursprungliga situation och det läge som dagens predikant befinner sig i. Låt mig här bara understryka det som jag framhållit tidigare, nämligen att exegetiken bäst tjänar predikan genom att vara exegetik, dvs. genuin historisk forskning. Ty på det sättet kan den hjälpa till att lägga grunden för en sakligt försvarlig användning av texten i nya situationer.

Efter dessa mera generella anmärkningar om exegetikens betydelse för predikan i dag kan det vara lämpligt att peka på några arbetsområden, där bibelforskningen borde ha möjligheter att berika förkunnelsen.³²

Mycken möda har man inom exegetiken ägnat åt frågor om de nytestamentliga skrifternas tillkomst, deras ursprungsmiljö, deras beroende av samtida litteraturformer, stilideal etc. Kunskap i detta avseende är viktig för teologi och förkunnelse. Den förhindrar effektivt att man kan betrakta dessa skrifter som teoretiska produkter, upphöjda över tid och rum. De bär uppkomstmiljöns stämpel, eftersom de är riktade in i konkreta situationer i det förflutna. Detta gäller framför allt de nytestamentliga breven. Men det har sin giltighet också för evangelierna och Apg, trots deras berättande karaktär. Inte heller evangelierna och de traditionsstycken som ingår i dem är, som bekant, tillkomna som principiella, tidlösa dokument. De har, trots sin episka form, en förkunnande funktion. Det innebär att de i utgångsläget riktade sig till konkreta situationer i samtiden. Just därför har de också en så genuin historisk förankring att de kan tala meningsfullt in i liknande situationer i långt senare epoker. Exegetiken kan här

³¹ Distinktionen går främst tillbaka till C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments* (1936). – Wingren, *Predikan*, s. 10 ff, kritiserar Dodd för att distingvera alltför skarpt. W. själv tycks dock tendera till att göra all predikan till kerygma. – Gerhard Delling, *Wort Gottes und Verkündigung in Neuen Testament* (1971) gör en klar och skarp distinktion ut från språkbruket utan att bortse från sammanhangen mellan de båda typerna av predikan, jfr 106 ff med 117 ff. Se också Nils A. Dahl, *Jesus in the Memory of the Early Church* (1976), särskilt s. 11–36.

³² Jfr E. Larsson i *Bibeln og teologien*, s. 120–132 (se not 11).

hjälpa förkunnelsen i överföringsprocessen (som förvisso har andra och djupare dimensioner än den som den vetenskapliga exegetiken kan göra något åt) genom att klargöra vad textens ursprungliga intention egentligen var.

Nära förbunden med sådana isagogiska studier är exegetikens tidshistoriska forskning. För den nytestamentliga exegetiken gäller det främst förhållandena på judiskt och hellenistiskt område. Ett studium av situationen i Palestina vid vår tideräknings början för oss närmare Jesu och urkyrkans verklighet. En undersökning av politiska, religiösa, kulturella och sociala förhållanden i den hellenistiska världen leder oss in i den miljö där de första hednakristna församlingarna växte fram. Detsamma gör studiet av antikens religioner. Allt detta underlättar förståelsen av nytestamentliga texter. Det skänker dem perspektiv, som en "immanent" läsning av NT inte kan ge. Att detta kan hjälpa till att berika predikan borde vara ställt utom allt tvivel.

Den nutida Jesulivsforskningen är en del av den nytestamentliga exegetiken som kan verka klargörande för kyrkans förkunnelse och undervisning. Ett sådant påstående innebär inte att den skulle ha nått fram till uppseendeväckande resultat. Men det betyder att man genom denna forskning kan få klargjort vad som är möjligt respektive omöjligt att veta om den historiske Jesus. Kanske också vad som är nödvändigt och mindre nödvändigt att veta. Redan det förhållandet att exegetiken betonar evangelie-stoffets förkunnarkaraktär är av betydelse. Det utesluter som bekant inte att det kan meddela historisk information. Men förkunnelsekaraktären gör att man inte kan vänta svar på vilka frågor som helst. De nytestamentliga tradenterna och författarna var inte alltid intresserade av de frågor som vi finner historiskt intressanta. Därför tigger de ofta på de punkter där vi ville ha information och talar ibland på ett sätt som förbryllar. Vi skall inte fördjupa oss i orsakerna. I stället får jag bara generellt ange att det, på grundval av det material vi har, ligger inom det möjligas gräns att få fram huvuddragen i Jesu liv. Det är likaså möjligt

att ange centrala moment i hans förkunnelse och handlande. Vad gärningarna beträffar är det främst undren som tilldrar sig intresse. Också här kan exegetikens syn på evangeliestoffet bli av betydelse för predikanten. Det är en väsentlig insikt att även underberättelserna vill vara förkunnelse. En kongenial behandling av undertexterna är därför att först fråga efter deras religiösa budskap. Först när detta är gjort blir det aktuellt att eventuellt ställa fakticitetsfrågan, något som f.ö. bara kan ske genom en undersökning av *berättelsen* om undret. Den världsåskådningsmässiga frågan om under över huvud taget kan inträffa undandrar sig självfallet ett rationellt besvarande.

Trots att teologin från första stund har arbetat med bibeltexternas innehåll och sökt åstadkomma bibelteologiska sammanfattningar och begreppsdefinitioner, är det inte minst på detta fält som exegetiken i dag kan bli förnyande och inspirerande för förkunnelsen. En förutsättning för detta är att bibelforskningen verkligen förblir historisk. Det är nämligen först och främst dess konsekventa historiska inriktning som gör att exegetiken i dag kan ha något nytt att komma med i förhållande till tidigare teologiska insatser. Dagens exegetik har exempelvis avslöjat sammanhang i NT, som tidigare har varit förbisedda. Den har också pekat på variationer, som en tidigare, harmoniserande teologi inte har upptäckt. Allt detta har blivit möjligt främst genom bibelforskningens konsekvent historiska tolkning av texterna.

Exegesen av texter och den bibelteologiska analysen av begrepp och termer kan också tjäna till att befria teologiska uttryck och formler från den babyloniska fångenskap som de hållits i av traditionen. Centrala termer och föreställningar i NT har ofta under kyrkohistoriens gång – inte minst i konfliktsituationer – preciserats så hårt till innebörden att nyanserna bortfallit. Det har därmed skett en utarmning av innebörden. Ofta har denna hårda definiering varit nödvändig. Men den har då fått som följd att förkunnelsen under långa tider har fått göra bruk av termer och formuleringar som fått sin teologiska profil i en bestämd kyrko-

historisk situation. Självfallet har detta kunnat verka hämmande och utarmande på predikan. Exegetiken av i dag har här möjligheter att återskänka dessa uttryck och konceptioner deras mångfaldigare och rikare bibliska innebörd, detta allt till förkunnelsens fromma.

Därmed har jag pekat på en del möjligheter som exegetiken har att inspirera förkunnelsen. På nytt aktualiseras då frågan hur detta skall kunna ske. Problemen har jag redan angett: Spänningen mellan exegetikens *då* och predikans *nu*, splittringen mellan skilda skolriktningar inom bibelforskningen, de omdiskuterade, i princip alltid relativa, forskningsresultaten. Alla de antydda svårigheterna utgör ett enda komplex, som problematiserar predikans möjligheter att tillgodogöra sig exegetikens resultat. I den fortsatta framställningen kommer jag att behandla de komplicerade faktorerna som en enhet.

Hur skall predikan kunna utnyttja bibelforskningens rön? Är det ö.h.t. möjligt? Kan förkunnelsen stödja sig på något så instabilt och konjunkturbetonat som nutida bibelvetenskap? Är det inte lika bra att efter bästa förstånd och samvete utlägga bibeltexten som den föreligger i översättning, utan att bry sin hjärna med omstridda, svårtillgängliga och osäkra tolkningar? Invändningar av detta slag är förståeliga. Därmed inte sagt att de är hållbara. Låt mig bara göra ett par påpekanden.

Det är för det första inte riktigt att det skulle råda totalt kaos vad exegetiska resultat beträffar. Rörligheten är förvisso – som jag har framhållit – stor och debatten mångfaldig. Men självfallet är det vissa områden som avtecknar sig som "säkra". Även dessa är relativa i den meningen att de alltid skall kunna sättas under debatt. Men detta betyder som regel lite i praktiken eftersom de har en solid grund. Det förekommer visserligen märkliga omvärderingsförsök också beträffande sådana resultat. Men de behöver långt ifrån alltid tas på allvar. En god del av de teser som ofta uppmärksammas mest och förvirrar debatten är svagt underbyggda. Det visar sig, om man börjar granska argumenteringen. Inte minst gäller detta

en del Jesulivsstudier från de senaste tio åren.³³ Osäkerheten på det exegetiska området skall alltså inte överdrivas. Den är tillräckligt besvärlig ändå för predikans vidkommande. Dock inte så komplicerad att förkunnelsen med gott samvete kan vara exegetiken förutan.

För det andra. Om förkunnelsen skall kunna få någon ingång hos dagens människor, måste den ta hänsyn till nutidens kritiska tänkande. Skaran av dem som inte ställer kritiska frågor till bibeln krymper undan för undan. Det gäller också kristna människor. I det läget måste predikan ha hjälp från en forskning, som hederligt och sakligt tar upp historiska frågor och teologiska problem. Sker inte detta är det fara värt att kyrkans förkunnelse kommer att te sig irrelevant för kritiskt vakna människor.

Därmed kommer vi in på en tredje synpunkt, som delvis har berörts tidigare men då i samband med den bibelteologiska problematiken. Exegetiken har en nödvändig kritisk uppgift gentemot förkunnelsen. Det har genom tiderna utvecklats en homiletisk tradition i förståelsen av texterna, som ofta blir bestämmande för dagens predikan. Det är ingalunda säkert att det nytestamentliga budskapet bäst kommer fram med hjälp av denna tradition. De traditionella formuleringarna, greppen och synsätten kan t.o.m. vara ett hinder för förståelsen i dag. Här kan exegetiken åstadkomma en hälsosam och nödvändig av-schablonisering.

Konklusionen av dessa överväganden blir sålunda att dagens förkunnelse inte kan undvara den vetenskapliga bibelforskningen.

3. Predikan – exegetik – dogmatik

Frågan är alltså inte *om* kyrkan i sin förkunnelse skall använda sig av exegetiken och dess resultat. Det avgörande spørsmålet är *hur* det skall ske. Av det som redan fram-

³³ Se t.ex. S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (1967), jfr häremot Martin Hengel, *Var Jesus revolutionär?* (1970).

kommit torde det stå klart att hela denna sammansmältningsprocess inte kan överlättas åt den enskilde prästen. Det är en uppgift av sådana dimensioner att den för att lösas framgångsrikt kräver ett samarbete mellan teologiska discipliner. Som jag ser det är det den systematiska teologins uppgift att hjälpa predikan i dess skriftanvändning genom att företa en analys av såväl det exegetiska materialet som av den situation där kyrkan i dag har att verka. Detta betyder inte att dogmatiken skall dirigera förkunnelsen. Men den teologiska reflexionen kan bli till avgörande *hjälp* för predikan genom att analysera fram vad som är det bärande och väsentliga i bibelforskningens resultat. Vidare genom att ge antydningar om i vilket avseende dessa kan appliceras i nutiden under bevarat samband med kyrkans bekännelsetradition.

När jag här talar om den systematiska teologins roll, är det främst dogmatiken jag tänker på. Nu är det välbekant att man kan ha högst olika uppfattningar om dogmatikens väsen och uppgift. Och jag tänker inte ge mig in i någon diskussion på den punkten. En genomgång av ett antal dogmatiska arbeten eller trosläror har emellertid gett vid handen att de alla menar sig ha något slags uppgift i förhållande till predikan just med avseende på Skriftanvändningen. Och då det är bara *denna relation* mellan dogmatik och predikan, som är av intresse här, kommer jag i fortsättningen att bruka ordet dogmatik i ganska odifferentierad bemärkelse. Men först några exempel på hur olika teologer ser på relationen dogmatik – predikan ur bibelansvändningens synpunkt. Låt oss börja med de mest konfessionellt bestämda.

För Leiv Aalen³⁴ är dogmatikens uppgift att "tjene til kritisk besinnelse på kirkens forkynnelse ved å belyse den utfra den kirkelige laereutvikling." Vidare att konfrontera den "med det bibelske Kristus-vitnesbyrd slik det er forstått i kirkens bekjennelse." Aalen erkänner den vetenskapliga exegetikens rätt att kritiskt undersöka bibelmaterialet. Och han anser det likgiltigt för tron om enskildheter i det nytestamentliga stoffet kan verifieras på exegetisk väg, bara de

grunddrag som ingår i det apostoliska kerigmat förblir oanfäktade. Men det är ovisst vilken roll exegetiken egentligen spelar för hans syn på dogmatikens uppgift gentemot predikan. "Til forskjell fra exegese og bibelteologi vil den (dogmatiken) tvers gjennom det historisk-kritiske arbeid med det bibliske materiale alene søke det blivende innhold i det bibliske budskap".

Regin Prenter,³⁵ som också erkänner exegetikens rätt, placerar dogmatiken "på veien fra Guds åpenbarings historiske bevidnelse i de bibliske skrifter til den nutidige bevidnelse i den aktuelle kirkelige forkynnelse som et uundvaerligt led i denne sidstes forberedelse."

Karl Barths välkända syn att teologin skall tjäna predikan, ja, att teologi och predikan egentligen har samma uppgift, leder självfallet till den mest "predikovänliga" dogmatiken.³⁶ Hans hållning till historisk-kritisk forskning och dess betydelse för förkunnelsen är dock anfäktbar, som jag har antytt ovan. Tydligt är att den, just som historisk vetenskap, inte har någon väsentlig uppgift i hans konception.

För Gerhard Gloege³⁷ har dogmatiken sin plats på övergången mellan (exegetisk) utläggning och förkunnelse. Den skall pröva förkunnelsen mot exegesen av historiska texter. Samtidigt skall den kritiskt interpretera texterna ut från den kristna existensens nutidserfarenhet.

Som bekant förordar Gustaf Wingren ett brett, allmän-teologiskt arbete med predikan, där såväl exegetik som dogmatik är involverade och där exegetiken uppmanas att verkligen hålla sig till sin historiska uppgift. Man kan påstå att något liknande – *mutatis mutandis* – hävdas också i de senaste svenska bidragen till kristen troslära, där frågan om en försvarlig bibeltolkning och bibeltillämpning spelar en viktig roll och där rimligtvis ett samspel mellan disciplinerna

³⁴ Leiv Aalen, *Dogmatisk grunnriss* (1965), s. 36 ff.

³⁵ Regin Prenter, *Skabelse og Genløsning. Dogmatik*² (1955) s. 15.

³⁶ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik I/1,1.26.*

³⁷ Gerhard Gloege, art *Dogmatik*, *RGG II* (1958), sp. 225–230.

förutsättes. Visserligen står inte predikan i centrum för intresset annat än indirekt. Det som upptar författarna mest är bibeltillämpningen i vidare mening. Men därmed kommer också predikan med. I Jarl Hembergs, Ragnar Holtes och Anders Jeffners bok, *Människan och Gud. En kristen teologi*, (Lund 1982) är spørsmålet om kriterierna för en rimlig bibel användning en central fråga. De tre kriterier som man laborerar med är identitetskriteriet, erfarenhets- och relevanskriteriet samt integrationskriteriet. Talet om identitetskriteriet förutsätter att det bibliska stoffet har ett centrum och en periferi, varvid centrum klarast ger uttryck åt Skriftens väsen, dess identitet. Erfarenhets- och relevanskriteriet anger att den kristne inte bara är utlämnad åt berättelserna om hur Jesus förkunnade och handlade under sin jordiska levnad. Det uttrycker att den kristne erfar Kristus som en levande makt i nuet och detta på ett så betvingande sätt att det ger nya insikter och perspektiv beträffande honom och hans relation till människor. Integrationskriteriet slutligen kommer till användning vid den intellektuella bearbetningen av den troserfarenhet som umgänget med bibeln ger. Talet om integration avser att man i denna troserfarenhet söker inkludera den kunskap om människan och hennes tillvaro som vetenskapen av i dag kan förmedla.

Därmed har jag gett några antydningar om hur representanter för dogmatiken – ordet taget i vid mening – ser på sin uppgift i förhållande till förkunnelsen, eller i vidare perspektiv, bibel användningen. Det har visat sig att de alla hävdar att deras vetenskap i någon bemärkelse kan bli till hjälp i nutida Skriftbruk främst då för predikan. Pretentionerna växlar avsevärt. Det finns variationer också i den tilltro som man hyser för vetenskaplig bibelforskning.

Efter detta är det hög tid att återvända till frågan hur exegetikens resultat skall kunna komma förkunnelsen till godo. Jag har redan hävdat att dogmatiken här har en uppgift. Denna mening har, som vi sett, gott om företrädare bland systematiska teologer. Den avgörande frågan blir då denna: Hur kan dogmatiken hjälpa förkunnelsen att ut-

nyttja en exegetiskt tolkad bibel? Något uttömmande svar kan givetvis inte ges. Bara några synpunkter skall anföras.

Dogmatiken kan spela en avgörande roll, när det gäller att överbygga klyftan mellan exegetikens historiska resultat och förkunnelsens aktuella behov. Spänningen på denna punkt är alltid aktuell och kan som bekant vara ytterst kännbar. Genom det exegetiska arbetet kommer ibland den nytestamentliga tankevärlden att framstå som sällsamt främmande. Det realistiska historiska arbetet har då vidgat klyftan mellan bibelns värld och vår, eller rättare, gjort den medveten. Frågan om den homiletiska användbarheten av de bibliska tankarna och föreställningarna blir akut. På denna punkt kan dogmatiken utföra en viktig uppgift. Den kan med utgångspunkt i sin förtrogenhet med dagens tänkande och sin kännedom om kyrkans läro- och utläggningstradition företa en analys av det exegetiska materialet. Med denna granskning kan den hjälpa homiletiken att i stoffet urskilja vad som har teologisk relevans för andra tider än det första århundradet. Det är inte minst traditionen som här är en viktig faktor.³⁸ Ty den är inte – som man ibland har föreställt sig – en enda stor förvrängning av det ursprungliga bibliska budskapet. Utglidningar och förvanskningar har förvisso förekommit. Kyrkans läro- och utläggningstradition är ingen ofelbar storhet. Men detta får inte hindra teologin och förkunnelsen från att i traditionsströmmen söka urskilja och dra nytta av den levande förbindelsen med det apostoliska budskapet. Med sin överblick över det kristna tänkandets historia kan dogmatiken här bli till ovärderlig hjälp. Dess insikt i nutidens tankeströmningar och verklighetsförståelse kan vidare hjälpa homiletiken att finna lämpliga anknytningspunkter för förkunnelsen. Den kan också ge vissa anvisningar om hur de bibliska tankegångarna skall kunna kommuniceras i det intellektuella och andliga klimat som vi lever i.

Men dogmatiken kan göra predikan en tjänst också när det gäller de omstridda och

³⁸ Jfr här bl.a. H. Hemberg – Holte – Jeffner, *Människan och Gud*, s. 44 f.

relativa forskningsresultaten och striderna mellan olika skolriktningar. Självfallet har inte dogmatiken kompetens eller mandat att avgöra de rent bibelvetenskapliga tvistefrågorna. De är ofta beroende av en ytterst detaljerad och differentierad exegetisk argumentering. Trots detta är den inte utan talan. Den kan fylla en viktig funktion genom att kritiskt granska de utgångspunkter för argumentationsräckorna som är åtkomliga. Ty många exegetiska resonemang har teologiska eller filosofiska utgångspunkter som predisponerar för bestämda resultat. En dogmatisk genomlysning av grundvalarna för argumenteringen skulle i många fall föra till en hälsosam reducering av respekten för vissa exegetiska rön.

Dogmatiken behöver emellertid inte nöja sig med denna negativa uppgift. Genom att analysera de mångskiftande exegetiska resultaten kan den fylla en viktig och positiv funktion. Ut från sin insikt om kristet tänkande genom tiderna och om nutida tankeförutsättningar har den goda möjligheter att genomföra en sållningsprocess. Den kan i den brokiga massan av exegetiska resultat arbeta fram det teologiskt användbara stof-

fet, det som för sin validitet inte på ett *avgörande* sätt är beroende av omstridda historiska detaljer. Självfallet måste dogmatiken då ha något slags urvals- och användningskriterium. Och då uppgiften i detta fall är att bistå predikan i dess Skriftanvändning, är det rimligt att kriteriet relateras till förkunnelsens uppgift. Denna är, förkortat uttryckt, att predika Kristus så att det leder människor till frälsning. I evangelisk-luthersk kontext innebär detta att förkunnelsen skall både döma och upprätta människan, att den skall fungera som lag och evangelium. Ett dogmatiskt arbete som sker inom denna traditions ram har här ett avgörande kriterium för bibel användning. Kriteriet har som bekant gammal, god hävd. Men det behöver kanske påpekas särskilt att det måste få fungera också när det rör sig om en *exegetiskt* tolkad bibel, något som inte tycks vara lika självklart. Det vill för vår frågas vidkommande säga att dogmatiken i dag har till uppgift att hjälpa kyrkan att integrera teologiskt relevanta forskningsresultat från bibelvetenskapens fält i sin lag-evangeliepredikan.

Homiletik och förkunnelse

Professurerna i kyrko- och samfundsvetenskap vid teologiska fakulteterna har fått följande nya beskrivning av ämnesinnehållet:

Kyrko- och samfundsvetenskap innefattar forskning med användning av olika metoder inom en rad delområden, som förenas i sin inriktning på de kristna kyrkornas och samfundens praxis i sin historia och nutid: gudstjänst- och fromhetsliv, förkunnelse och undervisning, själavård och karitativ verksamhet, organisatorisk och rättslig utgestaltning, estetiska och konstnärliga uttrycksformer samt inbördes relationer.

Redaktionen för STK har tagit fasta på vad som sägs om inriktningen på kyrkornas och samfundens praxis vad gäller förkunnelsen och ställt följande fråga till personer med speciellt ansvar för utbildningen av präster och pastorer inom Svenska kyrkan och Svenska Missionsförbundet: På vad sätt kan förkunnelsen och utbildningen i homiletik inom Din kyrka och Ditt samfund ha hjälp och nytta av den vetenskapliga bearbetningen av förkunnelsen inom det akademiska ämnet kyrko- och samfundsvetenskap?

Predikans varför och hur

Utan fungerande religion i enskilt andligt liv, i kyrka och samfund och i folklig fromhet skulle religionsvetenskapen vid de teologiska institutionerna sakna berättigande. Eftersom religionen förekommer i skilda former skall vetenskapen om den vara fri och obunden. Med hänsyn till den religiösa strukturen i vårt land är det berättigat med en större uppmärksamhet på kristendomen än på andra religioner, även om kunskapen

om dessa är betydelsefull nog i ett pluralistiskt samhälle med stora invandrargrupper. Trots sin motiverade slagsida mot kristendomen kan religionsvetenskapen inte vara konfessionell. Obunden av konfessionella hänsyn skall den söka sanningsenligt förstå bl.a. fenomenet kristen religion.

Den pastoralteologiska utbildning jag företräder är knuten till samfundet Svenska kyrkan. Den utgår från ett fungerande kyrkoliv och syftar att göra dem, som är kallade därtill, skickade för tjänst i denna kyrka. Varje kyrka med sitt liv i gudstjänst, själavård, diakoni och undervisning har tillika en historia. Kyrkan bygger på gudsuppenbarelse, förberedd genom profeterna och fullbordad i evangeliet. Därför lever den i spänningsfältet mellan ett förflutet och ett nu, mellan dogmat, kulturen och samhället.

Ur en viss synpunkt gäller det i all kyrklig verksamhet att slå en brygga mellan ett förflutet och ett nu. Det förflutna är dokumenterat i heliga urkunder och lärotraditioner. Ur en annan och djupare synpunkt är det förflutna likväl ett levande nu, eftersom den hörnsten, på vilken kyrkan bygger sin existens, är den uppståndne och levande Herren. Uppgiften är alltså att göra detta Guds eviga nu levande, begripligt och engagerande i vårt historiska och föränderliga nu.

Ett av medlen för förmedlingsprocessen är predikan. Ämnet kallas som bekant homiletik. Dess innebörd är konsten att samtala. Det är alltså i allra högsta grad ett kommunikationsämne, där avsändare och mottagare borde vara inbegripna i dialog med varandra. En av homiletikens angelägenheter är att låta predikan behålla

eller återfå sin karaktär av budskapsförmedling, från avsändare till mottagare, från Gud till människa. Kommunikationsprocessen kräver ingående kunskap om bådadera. Den sker nämligen inte automatiskt utan förmedlas av det mänskliga språkröret i förkunnarens person.

I sin Predikans historia (1962²) poängterar Yngve Brilioth skriftbundenheten som ett karakteristikum för den urkristna predikan. Samma drag återfinns Anders Ekenberg i sin uppsats om urkristen predikan (i festskriften till Åke Andrén 1982).

Traditionen fullföljs i den evangeliska predikan, vilken i regel är textanknuten. Ett problem i den homiletiska utbildningen är, hur denna text från förfluten tid kan omvandlas till ett aktuellt budskap för nuets människor. Så länge det fanns fasta andliga traditioner med utbildade predikomönster och ett språk, som förstods av församlingen, var reflexionen över den hermeneutiska processen mindre trängande. Idag är den ett ofrånkomligt måste. Predikanten står inför den svåra uppgiften att utifrån ett exegetiskt studium och kunskaper om kyrkans lärotradition på nytt formulera budskapet så, att det blir ett levande och aktuellt ord från Gud.

Orden skall tolka den gåtfulla mänskliga tillvaron och skänka åhörarna tillförsikt, hopp, mening och livsinnehåll. Varje människoliv kännetecknas av ofrånkomliga kriser och konflikter av djupgående existentiell innebörd. Förenklat kan den homiletiska uppgiften anges så, att predikan skall tolka människolivets gåtfullhet, dess brustenhet och möjlighet, i ljuset av det kristna grundparadigmet Jesu död och uppståndelse och den Gud som uppenbarar sig som Fader, Son och Ande.

Arbetet med hermeneutiken, vari också ingår en analys av den skapande processen hos budskapsförmedlaren, är en väldig uppgift, som inte löses på några månader. Här skulle den akademiska undervisningen i kyrko- och samfundsvetenskap ("praktisk teologi") förberedande kunna träda in, inte genom att försvära sig åt en konfession utan genom att rikta in sig på de problem, som är gemensamma för alla kyrkor. Det är en ve-

tenskaplig uppgift att förstå drivkrafterna bakom texttolkningarna och belysa, hur och varför de kommer till stånd.

Den praktiska teologin har också andra aktuella uppgifter. I mitt korta inlägg måste jag dock koncentrera mig på predikan. Material till analysen av den hermeneutiska processen kan hämtas både från förfuten tid och nutid. Radio- och TV-predikningar, betraktelser i vecko- och dagspress skulle kunna vara utgångspunkt för analysen. Men även material i det förflutna kan med stor fördel användas deskriptivt och analytiskt-kritiskt. Förutsättning för en sådan analys är tillgången till relevanta texter. Härtill kommer en analys av predikans funktion och en teori om dess syfte.

För närvarande erbjuder här den praktiska teologin i Sverige föga hjälp. Sedan länge är denna disciplin väsentligen en historisk vetenskap. Dess företrädare är inte bara medvetna om att svensk praktisk teologi intar en särställning i förhållande till andra länders praktiskt-teologiska vetenskap. Många förefaller också tillfredsställda med detta sakernas tillstånd.

Sedd utifrån pastoralteologins behov – och här tror jag mig kunna tala för alla som är inbegripna i den homiletiska utbildningen – är det historiska perspektivet nödvändigt men inte tillräckligt. Predikan som en aktuell funktion i skärningspunkten mellan det förflutna och nuet, mellan dogmat, kulturen och samhället, borde vara ett av den praktiska teologins forskningsområden.

Holsten Fagerberg

Homiletiken och kyrkans uppgift

Redaktören för STK har bett om en kommentar angående ämnet homiletik vid de religionsvetenskapliga/teologiska fakulteterna och frikyrkornas teologiska seminarier. Syftet är bl.a. att få synpunkter på vad en mer vetenskaplig behandling av homiletikens problem kan innebära. Mina första associationer var några erfarenheter från studietiden på teologisk fakultet och vid Svenska Missionsförbundets teologiska seminarium. De kan vara värda att nämna här efter-

som jag tror jag delar dem med fler studerande från 60- och 70-talen, och eftersom de ställer några grundläggande frågor till homiletiken.

Studierna i homiletik kom framför allt att gälla två områden. Det ena var den historiska homiletiken. Vi ägnade god tid åt predikans historia. Ett intressant och givande studium har dock haft påfallande lite betydelse för den aktuella utövningen av predikan. Det historiska perspektivet var det första och utan konkurrens det dominerande delämnet i homiletik. Det kom att skymma det vidare perspektivet: kristen traditionsförmedling och kristen offentlig förkunnelse genom tiderna och inför framtiden.

Det andra var den formala homiletiken. De praktiska frågorna kring uppgiften i nuet om framförande, språk, disposition m.m. kom i hög grad att stanna inom det egna samfundets predikotradition. I sämsta fall blev det bara fråga om imitation av andras sätt att predika. Den viktiga roll som förebilder spelar riskerade att förfrysas till tonfall och gester. Hur öppnas vägen för homiletiken i det historiska studiet och i det praktiska utförandet? De frågorna leder till en prövning av homiletikens relation till andra teologiska ämnesområden och av homiletikens vetenskapliga behandling.

Men för att tala om relationer måste vi först något så när få fatt i den huvudsak som homiletiken ska beskriva och uttrycka. Homiletiken handlar om uppgiften att offentligt förkunna Guds ord och att vara Guds ord i världen. Den uppgiften är kyrkans och den kristna församlingens. Den har sin källa i Jesus Kristus, Guds levande ord. Homiletikens angelägnaste uppgift är en innehållsfråga: Vilket är detta levande Guds ord och hur tolkas det och gestaltas det i nutiden? I vidare mening handlar det om hur Guds ord förkunnats och praktiserats genom århundradena. I mer avgränsad mening gäller homiletiken predikan, den muntliga offentliga förkunnelsen. Homiletikens uppgift ska vara både beskrivande och skapande – i enlighet med dess ämne och sak, Guds ord. I nuläget har vi inte nått tillräckligt långt i den skapande uppgiften. Den måste ta sikte på förkunnelsen och i synnerhet den som

innebär utläggning av bibeltexter. Då måste även tolkningsfrågorna inrymmas. De har vanligtvis hänförs till begreppet hermeneutik. Detta ämne har huvudsakligen handlat om tolkningsprinciper – om det överhuvudtaget behandlats mer än flyktigt. Även tolkningsfrågorna skulle i större utsträckning ges sig i kast med trons innehåll. Exegetiken gör halt vid tröskeln till nutidstolkningen. Dogmatiken har ofta sysslat med större konceptioner av kristen troslära, i regel med historiskt perspektiv. Homiletiken har handlat om predikan och om dess formala sida, praktik m.m. Men var tar man upp hur Guds ord tolkas i nusetituationen m.a.o. innehållet, hur teologi skapas, hur bekännelse av Jesus Kristus formas osv. Vi skulle behöva en ny kombination av homiletik och hermeneutik, och en medveten relation till framför allt exegetik och dogmatik (el. motsv. ämnesområdesbeteckningar).

Uppdraget skulle mot den bakgrunden beskrivas så: att beskriva och ta del i den hermeneutiska processen genom tiderna i att förkunna och vara Guds levande ord. Det gäller att bli medveten om hela den historiska processen från bibelns berättelser och händelser, deras förkunnelse och nedtecknande, till den aktuella situationen. I den processen slår Guds hjärtas puls. Genom den pulsen sätts kyrkan, Kristi kropp, i funktion.

Nu återkommer det tidigare påståendet: homiletiken sitter i för hög grad på åskådarplats, den blir historiskt deskriptiv och dess redskap i nuet stannar vid det praktiska utförandet. Nu gäller det att bearbeta innehållsfrågorna och låta teologins olika discipliner mötas, samtala och umgås (homilein). Ett sådant möte kommer alltför sällan till stånd i de teologiska utbildningar vi har idag. Det sker dock i viss utsträckning i kyrkornas praktisk-teologiska kurser.

En ny tvärvetenskaplig inriktning har växt fram mellan olika vetenskapliga discipliner de senaste decennierna. Detta har dock inte i någon större utsträckning påverkat teologins ämnesområden sinsemellan. Något ämne, åtminstone, skulle kunna bli katalysator för ett sådant möte. Jag menar att homiletik skulle kunna vara ett sådant ämne

– dogmatik ett annat. Varje delämne inom teologin behöver komma ut ur sitt eget facks husarrest och mötas på den gemensamma gård som är världen. Det som för enar i världen är uppdraget att göra Kristus känd och trodd.

En teologins "gårdsfest" av det slaget förhindras i vårt land främst av två ting. Det ena är den vetenskapliga metod som oftast används. Det andra är identitetsfrågan för homilet/predikanten.

De frukter som kommer av vetenskaplig forskning är analytiska och deskriptiva. De blir en beskrivning av och reflektion över trons mysterium. Däremot kan de frukterna inte vara förkunnelse av kristen tro. Men frågan är om inte de teologiska studierna i alltför liten utsträckning fungerar som redskap för kyrkans förkunnelse? Vetenskapligheten blir ett hinder, inte en hjälp.

Ett möte mellan de olika ämnesområdena förutsätter någon slags helhetskonception. I kristen tro har denna helhet ofrånkomligen att göra med en person, Jesus Kristus. Kristen tro görs inte full rättvisa genom enskilda läroframställningar, inte heller genom beskrivning av kristna människors gudstjänstliv. Den helhetssyn på världen, människan och Gud som kristen tro kan ge skulle kunna vara näring åt en tvärvetenskaplig forskning som sammanför religionsvetenskapens/teologins olika ämnesområden.

Men för att det inte ska bli en sammanställning i allmänhet, som endast blir summan av sina delar, så måste den stå i syftet att tolka Guds ord till människor nu. Det kristna trosvittnesbördet, i bibeln, i kyrkornas och enskilda människors liv ger stoff till forskningen, men det gör också ett sammanförande av forskningsresultaten i olika helhetsmönster. De kan fördjupa och ge vägledning för förkunnelsen och utformandet av en bekännelse i nuet.

Därmed överskrider man den empiriska vetenskapens egna kompetensområde. Men det måste ske. Forskningsföremålet själv ger fröet till det. Forskningsssammanhanget ger inte av sig självt anledning till det, men det gör däremot det sammanhang som människor finns i genom kyrkan och dess förkunnelse. Både kyrkorna och fakulteterna

har ansvar för att sådana möten möjliggörs. Tematerminerna vid fakulteterna är en god ansats i den riktningen.

Det andra hindret gäller identiteten hos homilet/predikanten och indirekt även hos predikan. En homilet är Guds ords tjänare. Omprövning av innehåll, form och framförande har ställt viktiga frågor till identiteten. En homilet behöver vare sig vara allvetare eller specialist. Hans ord ska vare sig ha sin källa i någon speciell vetenskap inte heller uteslutande i personliga erfarenheter. Hans källa är Guds ord, Jesus Kristus och förkunnelsen om honom genom tiderna. Utifrån detta är både människo- och samhällskäändedom viktiga. Men Kanans tungomål kan inte få en ersättning genom något nutida fackspråk, vardaglig pratighet eller aktuella nyheters svepning. Förkunnelsen av Guds ord ska i stället bryta Guds rikes mark i vardagens marker, i aktuella händelser och i människans hjärta. Då kan olika fackkunskaper från skilda områden vara en hjälp.

Annars får predikan slagsida åt föreläsning i teologiska eller andra frågor. Den blir historia eller "dagens eko". Hållningen kan också bli anti-intellektuell. Då fränkänner man det mesta i religionsvetenskaplig forskning relevans för förkunnelsen. En magisk syn på Guds ord kan inta homilet och/eller de personliga förebilderna blir det enda.

Identiteten för Guds ords tjänare är i Guds ord, tron på Jesus Kristus och i att göra honom känd och trodd. Kyrkorna ska inte diktera homiletikämnets forskningsvillkor, men sker inte ett fruktbart möte mellan ämnets sak, förkunnelsen av den treenige Guden och hans verk och uppenbarelse, och dess praktik i och genom de kristna församlingarna har vi tappat ett av de viktigaste redskapen för att vara kyrka i världen.

Man röjer inte mark med arkeologins pensel. Man tänder inte hopp med analysens pincett. Det är som att försöka tända ljus utan veke.

Per Angvén

LITTERATUR

Att skifta adress på evangelium

Reflektioner med anledning av några arbeten i homiletik

Rudolf Bohren: *Predigtlehre. 4. uppl. 592 sid. Chr. Kaiser, München 1980*

Werner Schütz: *Probleme der Predigt. 267 sid. Ehrenfried Klotz Verlag, Göttingen 1981*

Reginald H. Fuller: *The Use of the Bible in Preaching. 79 sid. Bible Reading Fellowship USA, 1981*

George R. Fitzgerald: *A Practical Guide to Preaching. 156 sid. Paulist Press, New York/Ramsey 1979.*

Homiletik, läran om predikokonsten, har ofta varit ett styvmoderligt behandlat ämne inom teologin. Det är egentligen egendomligt eftersom predikan i så hög grad berör svåra och väsentliga problem i kristen tro. På senare tid har en rad arbeten publicerats på tysk och anglosachsisk botten. Orsaken till det förnyade intresset för homiletik är svår att entydigt bestämma men utan tvekan spelar den ökade reflektionen inom hermeneutik och kommunikationsforskning en väsentlig roll.

Bland nyare arbeten intar Rudolf Bohrens *Predigtlehre* en särskild plats. Boken har ansetts vara ett standardverk och skiljer sig redan genom sitt omfång (592 sid.) från övriga nyare verk. Jag utgår nu närmast från Bohren och jämför undan för undan med några andra arbeten. Till sist försöker jag sammanfattningsvis visa på några likheter och olikheter mellan dessa arbeten.

Homiletik eller predikolära kan enligt Bohren beskrivas som en trons *språklära*. Predikoläran kan också sägas vara en hoppets och kärlekens språklära. Men själva poängen är att homiletiken är en slags språklära som kan hjälpa predikanten att bli församlingens språklärare, som förlöser människor, befriar människor ur tystnaden. Den absoluta ordlösheten är helvetisk. Även om vår

värld och vårt samhälle inte befinner sig i denna fullständiga tystnad, finns det tillräckligt tydliga tendenser till tiggande, till upplevelser av att inga ord kan förklara och tyda livssituationer. Hur predikar man i en värld som håller på att förlora språket? Hur predikar man i en kyrka vars struktur och ordningar snarast motsäger evangelium, predikans innehåll?

Redan i denna ansats som utgår från människors språkförlust kan man ana en påverkan från Karl Barth. Inte minst därför – och denna påverkan är tydlig på flera sätt i boken – är det intressant att Bohren låter hela sin homiletik teologiskt grundas i den tredje trosartikeln, i *pneumatologin*.

Läran om Anden, pneumatologin, sätts här i kontrast till kristologin, det för Bohren självklara alternativet som grundval för homiletiken. Att den kristna skapelsetron skulle ha ett viktigt, kanske avgörande perspektiv att kasta på all kristen predikan förs inte ens upp till diskussion. I hela det omfångsrika verket på knappt sexhundra sidor ägnas sju (!) sidor åt predikan om Skaparen och hans närvaro. Detta innebär inte att vardag och mänskliga livsfrågor nonchaleras i framställningen, men ett skapelseteologiskt perspektiv skulle gett dessa frågor en annan roll.

Pneumatologin ger emellertid till skillnad från kristologin en lösning på problemet om predikan som mänskligt och gudomligt tal. Enligt kristologin blir Ordet kött, Gud blir Människa. Men ifråga om Anden gäller att Anden "utgjutes" över allt kött, över många människor utan att för den skulle dessa människor gudomliggöras. Det finns ett kollektivt drag i pneumatologin, medan kristologin talar i singularis. Kristologin har en "perfektionistisk" karaktär, nästan intolerant, medan läran om Anden istället betonar Andens verk tillsammans med människor. Bohren talar här om en pneumatologisk reciprocitet eller "*Theonome Reziprozität*". Detta sista begrepp är hela bokens nyckelbegrepp (s. 76) och med detta

vill Bohren framhäva predikan som på en gång Guds ord och människors ord. Anden verkar i en ömsesidighet mellan Gud och människor och tar därför all mänsklig kreativitet och teknik i anspråk. Där Anden verkar finns det så att säga ingen spänning mellan vad Gud gör och vad människor gör. Därmed menar sig Bohren också ha kommit ifrån det konkurrenständande mellan Gud och människan som kan spåras i Barths teologi. Barths berömda ord 1929 att teologer har att tala om Gud men som människor just *inte kan* tala om Gud får ett annat perspektiv utifrån pneumatologin. Där Anden verkar *kan* verkligen människor tala om Gud just därför att Guds Ande själv verkar detta tal. Det finns också i läran om Anden en dimension av mångstämmighet, ett polyfont drag och detta skiljer sig från enstämmigheten i berättelsen om Jesus. Predikan som grundas på kristologin blir lätt autoritär, menar Bohren. Pneumatologin kan förändra detta och föra in samtalet, dialogen, skiftande röster i predikan. *Christus solus* motvaras av *praedicator solus* – detta traditionella mönster måste nu ifrågasättas och i varje fall kompletteras med Andens flerstämmighet.

Bohren blandar i sin homiletik medvetet frågor som rör innehåll med frågor som rör den yttre formen. Ett särskiljande hör hemma i en dikotomisk, hellenistisk kultur medan biblisk tradition håller samman yttre och inre, form och innehåll, kroppsligt och andligt. Bestämningen av homiletiken såsom grundad i läran om Anden får därför klara effekter för den konkreta predikans utförande. Bohren argumenterar utförligt för dialogpredikan, samtalspredikan där prästen helst ej bör vara samtalsledare. Utifrån 5 Mos 19,15 där en tvistefråga inför rätta löses genom två eller tre vittnens utsagor drar Bohren slutsatsen att predikan i framtiden skulle uppfattas mer trovärdig om flera "vittnen" hördes. *Ett vittne* kan förirra sig men fortfarande skulle två eller tre röster ge ett starkare intryck.

Till betonandet av flerstämmigheten i predikan vill jag säga att det inte med nödvändighet är just i själva predikan som de olika rösterna skall höras. En myndig församling borde naturligtvis inte vara en passiv grupp människor som "konsumerar", tar emot, åhör, utan eget deltagande. Men dialogpredikan blir i praktiken ofta två predikningar, samtalspredikan kan tendera åt samma håll dvs. bli att större antal mini-predikningar om inte det urartar till en intellektuell tävling i att formulera sig där endast ett litet fåtal överhuvud kan delta. Församlingens myndighet kan ta sig uttryck i ett församlingmedlemmar svarar för den allmänna förbönen, eller andra

delar av gudstjänsten av innehållsmässig art som inte enbart innebär ett innantilläsande. Även s.k. lekmanpredikan är principiellt viktig. Och gärna infall under predikan, spontana bifall eller spontana frågor och kritik – dessa spontana avbrott rekommenderar Bohren varmt. Utan tvekan skulle sådana infall underlätta hörandet och de skulle vara ett klart uttryck för en myndig församling som reagerar på det som sägs. Skulle sådana spontana avbrott bli vanliga under högmässopredikningar kunde kanske ur dessa småningom också utvecklas verkliga samtal som inte innebär ett uppläsande av skrivna uppsatser. Då, i det verkliga samtalet, skulle predikan blomstra och sannolikt fullödigt göra skäl för namnet *homilia*, samtal.

Åhöraren är inte ett passivt objekt för predikan. Åhöraren påverkar predikan redan genom sin närvaro. Här finns samstämmiga uppgifter från Bohren och från Reginald Fuller som skrivit ett standardverk i homiletik för en engelskspråkig läsekrets. Fuller som är exeget och anglikan har en helt annorlunda uppläggning än Bohren men betonar alltså just detta: åhöraren påverkar predikan. I själva predikoförberedelsen ser predikanten ansikten av tänkbara åhörare framför sig och påverkas så i själva utformningen och reflektionen. Ett liknande perspektiv möter hos tysken Werner Schütz som bl.a betonar det kända bibelordet *fides ex auditu* (Rom 10, 17). Om det förhåller sig så att tron kommer från hörandet måste man ställa frågan vad åhöraren faktiskt hör. Samma predikan kan "höras" olika. Det är inte säkert att det som predikanten avser med predikan verkligen uppfattas, hörs, utan kanske något helt annat, något för predikanten ovidkommande hörs mycket tydligare och blir åhörarens verkliga behållning. I reflektionen kring "hörandet" blir plötsligt inte endast den verbala kommunikationen viktig – gester, miner, tonfall, kroppsspråk talar ibland tydligare än ord och tyvärr ibland ett innehållsligt motsatt språk. Detta innebär inte bara uppmärksamhet kring predikantens person utan kanske i än högre grad en uppmärksamhet kring vilka åhörarna egentligen är. Kunskap om åhörarnas faktiska livsvillkor i samhälle, arbetsplats och familj blir helt avgörande för predikans innehåll. Om evangelium skall höras av åhörarna måste predikanten kunna artikulera den faktiska nöd och vånda som existerar bland åhörarna. Ett motsatt förfarande riskerar att kapsla in evangelium, låsa in evangelium. Därmed sviker predikanten både texten och åhörarna. Texten talar inte och åhörarna tilltalas inte, får inte bli adressater åt evangeliet.

De sociala och politiska frågorna kan med det-

ta synsätt inte undvikas i predikan. Man kan för övrigt inte predika opolitiskt, menar Bohren. En förment opolitisk predikan innebär endast ett stöd åt de mäktiga. Innehåller predikan aldrig kritik av samhället är effekten helt enkelt den att predikanten intet har att kritisera i den bestående samhällsordningen. Samtidigt måste enligt Bohren en politisk anständighet finnas i predikan. Predikningar av Paul Althaus, den tyske lutherforskaren, får exemplifiera ett oanständigt tal. Althaus lät 1954 trycka sina predikningar från bl.a. 1940-talet där han öppet förhållar det tyska. Inte heller i efterkrigspredikningar nämner han något om Auschwitz, om tyskarnas skuld till den omänskliga nazist-politiken. Synen spiritualiseras ständigt hos Althaus. 1946 talar Althaus om det tyska folkets synd som består i otrohet och tröghet (Untreue und Trägheit). På detta sätt undviks ständigt det djävulska onda som tog sig konkret uttryck i koncentrationsläger och judeutrotning. Även Schütz och Fuller talar om nödvändigheten av en medveten politisk förkunnelse. Fuller betonar att så skall ske endast om texten ger anledning till det, därmed vill han varna för ett ensidigt politiskt budskap.

Det är egentligen en självklarhet att kristen förkunnelse är politisk, men fortfarande måste detta strykas under då alltför många predikanter döljer samhällsfrågorna i en omedvetet politisk hållning. I dessa frågor skulle jag önska en teologisk bearbetning som inget av de här nämnda homiletiska arbetena ger. Politisk förkunnelse måste på något sätt innehållsligt begränsas så att just det Bohren kallar oanständighet klart kan avvisas. Det gäller här under inga omständigheter partipolitisk förkunnele dvs. en ideologisk bindning till ett visst politiskt partiprogram. Men också om uppgiften begränsas till politiska sakfrågor måste, menar jag, dessa sakfrågor i predikan behandlas utifrån det oinskränkta kärleksbudet såsom det tolkats i berättelserna om Jesus, han som tar ställning för de minsta, de sjuka, dem som ingen annan befattar sig med. Detta är det avgörande perspektivet i kristen förkunnelse i samhällsfrågor och *inte* frågorna om kyrkans ställning eller kyrkans frihet eller andra kyrkoegoistiska spörsmål. Kyrkohistorien kan ge åtskilliga exempel på hur ett ensidigt kyrkoegoistiskt perspektiv gjort kyrkan och hennes förkunnare blinda för människors nöd, blinda för dem som kyrkan är satt att tjäna.

I de många rent praktiska frågorna ger Bohren ett flertal intressanta, stundom uppseendeväckande djärva förslag. Att läsa upp andras predikningar rekommenderas utan omsvep och kyrko-

fadern Augustinus tas till intäkt för att detta är riktigt. Augustinus har verkligen skrivit så i sin "homiletik" men frågan är om detta råd äger giltighet i vår tid. Det är främst en nödfallsåtgärd, menar Bohren, och så långt kan man ge honom rätt. Den predikant som utan egen förskyllan ej kunnat genomföra en predikoförberedelse kan självfallet utan dåligt samvete läsa upp en annans predikan, dock alltid med angivande av källan. Men så långt möjligt är det tveklöst bättre att försöka formulera en egen tolkning, gärna i samråd med andra. Bohren menar att predikan fått en egendomlig ställning i gudstjänsten. Att "läsa upp" färdigskrivna böner skäms ingen för men att "läsa upp" färdigställda predikningar ger omedelbart skuld känslor. Skillnaden är dock den att predikan skall vara ett tilltal just i den aktuella situationen till dem som samlats till gudstjänst. Ju mer allmän predikan blir, ju mindre evangelium, ju mindre befrielse "hörs". För övrigt menar Bohren i ett annat sammanhang att förbönen också bör utformas så konkret som möjligt, gärna med ett politiskt-kritiskt perspektiv. Den principiellt opolitiska bortser från all förböns kritiska funktion. Det talar snarast för att förbönen ständigt nyformuleras, så att den behåller sin aktualitet.

Om jag till slut skall försöka finna några likheter i dessa nyare homiletiska arbeten vill jag peka på två saker. Först det klara hermeneutiska perspektiv som sätter åhöraren i centrum. Bohren låter åhöraren få "sista ordet" och därmed antyder han att åhöraren kanske har mer att säga. Ju mer predikanten lyssnar på åhöraren ju större möjlighet har predikan att "höras" så som predikanten själv avsett.

Den andra likheten gäller själva den typ av predikan som dessa arbeten förordar. Man brukar i klassisk homiletik skilja mellan analytisk (textförklarande) och syntetisk (tema-predikan) förkunnelse. Bohren och Fuller argumenterar tydligt för den textförklarande predikan och sätter frågetecknen för tema-predikan som lätt blir en essä i allmänt religiösa frågor. Tema-predikan, som fick sitt verkliga uppsving med pietismen, har kanske spelat ut sin roll. Tema-predikan förutsätter ofta en konststart där predikan skall vara fyndig, full av originella formuleringar i ämne och delar. Allt detta ger egentligen till känna en distans till åhörarna eller en syn på åhörarna som publik, som har att njuta av predikantens uttrycksförmåga. Texten kommer därmed lätt i skymundan. Den direkt textförklarande predikan som söker att dels förklara textens innehåll när den skrevs, dels skifta adressat och översätta texten rakt in i den aktuella församling-

en äger sannolikt en mindre konstfullhet men kanske också en direktet och raket som befriar. Fuller menar att texten skall bestämma predikans struktur. Det kan innebära analytisk predikan över vissa texter, syntetisk över andra. I själva växlingen mellan predikotyper kan ligga en poäng, inte bara taktisk eller stilistisk.

Skillnaden mellan de arbeten jag har nämnt går ganska entydigt mellan tysk och anglosachsisk litteratur. Enkelt uttryckt kunde man säga att tysk homiletik lägger tyndpunkten vid predikans innehåll eller teologiska grund medan den anglosachsiska homiletiken helst bearbetar predikans form eller den tekniska predikoförberedelsen och kommunikationsproblem förknippade med den. Tydligast i den riktningen är George Fitzgeralds arbete som ensidigt ger material för predikoteknik, uppslag och hjälpmedel.

Schleiermacher säger i sin kända bestämning av predikans uppgift och väsen att predikan är "eine geordnete Folge von Gedanken". Därmed knyter han an till retoriken, som föreskrev bl.a. regler för logiskt tal. Detta är visserligen fortfarande viktigt men det är ändå ett hälsotecken att de större homiletiska verk som nyligen publicerats har sin tyngdpunkt i de mer omfattande, teologiskt viktiga frågorna om hur predikan kan få evangelium att bryta sig in i vår tid, hur predikan skiftar adress på evangelium.

Martin Lind

Victor Maag: *Hiob. Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätfassung (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments vol. 128). 232 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982.*

När en forskare, som i decennier skrivit om den gammaltestamentliga gudsbildens olika aspekter, tar sig före att ge ut ett arbete om Jobsbokens problem, då har alla som seriöst intresserar sig för GT anledning att höra upp. Den schweiziske exegeten Victor Maags samlade uppsatser har vi nyligen uppmärksammat i STK:s recensionsavdelning (STK 1982 sid. 177 f.). Här föreligger nu Maags djuplodande Jobsundersökning till anmälan. Det är ett vackert opus, i vilket Maag skickligt utnyttjat de flesta oktaverna i sin tidigare forsknings breda klaviatur.

I ett inledande kapitel skisserar Maag, hur han ser på bokens litterära framväxt. Här finns inga sensationer. Maag ansluter sig till rådande konsensus. Det äldsta materialet i Jobsboken finns i de båda rampartierna på prosa, som i forskning-

en går under namnet Jobsnovellen. Den nuvarande Jobsbokens store konstnär utnyttjade detta material som ram kring sin Jobsdiktning med dialogen mellan Job och hans tre vänner och de avslutande Gudstalen. Den fjärde "vännen", som helt överraskande dyker upp på scenen och som inte spelar någon roll i bokens slutparti är Elihu. Elihutalen i kap. 32-37 har enligt den förhärskande uppfattningen infogats sekundärt och driver också en speciell syn på Jobs lidande: lidandet som ett led i en gudomlig pedagogik.

Bokens båda huvudkapitel ägnas åt ett penetrerande studium av Jobsnovellen och Jobsdiktningen. Med Septuaginta placerar Maag den lidande Job på avskrädeshögen utanför staden: "Och han tog sig en lerskärva att skrapa sig med, där han satt mitt i askan på avskrädeshögen utanför staden" (2:8). Det rör sig här om motsvarigheten till den *mazbala*, som ännu i våra dagar finns utanför bosättningarna i t.ex. Hauranområdet. Här tecknar novellen uttrycksfullt motpolen till Jobs tidigare ställning som aktad man. Jobsnovellen bygger på en äldre folktradition. Denna saknade dock Satansgestalten. I GT dyker denne endast upp i tre sammanhang: i Jobsprologen, i Sak 3:1-10 och i 1 Krön 21:1. Just i "innovationen" med en Satan ser Maag en av huvudpoängerna i Jobsnovellen. Denna för en polemik mot samtidens begynnande Satansföreställningar. Den förfäktar i stället en antidualistisk monism. Det gäller att ta emot också lidandet ur Guds hand (jfr 1:21 och 2:10) och inte förklara det genom en numinös makt utanför Gud. Här hade Maag haft mycket att hämta i Gerlemans uppsats om "Gammaltestamentlig livssyn" (STK 1972 sid. 145 ff.), som i sin svenska gestalt fallit utanför hans synfält. Jobsprologen står alltså enligt Maag principiellt på den officiella synagogans ståndpunkt. Den dualism som bekämpas har å sin sida fått sentida arvtagare i kretsarna bakom Qumranlitteraturen, Assumptio Mosis, Henok (kap. 91-105) och de tolv patriarkernas testamenten. Kampen mot dualismen föres i Jobsprologen med ett raffinerat vapen: Åklagaren ställs in under Gud och handlar endast på dennes fullmakt.

Maag har intressanta saker att säga om Satansföreställningarnas uppkomst. I Jobsprologen och Sakarja 3 dyker ju Åklagaren upp i den himmelska hovstatens sammanhang. Termen *sātān* är här f.ö. försedd med artikel och framstår närmast som en funktionsbeteckning, medan den vid en senare tidpunkt, i 1 Krön 21, står utan artikel och tycks fungera som ett egennamn, determinerat i sig. I de äldre hovstatsscenerna i 1 Kon 22, 19 ff. och i Jesaja 6 finner vi inte till-

stymmelsen till någon sorts förstadium till Satan. I Satans "genealogi" har, enligt Maag, Hesekiel 18 med sin vedergällningsordning spelat en väsentlig roll. Här finner Maag en rationalitet i människans öde, som till slut måste få till följd att det obegripliga och oförtjänta lidandet måste skrivas på någons konto: en negativ makt bredvid Gud, som hämmar hans frälsningssyften. Så blir också terminologien begriplig: *sātān* blir *le mot propre* för den makt som vill hindra och hämma Skaparen. Så väljs alltså en term som betyder "motståndaren", "vedersakaren".

Detta är onekligen ett tänkvärt sätt att knyta väven, men jag finner det inte bevisat, att vi redan i tidig efterexilisk tid har att räkna med *sātān* i ett så dualistiskt präglat sammanhang, som Maag finner Jobsprologen polemiserar mot.

Det andra huvudkapitlet handlar om "Jobsdiktningen", alltså dialogdelen och gudstalen. Med god känsla för en av de stora linjerna i Jobsboken talar Maag om bågen mellan Jobs klagan i kap. 3 och gudstalen i kap. 38–41. Jobs klagan får inget egentligt svar förrän i gudstalen. Innebörden i det tredje kapitlets *de profundis* är att Job känner sig mer besläktad med kaos än med Guds skapelse (v 3–10). Det är ur detta perspektiv vi skall förstå gudstalens skapelseteologi: som ett svar på Jobs klagan. Maag trycker dessutom hårt på att den aspekt som av Job anläggs på hans lidande är frågan om dess mening. Frågan är *qua ratione*, inte *qua iure*. Inte heller gudstalen präglas av juridiska kategorier, betonar Maag, och vänder sig uttryckligen mot de forskare som formhistoriskt relaterat gudstalen till rättslivet.

Teologiskt är det för Maag en viktig poäng i gudstalen, att Job får lära "dass zu Jahwäs voller Göttlichkeit auch seine Heiligkeit gehört, welche auch Bereiche umfasst, die den Menschen dunkel und unverständlich bleiben" (sid. 178). Job befrias från sin förtvivlan, då han inser dunklets numinösa kvalitet och anar, att ödesdunklets numinositet övergår alla mänskliga normer (sid. 191). Med sådana formuleringar avslöjar Maag, att han inte bara uppfattar Jobsnovellen som monistisk utan också vill förstå boken i dess nuvarande form som ett uttryck för en sådan teologi.

Maag diskuterar naturligtvis också den teologiska innebörden i vännernas tal. Vännernas vedergällningslära är att förstå utifrån Hesekiels förkunneelse om den gudomliga vedergällningens ordning (Hesekiel 18). En enkel syllogism leder vännerna till att utifrån Jobs lidande sluta sig till hans synd. De ser det närmast som en plikt att varna honom (jfr Hes 3:17). Maags sätt att föra

in Hesekiel i diskussionen såväl av vännernas ståndpunkt som av Satansföreställningarnas framväxt tycker jag hör till de mest instruktiva inslagen i boken.

Maag ger också en mycket läsvärd framställning av Jobstalens teologiska halt. Särskilt fint skriver han om ambivalensen i den lidande Jobs gudsbild. Job slits mellan sin ursprunglige Gud, hans skapare (Job 10:8–12), och den allsmäktige despot, som planmässigt terroriserar honom (Job 16:12–18). För korta ögonblick får han dock skymta den sanne Guden (Job 16:19–21; 19:25–27).

Så långt Maag. Man anar, att hans Jobsstudie är resultatet av en lång bekantskap med en av bibelns mest fångslande och tillika mest svårtolkade böcker. Victor Maags *Hiob* är ett arbete, som kommer att ha sin givna plats som referenspunkt i decenniernas kommande Jobsforskning. Författaren har trängt under texternas ytstruktur och har mängder med fina observationer att presentera. Men har han också en rimlig helhetssyn på Jobsboken? – På den punkten är anmeldaren mindre säker om svaret. För min egen del är jag benägen att finna framställningens akilleshäla i förståelsen av gudstalen. Det förefaller uppenbart, att gudstalen utgör den höjdpunkt i Jobsbokens topografi, som låter läsaren få helheten i rätt perspektiv. Det är således ingen tillfällighet, att just gudstalen tilldragit sig den allra senaste forskningens speciella intresse. Här kan man peka på Veronica Kubina, *Die Gottersreden im Buche Hiob* (Freiburg 1979), som kröner en rad tidigare forskares insatser med en formhistorisk analys av gudstalen, som klart visar att de är tänkta som "svar på tal" på Jobs anklagelser mot Gud. De forensiska aspekterna får alltså inte negligeras. Inte för inte finner vi, att Job efter vardera gudstalet formellt "lägger ned talan" (Job 39:36–38, 42:1–6).

Framför allt tänker jag emellertid på Othmar Keels fundamentala arbete *Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst* (Göttingen 1978). Detta arbete skymtar fram i en fotnot på sid. 121, där Maag förebrår Keel för att inte referera honom helt korrekt. Att Keel har levererat ett arbete där ikonografiskt material från framför allt egyptisk bildkonst får kasta nytt ljus över Jobsbokens viktigaste kapitel med deras gåtfulla tal om Behemot och Leviatan (flodhästen och krokodilen), det får vi däremot inte veta. Keel lyckas ju visa, att just flodhästen och krokodilen spelar en viktig roll i egyptiska framställningar av Horus kamp mot Set. Dessa iakttagelser leder Keel till insikten, att gudstalen presenterar

en dualistisk världsuppfattning som svar på Jobs klagan, en allmaktsteologi som går ut på att det också finns antigudomliga makter i världen men att Gud alltsedan skapelsen är involverad i en uppgörelse med dessa.

Eftersom nu Maag uppenbarligen känner till Keels arbete, hade man ju väntat sig, att han skulle gå in på en uppgörelse med dess teser. Om Keel kom för sent för Maag, kunde han ju blivit föremål för ett postscriptum åtminstone. Men så är inte fallet. Maag presenterar obekymrat sin monistiska tolkning av Jobsboken. Det är förmodligen sista gången det kan ske. Att den färdiga Jobsboken sätter just monismen under debatt, det framgår klart av Fredrik Lindströms nyligen framlagda avhandling *God and the Origin of Evil. A Contextual Analysis of Alleged Monistic Evidence in the Old Testament* (Coniectanea Biblica, OT Series vol. 21, Lund 1983).

Man kan alltså på goda grunder ifrågasätta Victor Maags tolkning av gudstalens teologi. Det vore emellertid skada, om hans Jobsstudie av den anledning fick ligga oanvänd. När man sett hur mycket perspektivlöst plock, som under detta sekel marknadsförts som bidrag till tolkningen av Job, då inser man snabbt, att här finns behov av en studie av den typ som Maag velat ge oss: en bok som via inträngande textanalyser vill ge läsaren en förståelse av Jobsbokens teologiska innehåll.

Trygve N. D. Mettinger

Otto Bauernfeind: *Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte. Mit einer Einleitung von Martin Hengel. Herausgegeben von Volker Metelmann. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 22). 492 sid. J. C. B. Mohr, Tübingen. Pris inb. 120 DM.*

Otto Bauernfeind (1889–1972) var en hängiven Apg-forskare. I denna volym har man samlat och gett ut frukterna av hans arbete inom detta gebit. Boken kan samtidigt ses som en minnesskrift.

Bauernfeind fick sin teologiska utbildning i Greifswald. 1931 kom han till Tübingen, där han förordnades på en tjänst i Nya testamentets exegetik. Under den hitlerska eran anslöt han sig till bekännelsekyrkan och var en av dess ledande företrädare i Tübingen-regionen.

Hans samvetsbestämda ställningstagande emot Hitler-regimen kom till ett för honom personligen kännbart uttryck när det 1939 krävdes av honom, att han hos kulturministeriet i Berlin skulle ansöka om förnyat förordnande på sin

tjänst. Han vägrade nämligen, eftersom det – med hans egna ord – ”für viele Menschen sehr hart war, ein Stück Brot aus diesen Händen zu nehmen zu müssen. Noch härter aber war es, nun auf Kommando auch noch erneut darinnen bitten zu sollen und durch bereitwilliges Stellen des willkürlich befohlenen Antrages einen neuen Tropfen in den Ozean des Hochgefühls der Herren Minister zu tragen”. Resultatet blev att han miste sin ställning vid universitetet. Efter krigsslutet fick han den professur i nytestamentlig exegetik i Tübingen som han sedan innehade tills han 1957 blev emeritus.

1939 utkom hans kommentar till Apg i serien Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. En stor del av upplagan gick dock förorad under kriget. Den brann upp. Trots detta utgavs inte boken i nytryck, eftersom B. förberedde en ny, reviderad upplaga, där han bl.a. ville ta ställning till de nya signaler inom Apg-forskningen som representerades av E. Haenchen och andra.

Detta arbete kunde han dock inte slutföra. Vad som vid hans bortgång förelåg i bearbetat skick var bara inledningen och kommentaren till kap. 1:1–14. I den nu utgivna volymen publiceras därför den ursprungliga texten i dess helhet i fotomekaniskt nytryck (sid. 1–282). Det är värdefullt. Inte minst med tanke på B:s nyktra metod vid behandlingen av de många och svåra Apg-problemen och kommenteringen av texterna, speglad bl.a. i den programmatiska formuleringen: ”In der AG muss unter allen Umständen zuerst gefragt werden, was Lk wahrscheinlich hat sagen wollen. Det Weg muss immer vom Ganzen zum Einzelnen gehen” (7).

Tyvärr är den nu nytvåvna texten i vissa avsnitt så finstilt att den är direkt svårläsbar. Redan i originalversionen ligger den i dessa partier på gränsen, och vid den fotomekaniska reproduktionen har sidytan minskats med nämnda resultat.

Den nyskrivna inledningen och kommentaren till kap. 1:1–14 omfattar sid. 283–350. Det framgår där att B. i stort sett inte funnit anledning att mera väsentligt ändra sina positioner från 1939 till följd av vad som därefter hänt inom Lukas- och Apg-forskningen.

I volymen ingår också sex artiklar av B. om skilda problem som rör Lukas och Apg (sid. 353–483). Alla utom en har förut varit publicerade i tidskrifter och festskrifter. Det är emellertid bra att få dem samlade på detta sätt. Man noterar också med tillfredsställelse att den ursprungliga pagineringen finns angiven jämte den löpande. Det är praktiskt och underlättar användningen.

Boken inleds med en biografi över Bauernfeind av Martin Hengel och avslutas med en bibliografi över hans skrifter. Den ger på det sättet en samlad bild av en forskare som ägnade en stor del av sin gärning just åt App.

Evald Lövestam

Jan Löfberg: *Spiritual or human value? An Evaluation-Systematical Reconstruction and Analysis of the Preaching of Jesus in the Synoptical Gospels*. Studia Philosophiae Religionis 10. 224 s. Gleerups, Lund (Vänersborg) 1982.

Detta arbete utgör en doktorsavhandling i religionsfilosofi, i vilken förf. har satt sig uppgiften att underkasta värderingarna i Jesu förkunnelse en systematisk analys, såsom denna förkunnelse framträder i de synoptiska evangelierna. Avhandlingen behandlar dessa värderingars yttersta motiv och deras inbördes sammanhang eller brist på sammanhang, deras inbördes konsistens eller inkonsistens, förenlighet eller oförenlighet. Särskilt intresse ägnas människovärderingen och de etiska värderingarna i denna förkunnelse och som konsekvens av denna förkunnelse. Inte bara enskilda värderingar granskas, utan främst helhetssammanhang av värderingar, s.k. värderingssystem, och dessa granskas framför allt med hänsyn till om de kan fungera eller inte, dvs. om de kan mynna ut i uppställandet av motiv, särskilt s.k. yttersta motiv, som kan ge hela systemet en konsekvent värdemässig inriktning.

Förf. bestämmer uppgiften och även den värderingssystematiska analysapparaten rätt noggrant, varvid det generella förhållandet mellan värderingssystem och enskilda värderingar utförligt genomgås, liksom olika typer av inkonsistens och funktionsstörningar i ett system.

Förf. avgränsar sin uppgift skarpt och tydligt från historisk exegetik och ger goda argument för en sådan avgränsning. Detta innebär, att Jesus, den analyserade förkunnelsens subjekt, må betraktas som en rekonstruerad hypotetisk person, relativt till de ord som synoptikerna påstår att han har sagt. Förf. undviker att ta ställning i rent historiska frågor – bara en elementär översikt över bakgrundsläget i judendom och hellenism lämnas under rubriken 'General historical presuppositions' (s. 28 ff). Men för att få en någorlunda hanterbar enhetlighet utan för många komplikationer redan i starten, avgränsar han materialet till de synoptiska evangelierna. Textversionen som används vid dokumentationen är

den i 'Good News Bible', inte den grekiska grundtexten. Detta kan försvaras i ljuset av att förf. avstår från alla rent historiska anspråk, men också utifrån den 'Wirkungsgeschichte', som Bibeln haft just via bibelöversättningar i kyrkan och i kristendomens historia.

Förf. presenterar två alternativa tolkningar (typer av värderingssystem), som behandlas i var sin huvuddel av avhandlingen. Den första tolkningen ligger närmast till hands vid en omedelbar läsning av texterna och kallas därför för 'Utgångstolkningen' (s. 32 ff). Förf. startar denna del av framställningen med att 'på försök' uppställa och granska ett yttersta motiv under rubriken 'Vedergällning utom för den som tror'. Detta motiv har enligt förf. två sinsemellan logiskt oförenliga led: å ena sidan skall var och en vedergällas efter om han gör Guds vilja, efter egen rättfärdighet eller orättfärdighet – å andra sidan skall den som tror inte vedergällas, utan skall få lön oavsett egen rättfärdighet eller orättfärdighet. Detta senare led ger anledning till svåra problem: tron som villkor för förlåtelsen och lönen kan inte ligga utanför det som konstituerar rättfärdighet. Tron måste nämligen ses som en viljemässig avgörelse, ja som en människas egentliga viljeinriktning, som det innersta syftet och intentionen, som enligt sinne­lagsetiken konstituerar rättfärdighet. Jesu sinne­lagsetik tillåter alltså inte, att tron isoleras från gärningarna. I detta sammanhang prövar förf. kritiskt olika möjliga rationella skäl för vedergällning på basis av en subjektsbedömning efter sinne­laget – med negativt resultat. I samband härmed granskas sambandet mellan subjektsbedömning och vedergällning i Jesu förkunnelse. Förf. försöker eliminera den ovan nämnda motsägelsen med avseende på vedergällningen som yttersta motiv genom att tolka det senare ledet – att den som tror får lön trots sin orättfärdighet – som att det räcker med att bli rättfärdig *nu*, när bedömningen görs, m.a.o. *tidigare* rättfärdighet eller orättfärdighet räknas inte hos den som blir rättfärdig till slut. Allt hänger på det slutliga ställningstagandet. Detta presenterar förf. som en tolkning av Jesu avståndstagande från det judiska vedergällningsschemat.

Som yttersta motiv torde Jesus förkunna frälsning och undgåendet av förtappelsen. Men detta medger två möjliga alternativa tolkningar: å ena sidan *alla* människors eviga liv och räddning undan förtappelse – å andra sidan *min egen* frälsning och räddning. Det förra alternativet ugö enligt förf. 'Jesu egen ideologi' enligt denna 'utgångstolkning'. Det senare alternativet blir den ideologi, som *adressaterna* till Jesu frälsningsför-

kunnelse kommer att omfatta, om de accepterar förkunnelsen, som apellerar till denna s.k. 'egna frälsningens ideologi' hos förkunnelsens adressater. Adressaternas omfattande av den egna frälsningens ideologi, dvs. värderingssystem (med den egna frälsningen som yttersta motiv) blir ett medel för realiserandet av det yttersta motivet i Jesu egen ideologi, nämligen *alla* människors eviga liv och frälsning. Jesus är alltså *anhängare* av *en* ideologi (med allas frälsning som yttersta motiv), medan han *predikar* en *annan* (med den egna frälsningen som yttersta motiv).

Förf. behandlar utförligt var och en av dessa alternativa 'ideologier' (= typer av värderingssystem). Grundläggande för *Jesu egen* ideologi (se s. 69 ff.) är Jesu värdering av subjektets rättfärdighetsstatus enligt första ledet i ovan nämnda motsägelse ang. vedergällningen, som förutsätter vedergällning utan inskränkning efter mottagarens rättfärdighet eller orättfärdighet. Guds vedergällning blir för detta sätt att värdera alligenom önskvärd, också hans straff. Ett negativt subjektbedömningsvärde (hos den orättfärdige) kan därför helt uppväga ett eventuellt positivt egenvärde hos en människa. Det ansvariga subjektet har huvudintresset och rättfärdigheten som sådan blir yttersta motiv, om man förutsätter oinskränkt vedergällning. Men rättfärdigheten å sin sida består i subjektets kärlek till nästan som människa – detta är en logisk förutsättning, som själva rättfärdighetsbegreppet refererar till. Förf. kallar denna nästankärlek till människan som människa för de *primära värderingarna* i värderingssystemen. De primära värderingarnas obetingade människokärlek hindras av vedergällningsmotivet från att bli yttersta motiv hos Jesus, enligt denna tolkning.

Den totala vedergällningen problematiseras emellertid också från en annan sida hos Jesus, nämligen genom antagandet, att den som blir rättfärdig till sist, får vedergällning endast för sitt slutliga ställningstagande. Detta hindrar emellertid inte, att rättfärdighetens egenvärde fortfarande utgör det yttersta motivet hos Jesus. Men denna icke oväsentliga modifikation har praktisk motivationsbetydelse för mottagaren: även syndaren har chans att bli rättfärdig och komma in i Guds rike.

Rättfärdigheten som värde är ett meritoriskt värde, helt skilt från värdet hos människan som människa, även om rättfärdighet består i kärlek till (med)människan som människa. Då rättfärdigheten är knuten till sinnelaget och inte till subjektet som fysiskt handlande orsak, kan rättfärdigheten inte ha instrumentellt värde som medel för människovärdets förverkligande (som för-

hållandet kan vara i klassisk judendom). I stället får rättfärdigheten ett självständigt egenvärde – förf. kallar detta förhållande och dess idéhistoriska förutsättningar för 'ett ideologiskt förändlande'.

Jesu förkunnelse apellerar till den egna individuella frälsningen som yttersta motiv hos åhöraren – detta är innebörden i den s.k. 'egna frälsningens ideologier'. (se s. 80 ff.). Det yttersta motivet och därmed hela värderingssystemet varierar från subjektindivid till subjektindivid – vi får ett värderingssystem (ideologi) per anhängare. Guds vilja och vedergällning är realiteter man måste räkna med, inte positiva värderingsobjekt för den enskilde människan. Rättfärdigheten får bara instrumentellt värde som medel för den egna frälsningen. Därmed blir attityden till andra människor villkor för den egna frälsningen – också medmänniskornas värde blir därför endast instrumentellt i förhållande till den egna frälsningen. Äkta kärlek till medmänniskorna för dessas egen skull (som krävs för rättfärdigheten) blir svår att förena med den egna välgången som yttersta motiv. Värderingssystemet blir osammanhängande. Det finns inget inre innehållsligt samband mellan den egna frälsningen som yttersta motiv å ena och rättfärdigheten och dess innehåll å andra sidan. Den senare betår ju av kärlek till medmänniskan som människa. Intresset för den egna människans frälsning gäller inte den egna människan som människa, ty då skulle intresset gälla alla människors frälsning. Utan intresset gäller den egna individen till skillnad från alla andra människor.

Jesus predikade den egna frälsningens ideologier för mottagarna, för att dessa genom att realisera dessa ideologier därmed skulle realisera Jesu egen ideologi: alla människors rättfärdighet och frälsning. Vi har alltså en predikan av andra ideologier som ett medel för att realisera den egna ideologin.

Den s.k. utgångstolkningens värderingssystem lider av centrala logiska motsägelser och av värderingsmotsättningar, som gör värderingssystemen självupphävande. Detta gäller både Jesu egen ideologi och den egna frälsningens ideologier.

För det första har vi en logisk motsägelse ang. själva vedergällningen: att alla vedergälls efter deras rättfärdighet eller orättfärdighet överhuvud motsäges av, att tidigare rättfärdighetsstatus inte räknas vid vedergällningen av den, som blir rättfärdig till sist. Men vi har också en motsättning mellan två olika människovärderingar, som upphäver varandra: å ena sidan den meritoriska subjektvärderingen, som utgår från rätt-

färdigheten som sådan som högsta värde och å andra sidan den primära människovärderingen, som ger människan som människa det högsta värdet. Den senare värderingen skulle kräva även de ondas frälsning. Även om bägge värderingarna upphäver varandra vid deras val av yttersta motiv, så måste de primära människovärderingarna kvarstå i systemet, ty de utgör innehållet i rättfärdigheten och därför en logisk förutsättning, som rättfärdighetsvärderingen nödvändigt måste referera till.

I var och en av den s.k. egna frälsningens ideologier återfinns vi ytterligare motsättningar mellan å ena sidan den meritoriska subjektvärderingens människovärdering, som accepterar eviga straff som vedergällning för orättfärdighet, och å andra sidan den tillkommande värderingen av den egna frälsningen (den egna individuella människans välgång), vilka också de upphäver varandra.

Dessa motsägelser torde vara de viktigaste av dem, som förf. påvisar. Konklusionen blir, att såväl Jesu egen ideologi som den egna frälsningens ideologier och därmed hela 'utgångstolkningens' värderingssystem alltså är internt inkonsistenta och självupphävande, men de innehåller bägge en grundläggande del, som är konsistent, nämligen de primära värderingarna av människan som människa. Dessa primära värderingar kan konstituera ett eget oberoende och sammanhängande värderingssystem. Detta system av människokärlekens icke-meritoriska värderingar utgör substansen i föf:s s.k. *rekonstruktionstolkning*, som skall korrigera motsägelserna och värdestörningarna i 'utgångstolkningens' värderingssystem. (s. 109 ff.)

All värderande meritorisk subjektbedömning elimineras här till fördel för en rent deskriptiv, icke-värderande subjektbedömning av ett subjekt som rättfärdigt eller orättfärdigt – därmed bortfaller grunden för vedergällningstanken, som också helt elimineras. Med vedergällningstanken bortfaller också motivet för den egna frälsningens ideologier, som ju bygger just på vedergällning som faktum. Talet om Gud, förlåtelse och dom måste ses som bildspråk, som inskräper värdeladdningen hos de primära värderingarna – människans högsta positiva icke-meritoriska värde gör rättfärdighet i form av människokärlek till något avgörande viktigt. Förf. utleder i detta sammanhang Jesu förhållande till judendomen ganska utförligt och låter de s.k. primära värderingarna också belysa den gyllene regelns innebörd. Framställningen av rekonstruktionstolkningen fördjupas av en del rätt subtila och skarpsynta begreppsanalyser, dels i samband

med en distinktion mellan 'subjekt' och mänskliga, dels ang. människans värdebärande egenskaper.

Subjektet omfattar enligt förf. de innersta värderingarna, särskilt deras intentionala värderingsinnehåll. Subjektet är ett abstractum, som emellertid är bärare av predikaten rättfärdighet eller orättfärdighet, men som icke i sin abstrakta karaktär är väl ägnat att utgöra föremål för en äkta värdering. Människan däremot är konkret, individuell, kroppsligt existerande och bärare av äkta behov och därför genuint föremål för värdering i form av behovstillfredsställande människokärlek. De s.k. primära värderingarna koncentrerar sig helt på denna konkreta människa och hennes behov. Jesu ideologi blir här helt inomvärldslig. Skiljandet av subjekt och människa är ägnat att rycka undan motivationsgrunden för vedergällning, som ju drabbar människan som sådan på basis av orättfärdighet hos subjektet. All vedergällning har å andra sidan ett intresse i att sammanhålla subjektet och människan. Förf. tenderar i motsättning härtill till att betona den meritoriska subjektbedömningens självständighet i förhållande till värderingssystemet genom att framhäva svårigheterna med att se subjektets rättfärdighet som ett rent instrumentellt värde. Det är nämligen svårt att tolka det abstrakta subjektssammanhanget i kausala kategorier.

Den primära människovärderingen aktualiserar problemet om människans värdebärande egenskaper, som diskuteras rätt ingående med många utmärkta distinktioner. Egenskapen att vara människa analyseras inte bara i termer av aktuella, utan också i termer av potentiella egenskaper. De värdebärande egenskaperna omfattar inte bara generella art-egenskaper, utan de individspecifika egenskaperna får en särskild betoning. Analysen mynnar ut i teserna, att var och en har sitt människovärde som helt unik individ, men samtidigt har alla människor lika värde. Frågor om behov och självförverkligande tas också upp i analysen.

Framställningen av 'rekonstruktions-tolkningen' utmynnar i en framställning av Jesu stränga ideologiska konsekvenskrav som uttryck för en ovanlig värdemedvetenhet, som emellertid är koncentrerad på de s.k. primära värderingarnas värden. Även frälsningen blir bara en bild för detta att vara rättfärdig.

Löfbergs konceptioner uppvisar både originalitet och konsekvens. Han visar prov på djupborrande skarpsinne med flera värdefulla distinktioner och analyser, som jag här inte ens kan antyda. Språket är ibland något tungt, vilket gör avhandlingen bitvis svår att läsa. Framställningen

bjuder på referat och citat av en mängd Jesus-ord från de synoptiska evangelierna, och dokumentationen verkar övertygande i de flesta fall. Förf. har också tagit hänsyn till åtskillig känd exegetisk sekundärlitteratur. Referenserna är noggranna och korrekta.

En närmare diskussion kräver uppgiftens art och dess avgränsning från vanlig historisk-kritisk exegetik. Avhandlingen torde ha något slags hermeneutiskt sikte, nämligen att översätta ett förmedlat bibliskt budskap (dokumenterat i en bibelöversättning) till ett konsistent värderingssystem, som man kan vara anhängare av och följa, och som inte upphäver sig själv. En jämförelse med Bultmanns hermeneutik kan vara instruktiv. I motsats till Bultmann gör Löfberg inga anspråk på att tolka textens historiskt givna intentioner. Även där förf. skenbart talar om Jesu egna intentioner (jfr. s. 151 ff.), måste man komma ihåg, att Jesus själv hos förf. kan ses som en hypotetisk rekonstruktion utifrån ett antal s.k. Jesus-ord. Men det finns en blygsammare motsvarighet till Bultmanns exegetiska anspråk, nämligen att värderingssystemet skall 'passa' till de utsagor, som i bibelöversättningen av synoptikerna är lagda i Jesu mun. I övrigt är det systemet självt, som har det avgörande intresset, och denna systemorientering hos förf. avviker starkt från Bultmann.

Det sanningskriterium, som Bultmann använder i sin berömda avmytologisering som tolkningskriterium av texten, är helt och hållet historiskt orienterat och relativt i anslutning till frågan: vad kan en modern människa tro på? Också Löfberg har ett hållbarhetskriterium som tolkningsnyckel, nämligen intern konsistens och koherens i systemet. Att värderingssystemet i princip kan åtlydas, följas och utgöra ett entydigt motiv för handlandet förutsätter intern konsistens, men detta är ett tidlöst kriterium, oavhängigt av vilken tidsepok tolkaren tillhör. Här ligger en olikhet i förhållande till Bultmann.

Bland förf:s filosofiska teser, som bär upp hans analysarbete, intar tesen om den s.k. icke-värderande subjektbedömningen en framträdande plats (s. 52 ff.). Förf. polemiserar mot tanken på att en bedömning av ett moraliskt subjekt skulle vara en *värdering* av subjektet. En sådan värdering skulle bero på tankeglidningar och inkonsistenser hos bedömaren. Den enda hållbara moraliska bedömningen av ett subjekt är av icke-värderande, deskriptivt jämförande karaktär, den s.k. *icke-värderande subjektbedömningen*. Bedömningen av subjektet sker genom en jämförelse mellan bedömarens värdering av värderingsobjektet och det bedömda subjektets värdering av samma värderingsobjekt. Om

värderingarna sammanfaller, blir subjektbedömningen positiv, i motsatt fall negativ. Men termerna 'positiv' och 'negativ' skall inte syfta på någon *värdering* av subjektet. Subjektbedömningen bedömer subjektet efter dettas *intentionala* relation till det värderade objektet. Men denna intentionala relation kan enligt förf. inte betinga något värde hos subjektet. Förf. vill inte likställa den intentionala relationen med den kausala eller med del-helhetsrelationen, när det gäller att konstituera betingade värden. (jfr s. 53) Helt riktigt fastställer förf. att en subjektsvärdering må te sig som en utvidgning av bedömarens värdering av objektet för det bedömda subjektets värdering. Men denna utvidgning avvisas som orimlig, därför att relationen inte är instrumentell (s. 56). Konsekvensen av förf:s utläggningar tycks bli att de enda *etiska värderingar* man har rätt att räkna med tycks bli dels ändamålsvärderingar och dels instrumentella värderingar av handlingar på grund av dessas konsekvenser. Och den s.k. sinnelagsprincipen (the attitude-principle, s. 38 ff.) skall tydligen inte tolkas som en *etisk värdering*. En egendomlig och som jag menar problematisk iakttagelse, som förf. gör (s. 77), ligger helt i linje med hans teori om den icke-värderande subjektbedömningen, nämligen att den mentala skillnaden mellan goda och onda människor närmast kan vara obefintlig. Är detta rimligt? Men det ligger helt i linje med nedvärderandet av den intentionala relationens betydelse. Men intresset med denna tes om den icke-värderande subjektbedömningen är ju klar: därmed sopas varje skäl för en vedergällning bort.

Helt i linje med tesen om en icke-värderande subjektbedömning ligger fränkännandet av allt värde hos subjektet och hos allt som är lokaliserat hos subjektet: rättfärdigheten och frälsningen. Denna tes backas också upp av värderingssystematiska synpunkter, som drivs mycket hårt och energiskt av förf. I de primära värderingarnas system, centererat om människornas välfärd utan avseende på meriter, finns det inte plats också för ett värde hos rättfärdigheten och frälsningen (s. 130). Förf. tenderar till att vilja pressa in allt, som överhuvud är värdefullt, i ett enda värdesystem. Värderingssystemen ses som strikt slutna enheter (jfr. s. 138). Utifrån några i och för sig skarpsinniga argument utifrån den logiska typteorin kommer förf. till slutsatsen, att subjektet som subjekt måste ligga utanför det totala värdefält, som omfattar allt det som värderas av samma subjekt (s. 138).

Det visar sig emellertid, att förf. själv får mycket svårt med att konsekvent kunna upprätthålla

en eliminering av subjekt- och rättfärdighetsvärdena. Jfr s. 139, där det talas om "the *fantastic experience of making the right evaluation as subject as opposed to the horror of making the wrong evaluation*" (kursiveringarna av mig, men de visar tydligt på utpräglade värdestermer. Jfr s. 185 om Martha och Maria). I samma riktning pekar konsekvenskravet hos Jesus (s. 182 f.). Jesus kräver obetingat en strikt konsekvens i subjektets värderingar. Men kan man tala om ett *krav* utan bakomliggande *värdering*? Har inte ideologisk konsekvens ett eget självständigt värde?

Hos förf. finns en genomgående tendens att eliminera pluraliteten hos värdena och till att ställa upp ett exklusivt antingen – eller. Om något får egenvärde som självändamål, tenderar det till att lägga under sig hela fältet och inte medge andra egenvärden vid sin sida (se t.ex. s. 79, 173). Detta tycks gälla inte bara den s.k. rekonstruktionstolkningen, utan också den s.k. utgångstolkningen. Mot denna tendens hos förf. kunde man onekligen fråga sig, varför man inte kunde få räkna med flera möjliga egenvärden. Förf. vill alltid ha en hierarkisk över- och underordning i motivstrukturen – varför kan man inte tänka sig en samordning av parallella motiv? Det kan ju t.ex. finnas flera tillräckliga skäl för att göra en handling – skäl, som var för sig är oavhängiga av varandra. Exklusiviteten tror jag hänger samman med förf:s energiska fokusering på *system*.

Förf:s tendens till exklusivitet framträder också, när han ang. 'den egna frälsningens ideologier' skriver, att ändamålet, den egna frälsningen, saknar innehållsligt samband med programets övriga innehåll, både med Guds värde, rättfärdigheten och med de primära värdena, nämligen andra människors (inomvärldsliga) välfärd (s. 86). Detta är nog konsekvent utifrån avhandlingens analyspositioner, men denna konsekvens är med till att problematisera analysen, som *separerar saker*, som för klassisk kristen teologi *hör samman i en syntes*. Ty hur skall frälsningen som sådan förstås? Består inte frälsningen *också* i ett gott sinnelag? Är inte välfärdsbegreppet i de s.k. primära värderingarna fattat för trångt? Är inte frälsningen en *syntes* av godhet, rättfärdighet och salighet? (jfr Kants summum bonum).

Mot slutet av avhandlingen tecknar förf. utvecklingen i kristenheten efter Jesus på en sida (Sic!) (s. 195). Denna alltför korta skiss tenderar till alltför svepande generaliseringar. Relevanta inslag i teologihistorien, som skulle peka i en helt annan riktning än den helhetsbild förf. ger, nämnes överhuvud taget inte. Ett enda exempel: Lu-

thers rättfärdiggörelselära skulle kunna anföras som en lära, som helt eliminerar alla den egna frälsningens ideologier och i vilken just människokärleken, de primära värderingarna, träder fram som det motiv, som skall leda den kristnes handlande. Den egna frälsningen får och skall inte vara det yttersta motivet för den kristnes handlande enligt Luther.

Efter dessa kritiska frågor till avhandlingen skulle man till slut stanna inför några positiva poängar, som just den sist anförda kritiken aktualiserar, nämligen att avhandlingens analyser innehåller tydliga moment av agape-kärleken och av äkta lutherska poängar, även om förf. själv inte explicite har påpekat eller betonat detta.

Urban Forell

Hans Friedrich Geisser m.fl.: *Weder Ketzer noch Heiliger. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog*. 222 sid. Verlag Fr. Pustet, Regensburg 1982.

Föreliggande uppsatssamling består av föredrag som hållits vid en gemensam konferens av den evangeliska och den katolska akademien i Bayern inför Lutherjubileet. Den gemensamma övertygelsen var att vägen till enhet mellan kyrkorna inte kan gå förbi Luther och hans teologi. Således beröres i alla bidrag det teologiska arvet från Luther och dess frågor till den aktuella eumeniska debatten.

G. Heintze nämner problemet att kyrkans existensberättigande nu ofta ses i dess samhällsinsats och sociala engagemang. Luthers betoning av den kristna friheten ger dock ett annat perspektiv, även om problemet om kyrkans förhållande till överheten inte är helt klarlagt, såsom vi fått det i arv från Luther. Detta gäller inte minst i en tid då demokratiska principer också vill bestämma över kyrkans väsen. Ur denna synpunkt väntar Luthers syn på det allmänna prästadömet på en nutida aktualisering.

H. F. Geisser avvisar tanken att Luther skulle stå "mitten mellan" medeltid och nutid och undersöker i stället i vad mån han är arvtagare av medeltiden samtidigt som han öppnar perspektiv för tankar som utvecklas först senare inom teologin. Geissers syn på "det reformatoriska" är närmast anknuten till nyare tendenser som ser "genombrottet" förlagt till en senare tidpunkt (omkr. 1518). Hans bedömning av Luther blir följaktligen mer "protestantisk" ur teologisk synpunkt. Luthers kamp reduceras till ett tvåfrontskrig mellan påvens auktoritet och spiritu-

alistiska tendenser, så att Luther ur denna synpunkt befinner sig "emellan". G. ser emellertid Luthers protest mot en på lagisk grund uppbyggd nådeuppfattning som en löftesrik möjlighet till en gemensam förståelse. När han även försöker anknyta nåden till Luthers skapelselära blir hans framställning dock något problematisk. Det antika *sum cuique* jämföras med Luthers frimodiga bejakande av Guds kärleks ovillkorliga närvaro i hela skapelsen, vilket dock är något annat än den distributiva rättskaraktären av "*sum cuique*".

G. Müller, den siste evangeliske bidragsgivaren, menar att vårt rätta förhållande till Luther varken är en identifiering eller ett distanstagande. Ty Luther blir "främmande" för många nutida frågor som man ställer till honom, särskilt när det gäller politiska och sociala sammanhang. Visserligen bär vi på en historisk belastning av en Luthertolkning som i varje tid sökte rättfärdiga Luthers aktualitet till just de problem man själv hade och de lösningar man föreslog. M. ser positivt på det östtyska samhällets intresse för Luther och menar att uppfattningen av Luther som humanist funnits även i Östtyskland redan tidigare än det just nu aktuella jubileet.

Tre katoliker tar till orda. E. Iserloh besvarar frågan om "det reformatoriska" är kyrkosplittande. Den reformatoriska upptäckten ligger för honom omkr. 1515/16. Som Lortzskolans arvtagare framhårdar han i uppfattningen, att Luther upptäckt "något som var urkatolskt" men att konsekvenserna drogs i Luthers polemiska skrifter (mellan 1518–1521) i en riktning som gör hans syn på många punkter omöjliga att acceptera för katolsk teologi. Detta skulle särskilt gälla ekklesiologin. Så menar han t.ex. att kyrkan för Luther är "de troendes gemenskap" och som sådan avskild från den yttre (hierarkiska) strukturen (den synliga kyrkan). Han har ingen förståelse för kyrkans fördolhet och för Luthers svårigheter att definiera kyrkan sociologiskt. Så blir Luthers kyrkouppfattning med nödvändighet kyrkosplittande såväl för synen på prästämbetet som i sakramentsbegreppet. I. erkänner visserligen att Luther hade att ta ställning till en kyrka och en teologi som inte var äkta katolsk tradition och följaktligen inte i stånd till att ge ett svar till reformatorn.

O. H. Pesch har emellertid problem med just denna värdering av Luthers teologi. Hur kunde Luther representera något som var katolskt *då* men inte *i dag*? Hur kan man acceptera den dåvarande katolska teologins dom över Luther, då man i dag anser Luthers invändningar berättigade? Skall inte Luther behålla sin rätt, eftersom

katolska teologer i dag säger, vad han då har sagt, och kritiserar vad han redan då ifrågasatt? P. ser Luthers realistiska chanser i dag mera som den förklarade "Junker Jörg". Ledande katolska teologer är nämligen ibland omedvetna företrädare av lutherska grundtankar utan hänvisning till (och utan kunskap om?) att de befinner sig i överensstämmelse med Luther. Med en blick på den "lutherska" kyrkans historia måste man dock själv fråga, om inte Luthers brister när det gäller de ekklesiologiska konsekvenserna för kyrkans struktur borde tas mer på allvar än som vanligen sker. Förmodligen går också den danske katolske biskopen Hans L. Martensens tankar i denna riktning, när han instämmer i den av Strasbourg-institutet utarbetade och av Lutherska Världsförbundet accepterade enhetsmodellen av en "försonad mångfald". En sådan mångfald kan väl ställas under de kriterier, som Luthers teologi har formulerat.

Den orthodoxe teologen Joh. Panagopoulos' bidrag är av stor vikt inte minst med hänsyn till den nu äntligen påbörjade luthersk-orthodoxa internationella dialogen. Av denna anledning skall hans synpunkter redovisas vid ett annat tillfälle.

Sammanfattande kan sägas att det föreliggande bandet ger en värdefull inblick i betydelsen av Luthers teologi för den pågående dialogen. Bidragen visar de olika accenter och även spänningar som kan finnas bland teologer av samma tradition, trots att de alla bejakar att Luthers teologi har ett positivt bidrag att ge till den ekuumeniska dialogen.

Vilmos Vajta

Otto Hermann Pesch: *Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Frage an die Kirche. Quaestiones disputatae*, bd. 97. 144 sid. Freiburg i. Breisgau 1982. Verlag Herder. Pris häft. DM 26.–

O. H. Pesch är f.n. en mycket produktiv Lutherforskarare. Hans studier är värda att uppmärksammas av evangeliska teologer, eftersom hans kompetens i skolastisk teologi (Thomas av Aquino) skänker honom en ovanlig möjlighet att i jämförande studier presentera Luther. Hans sympatier för Luthers teologi kan inte förnekas men samtidigt är han en teolog som är trogen sin katolska tradition och sätter den i samtal med Luther (jfr den i häfte 3, 1983 recenserade "Hinführung zu Luther", som utgör ett mästerprov i katolsk-luthersk dialog).

Pesch har i sin rika produktion inte kunnat

undvika att upprepa vissa av de ämnen som enligt hans mening utgör hjärtpunkten för dialogen med Luther. Men hans arbeten bär ändå inte karaktären av ett musikaliskt *perpetuum mobile* utan är i stället ett tema med variationer (denna musikaliska jämförelse är berättigad inte minst med hänsyn till den här anmälda boken, vars första studie har en snillrik disposition med musikaliska termer).

Betydelsen av denna bok är kanske primärt det faktum att den utkom i den inflytelserika katolska skriftserien "Quaestiones disputatae" där väsentliga teologiska frågor ställs till debatt. Luthers betydelse kan således få en uppmärksamhet som den just under jubileumsåret är väl värd. Beklagligt är emellertid att ett annat band i samma serie inte kunnat realiseras, eftersom de tyska katolska dogmatikerna och fundamentalteologerna inte accepterade förslaget att ta upp Luthers teologi till diskussion under Lutheråret.

Boken innehåller tre längre studier som skrivits vid olika tillfällen men bindes samman genom Luthers teologi och speciellt genom sammanhanget mellan rättfärdiggörelseläran och kyrkoupfattningen. Detta förklarar bokens undertitel. I anslutning till uttrycket *articulus stantis et cadentis ecclesiae* har nämligen Pesch med rätta konstaterat att detta sammanhang är av avgörande betydelse även för ekklesiogin. Ty därmed får Luthers centrala tema sin rätta "Sitz im Leben". Tendensen inom tysk teologi att göra det till ett "existential" förhindras. Boken blir också ett svar till G. Marons vidräkning med Andra Vatikanconciliet (*Rechtfertigung und Kirche*, 1969).

I sin första studie ställer författaren frågan om rättfärdiggörelseläran fortfarande är kyrkosplittande. Med sin "musikaliska disposition" redogör han primärt för det "kontrovers-teologiska virrvarret av stämmorna", dvs. ger en historisk överblick av katolska teologers ingalunda enhetliga bedömning av Luthers rättfärdiggörelselära: positiva och negativa röster blandas under många årtionden (med motsvarande evangeliska reaktioner). Även om resultatet närmast pekar på att det finns en majoritet för erkännandet av enheten, så föreligger ändå en betydelsefull kontrovers. Förf. ställer frågan om en oenighet nödvändigtvis bör medföra en splittring av kyrkan. Frågan besvaras med några "övningar i kontroverteologisk harmonilära", där resultatet blir att de olika teologiska argumentationerna (kontrapunkterna) beror på en olikhet i "harmoniläran". Därefter låter förf. sitt eget kontroverteologiska "solo" ljuda: frågan ställs om alla hindren fortfarande är giltiga. Detta förnekas.

Men samtidigt försvaras det som är rättfärdiggörelselärans egentliga ekklesiologiska kritik: "Das Kirchenverständnis ist nur dann kein Einwand gegen eine einheitsstiftende Rechtfertigungslehre, wenn die Kirche das sola fide einräumt einschliesslich der darin mitgesetzten Selbstrelativierung" (s. 41). I denna mening anser förf. att rättfärdiggörelseläran inte längre är kyrkosplittande. Som förutsättning gäller naturligtvis att *båda* kyrkorna är villiga att acceptera denna relativisering av den egna existensen under evangeliets dom. Det skulle nu föra för långt att anföra de konkreta punkter som förf. bygger sin bevisföring på. Som en kritisk anmärkning bör dock anmälas att författarens förslag att avskilja en konsens i rättfärdiggörelseläran från enhetens fråga knappast kan vara lösningen. Ty även om realiteten i båda kyrkorna uppvisar en spänning i det att den avgörande normen för kyrkans existens inte stämmer med verkligheten, bör dock svaret på vägen till enhet primärt bli kyrkans *bot* – även om kyrkan aldrig kan bli en ideal verklighet. Däremot kan man bejaka att "rättfärdiggörelsen" bör kunna uttryckas även genom en anorlunda terminologi (så har ju skett i Helsinki 1963).

På sätt och vis är den andra studien om "lag och evangelium" en illustration av denna grundinställning. Författaren betraktar den lutherska formeln såsom en utmaning till katolsk ekklesiologi. Men i en historisk översikt utövar han också kritik mot den nutida förståelsen bland tyska evangeliska teologer. Deras "hochkarätiger Reflexionsbegriff" beträffande förståelsen av lagen signalerar en tolkning som inte längre är reformationens. Men trots detta ser förf. här också en anknytningsmöjlighet till nutida katolsk fundamentalteologi.

Den ekklesiologiska utmaningen konkretiserar författaren i ett erkännande av "Unverfügbarkeit des Evangeliums". Han omnämner tyvärr inte att den gemensamma luthersk-katolska studiekommissionen också intagit denna position. De ekklesiologiska konsekvenserna som även för förf. är väsentliga, bl.a. magisteriums funktion i kyrkan, har dock endast blivit antydda. Men att ett läroämbete i form av ett *episkope* (som inte får likställas med det aktuella biskopsämbetet) också bör få sin plats inom luthersk teologi har i senare dokument ansetts önskvärt. Samma gäller också det själavårdande ansvaret genom förmaning och fostran i kyrkan, där särskilt etiska frågor kan spela en väsentlig roll. Förf. anser på denna punkt att den traditionella distinktionen mellan "dödssynder och förlåtliga synder" inte längre motsvarar det teologiska instrumentarium

varmed problemet angående lagen-evangeliet kan lösas. Förmodligen måste även luthersk teologi tänka om på dessa punkter och komma ifrån en schematisering. I stället borde en samsyn mellan lag och evangelium arbetas fram, som på ett nytt sätt kunde prägla såväl förkunnelsen som gudstjänstfirandet. Personligen ser jag i varje fall på dessa punkter den egentliga utmaningen till "luthersk" teologi, ifall jag förstått förf. rätt. Det kan då konstateras att en nyorientering redan är i gång.

Den tredje studien är ett (försenat) svar till Peter Manns som för 15 år sedan kritiserade Peschs Luthertolkning. Manns försvarade dels Lortz-skolans historiska orientering, dels den nödvändiga distinktionen mellan den "katolske" och den "lutherske" Luther. Under årens lopp har de båda kontrahenterna emellertid kunnat komma varandra närmare. Historikern och systematikern vill inte bestrida varandras goda rätt att från olika utgångspunkter utvärdera Luthers teologi. Författaren ger en intressant insyn såväl i sin förståelse av den historiska forskningens roll som den systematiska teologins uppgift när det gäller förståelsen av Luthers teologi. Han slutar med en variation över temat hur vi kan ställa oss till problemet att kyrkan under reformationstiden kunde fördöma det som i dag anses vara "äkta katolskt". Härifrån öppnas perspektiv till historiens fortsatta gång (Tridentinum!). Förmodligen kan enheten bäst återställas på grund av det som förf. pregnant formulerar: "Spätestens seit Luther weiss man ausdrücklich, und so zu sagen 'existentiell', was man nie bestritten, 'theoretisch' sogar immer gewusst hat: dass man zwar nur *in der Kirche* und sogar nur *durch die Kirche* Christ ist, aber nicht zu ihren *Bedingungen*" (143). Om detta accepteras på grund av Luthers egen teologi (och personligen menar jag att så måste ske), då är det tid att göra upp med den vanliga "antikatolska" föreställningen att kyrkan såsom medlare står mellan Kristus och de kristna. Detta är visserligen en vida spridd individualistisk och "protestantisk" övertygelse. Ibland kläder den sig också i Luthers täckmantel – även om den knappast överensstämmer med det som Luther själv förstod under kyrka (läs t.ex. tredje artikeln i Stora katekesen!). Hur vore det om O. H. Peschs arbete blev en *quaestio disputata* inte bara bland katoliker utan även bland dem som vill vara arvtagare till Luther?

Vilmos Vajta

Bugge Amundsen: *Dåp og tradisjon. Dåpstro og dåpspraxis i noen Østfold-distrikter på 1700- og 1800-tallet*. 127 sid. Universitetsforlaget. Oslo-Bergen-Tromsø, 1983. Pris nkr 80:–

För nu över 40 år sedan etablerade professor Hilding Pleijel i Lund ett program för kyrklig folklivsforskning och tillskapade Kyrkohistoriska arkivet vid Lunds universitet för att förverkliga detta program. Med kyrklig folklivsforskning avsågs sammanfattande att utforska det kyrkliga folklivet i gången tid. Sociologiska och samhällshistoriska aspekter var utgångspunkter liksom att påvisa diskrepansen mellan kyrkans "officiella uppfattning" och den mer "folkliga" kristendomstolkningen, sådan den visade sig i seder, bruk och trosföreställningar, där olika nedärvda folkliga element förenades med kyrkans uppfattning i en slags "complexio oppositorum". För att förverkliga sitt program utarbetade Pleijel en frågelista för mätning av den folkliga traditionen. Teologie studerande sändes ut, i regel till sina hemförsamlingar, för att göra intervjuer efter frågelistan. Med tiden insamlades ett på sitt område helt unikt material om ca 5 500 uppteckningar, som väl främst belyser det kyrkliga folklivet vid decennierna strax före och kring sekelskiftet 1900. Detta var långt innan termen "Oral History" ens var påtänkt eller historiker och kyrkohistoriker börjat arbeta med muntliga traditioner i större utsträckning. Inspirationen till detta studium hämtade Pleijel från flera håll; dels erfarenheter från sin barn- och uppväxtmiljö i Småland, vetenskapsteoretiskt från kyrkohistorisk och religionssociologisk forskning i Tyskland. Samhörigheten med etnologisk forskning i Sverige, främst i Lund, hade också sin stora betydelse. Idag har denna viktiga gren av kyrkohistoria på "gräsrotsnivå" ytterligare accentuerats i Lund genom tillskapandet av Centrum för religionsetnologisk forskning vid Lunds universitet 1982. Detta centrum är en tvärvetenskaplig forskningsorganisation som vidareför och vidareutvecklar den forskningsstrategi Pleijel introducerade på 1940-talet.

Pleijels forskningsintentioner blev förebild för en likartad inriktning framför allt i Finland. I Danmark och Norge skulle det emellertid dröja länge innan de mer religionsetnologiska perspektiven väckte större intresse. I norsk kyrkohistorisk forskning har under decennier detta perspektiv varit ganska försummat. Det är därför forskningsmässigt en viktig händelse, då den ännu inte trettioåriga forskningsstipendiaten Arne Bugge Amundsen framlägger sin studie om Dop och tradisjon. Han är knuten till menighets-

fakulteten i Oslo. Hans arbete har stötts av Norges almenvitenskapelige forskningsråd.

I inledningen framhåller Amundsen sitt beroende av framför allt Hilding Pleijel men även av andra svenska forskare, främst kyrkohistorikern och religionssociologen Berndt Gustafsson, etnologerna Nils-Arvid Bringéus och Anders Gustavsson samt med hänsyn till sitt ämne även Kjell Peterssons avhandling 1977 med titeln *Kyrkan, folket och dopet*. En studie av barndopet i Svenska kyrkan. Till omfånget är det en liten undersökning som presenteras (127 sidor). Den skall ses som en förstudie till ett större arbete. Huvudproblematiken gäller spänningen mellan kyrkans "officiella" uppfattning sådan den kommer fram i kyrkoordningar, handböcker, teologiska utsagor av skilda karaktärer m.m., och "folkets" uppfattning, uttryckt i doppraxis och i mer folkliga föreställningar om dopet. I det förra fallet har författaren byggt på det officiella materialet, i det senare på undersökningar av praxis i kyrkobokföringsmaterial och traditionsuppteckningar. Materialmässigt har det varit nödvändigt med en begränsning. Författaren har valt att på djupet analysera tre utvalda områden i Østfolds fylke, som representerar skilda religiösa och sociala strukturer. Undersökningen gäller de teologiska uppfattningarna av dopet, dess förankring i praxis och hur folket uppfattade dopet under senare delen av 1800-talet.

Metod- och materialmässigt står undersökningen på en säker grund. Författaren är metodiskt medveten och de problem, som är förknippade med studier, där skilda typer av källmaterial ständigt måste variera och komplettera varandra, synes han lösa väl. Boken bör därför uppmärksammas inte blott vad själva forskningssammanhanget beträffar utan även för det resultat som här uppnås. Det är viktigt att också norsk kyrkohistorisk forskning uppmärksammar de religionsetnologiska sammanhangen mer än som hittills varit fallet. Med intresse emotses med tiden Amundsens förebådade större undersökning.

Ingmar Brohed

Lars Sverkström: *Livet omkring döden*, Skeab
Irja Kilpeläinen: *Till samma port*, Skeab

Dessa två böcker är var för sig mycket olika. Sverkströms bok är bara på 95 sidor, medan Kilpeläinens bok är på 354 sidor. Inte endast omfånget gör dem olika. Sverkström skriver för att hjälpa sörjande människor. Han har haft

grupper med sörjande och det är erfarenheter som han samlat i sådana grupper han förmedlar i boken. Kilpeläinen skriver för fackfolk, framför allt för dem som arbetar i sjukhuskyrkan. Sverkströms bok handlar mer om sorg och sorgarbete, medan Kilpeläinens bok handlar om själavård med döende.

Sverkström har i sin bok först ett kapitel om sorg i allmänhet, om vanlig sorg och icke-normala sorgeaktioner. Sedan följer ett kapitel om döendet och döden med bl.a. Kübler-Ross' grundmönster för känslöreaktioner på döden. Ett viktigt kapitel följer om kristen tro om döden och det eviga livet. Det är en klar och fin sammanfattning som dock inte väjer undan inför det motsägelsefulla i det kristna dogmat. Han har ett viktigt avsnitt om den sörjandes ensamhet. Näst sist följer ett kapitel om att möta den sörjande, om tröstandets svåra konst, om falsk tröst, om ett riktigt sätt att ge tröst, rädslan för att ge tröst, om den tröst som finns att hämta i den kristna tron. Till sist följer ett kapitel om Att finna vägen ur sorg.

Sverkström ger inte så mycket av eget material utan citerar gärna och hämtar stoff ur den numera rika florán av litteratur om död, sorg och döende. Därför kan man se hans bok som ett fint kompendium, en sammanfattning av det som finns i ämnet. Den är väldigt koncentrerad men inte för den skull svårläst och lämpar sig både för sorggrupper och för själavårdsutbildning på det elementära stadiet.

Irja Kilpeläinen har ju tidigare skrivit 'Att lyssna och hjälpa' en bok om samtalet. Hon använder samma pedagogiska metod i 'Till samma port', nämligen att bygga framställningen på exempel. Metoden har emellertid fördjupats. I den tidigare boken var exemplen konstruerade, i varje fall verkade de vara det. Följden blev att boken verkade hurtfrisk. Problematiken blev schematiskt förenklad i alltför hög grad. I den nu föreliggande boken är exemplen mycket mer levande. De återger människor av kött och blod. Exemplen är samlade under en långvarig praktik som själasörjare på sjukhus. Hon har också fått erfarenheter och exempel från en mängd andra sjukhuspräster eller lektorer (som i vårt land motsvaras av sjukhusprästassistenter). Den stora mängden av levande exempel ger boken tyngd. De förmedlar en mänsklig värme och värdighet mitt i yttersta lidande. Men alla dessa berättelser ställer stora krav på läsaren. Det går inte att sträckläsa den här boken. Berättelserna går in under skinnet för mycket. Det är den döende människan som hela tiden står i fokus. Följaktligen skriver hon ingenting om dem som avlidit

hastigt och hon tar endast i förbigående upp problematiken med de sörjande. Jag skulle önska att hon skrivit mer om dem, likaså om hur man som själasörjande orkar följa människor till döden. Det är många sjukhuspräster som slits ner i detta tunga arbete.

Efter ett inledande kapitel om dagens situation, följer det långa huvudkapitlet om hur människor upplever döendet. Hon följer inte något schema som Kübler-Ross. Hon lägger det mer så att hon följer upp olika frågor och problemställningar, som t.ex. 'Det hemliga språket', 'Rädslan för döden', 'Avstå från allt', 'Det liv som man inte fick leva', 'Avklarandets tid'.

Ett kapitel handlar om Barnet och döden, om barn som dör, och deras reaktioner samt föräldrarnas reaktioner. Den svåraste åldern att dö i tycks vara tonåren, vid porten till vuxenlivet då man kan ana det liv som man inte får leva. I detta kapitel tar Kilpeläinen även upp frågan om barnet som förlorar en anhörig. Att lämna barnet ensamt med outtalade frågor kan ge skador för resten av livet, otrygghet och dödsångest och även låsningar när det gäller trosutvecklingen.

Ett kapitel tar upp den psykotiska patientens 'död'. De sjukas 'död' är en symbol för yttersta ensamhet och övergivenhet. Hon visar hur det är möjligt för en själasörjare att gå in i en sådan människas yttersta ensamhet, få kontakt och kunna hjälpa henne till liv igen. I samma kapitel behandlas självmordet, för kortfattat i min mening.

Kapitlet 'Efter döden' tar upp många olika aspekter: om hur viktigt det är för de anhöriga att se den döde, om hoppets förkunnelse, dvs. den kristna tron om mellantillstånd, uppståndelse i jämförelse med de allmänreligiösa uppfattningar sjukhusprästen möter bland patienterna. Hon skriver om begravningen, om hur viktigt det är att gemensamt minnas den döde. Hon skriver om sorgens skeden, ganska kortfattat och inte alls så schematiskt-statiskt som Kübler-Ross.

Det sista större kapitlet handlar om 'Följeslagarna', dvs. medpatienterna vännerna, församlingen, de anhöriga, sjukhuspersonalen, och om att vara själasörjare för döende. Därvid behandlar hon frågan om psykoterapi-själavård. Med själavård menar hon teologens eller den kristne sjukvårdarens kontakt med patienten.

Av det senaste framgår att författaren är en teolog som är pragmatiker. Hon ger inga nya lysande teologiska visioner. Hon förmedlar en jordnära och djupt integrerad teologi. Hon har mycket värme och kärlek till dem hon skriver om.

Irja Kilpeläinen har gett oss en själavårds-klas-

siker. Det är ett enastående fint arbete. Den är ett 'måste' för alla som ska arbeta med själavård på sjukhus.

Anders Olivius

Steinar Imsen: *Superintendenten. En studie i kirkepolitikk, kirkeadministrasjon og statsutvikling mellom reformasjonen og eneveldet*. 419 s. universitetsforlaget. Oslo-Bergen-Tromsø. Pris nkr 168:--.

Reformationsverket gick som bekant delvis olika vägar i Norge och Danmark jämfört med i Sverige, både organisatoriskt, kyrkorättsligt och liturgiskt. På flera områden drogs Danmark/Norge på ett helt annat sätt än Sverige in i det tyska reformationsverket. Detta tog sig bla uttryck i den kyrkoordinantia, som slutredigerades av *Johann Bugenhagen* och som den 2 september 1537 genom ett kungligt brev fick ställning som lag för danska kyrkan. Samma dag ordinerade Bugenhagen de första sju superintendenterna i Danmark. Det tyska superintendent-ämbetet kom i Danmark och Norge att ersätta det medeltida biskopsämbetet. Superintendenterna var direkt knutna till kungamakten och hade att utöva sina funktioner och ämbetsåligganden efter kungliga direktiv och fullmakter. Ledningen för kyrkoorganisationen kom på så sätt att knytas till statsförvaltningen. Superintendenterna framtogs samtidigt en rad uppgifter, som under medeltiden hade legat under biskoparna men som nu övertogs av andra samhällseliga organ på det statliga, regionala och lokala planet.

Under Gustaf Vasas, Erik XIV:s och senare Karl IX:s tid slog superintendentämbetet igenom också i Sverige. Här var situationen emellertid på många sätt annorlunda. Spelet mellan kungamakt, biskopsämbete och superintendent skall emellertid inte behandlas här – allmänt kan hänvisas till *Sven Kjellerströms* forskning.

När det gäller förhållandet mellan den svenska och den danska-norska kyrkan efter reformationen föreligger emellertid nu en intressant undersökning om superintendentämbetet i Norge under reformationstidevarvet i *Steinar Imsen, Superintendenten*. Samtidigt som arbetet ger goda inblickar i den kyrkliga, kyrkorättsliga och statsrättsliga utvecklingen i Danmark och Norge, ger det en bra relief för bedömningen av motsvarande skeende i Sverige.

Förutom principiella synpunkter på den världsliga överheten och kyrkan och på förhållandet mellan superintendenten och kungamak-

ten behandlar Imsen i bokens huvudavsnitt superintendentens ekonomiska villkor, tillsättningen av superintendenten och förhållandet mellan superintendenten och stiftsprästerskapet. Arbetet bygger till stora delar på arkivmaterial från de norska stiftsarkiven och inte minst på kamerala källor. Hela undersökningen är därmed mycket fast lokalt och regionalt förankrad. Superintendentens ställning, funktion och befogenheter framträder tydligt och konkret genom belägg och exempel "från fältet".

Tyvärr saknar man en internationell överblick, som hade kunnat sätta in den norska utvecklingen i ett större perspektiv. En jämförelse med situationen i Sverige hade varit av stort värde (jfr s. 296). Visserligen nämns Kjöllersströms forskning som referens, men de utnyttjas inte. Detta till trots utgör Imsens undersökning ett mycket värdefullt bidrag till forskningen kring reformationen i Norden.

Jan Arvid Hellström

Curt Dahlgren: *Maranata. En sociologisk studie av en sekt rörelsens uppkomst och utveckling. Vänersborg 1982.*

Ur många synvinklar är det förvånande att pingströrelsen inte givit anledning till uppkomsten av fler små grupper och utbrytningsrörelser än vad som är fallet. Betoningen av den helige Ande och dess totala suveränitet kunde kanske oftare ha givit anledning till olika gruppbildningar och till sinsemellan konkurrerande församlingsbildningar. Emellertid har pingströrelsen i Norden kännetecknats av en rätt stor homogenitet, vilket troligen får tillskrivas de centrala personernas förmåga att leda och styra rörelsen. En större utbrytning har dock ägt rum. Det var Maranatarörelsen som uppstod i början av 60-talet. Den märktes i alla nordiska länder, kanske dock främst i Sverige. Att studera denna rörelsens uppkomst, utveckling och sonderfall har länge framstått som ett ytterst tacknämligt ämne för en vetenskaplig avhandling. År 1982 fick vi även en studie härav. Som den förste inom ämnet religionssociologi i Sverige disputerade Curt Dahlgren på en avhandling om Maranata.

Dahlgrens avsikt är att utgående från (religions)sociologisk teoribildning belysa och analysera den svenska Maranatarörelsen. För att kunna beskriva uppkomsten av den redogör författaren för pingströrelsens utveckling och situation särskilt under 50-talet och början av 60-talet. Det

är i faktorer inom pingströrelsen som författaren söker orsakerna till Maranatas uppkomst. Då det gäller Maranatas fortsatta utveckling blir förhållandet till pingströrelsen och samhället i stort av avgörande betydelse. Maranatas oerhört starka profileringsbehov gentemot pingströrelsen men även det svenska samhället kom att leda Maranata in i svårigheter, vilka splittrade rörelsen och starkt försvagade dess slagkraft.

För att analysera Maranatas uppkomst och utveckling använder sig författaren av två teorier: schismmodellen (enligt Smelser och Wilson) samt avspänningsmodellen (enligt Bainbridge och Stark). I ett teoretiskt avsnitt presenteras dessa teorier och i fortsättningen tar författaren in dem i särskilda analyserande avsnitt efter att den historiska beskrivningen av händelseförloppet givits. Det är härvid inte riktigt klart om författaren gör så att den föregående beskrivningen enbart syftar till att lyfta fram sådana faktorer som överensstämmer med teorierna eller om andra eventuellt mot teorierna talande faktorer också funnit sin beskrivning i de refererade avsnitten. Som jag ser det skulle det ha varit en fördel om författaren mycket precist fastslagit vad de olika momenten i teorierna för Maranatas del skulle komma att innebära. Att så "söka" dem i den historiska utvecklingen skulle icke ha varit orättmätigt. De analyserande avsnitten hade då i stället mer innehållit en diskussion av hur olika händelser och utvecklingstendenser skulle kunna tolkas med avseende på teorierna. Det hade också varit möjligt att påpeka vilka faktorer teorierna lämnar obeaktade eller fångar blott i ringa grad. Som det nu är "stämmor" allt väldigt bra utan en riktigt ingående analys av de olika elementen. Man frågar sig t.ex. hur storfamiljsboendet egentligen skall tolkas.

På det hela taget måste man dock säga att författaren valt goda teorier för att beskriva Maranata. Här och där skimtar några andra teorier i förbifarten men de har ingen betydelse för helhetsframställningen och skulle därför kanske ha kunnat helt utelämnas. Synpunkter av organisationsteoretisk natur skulle kanske däremot med fördel ha kunnat byggas in i framställningen. Nu glimtar sådana enbart förbi på s. 120 ff. De organisationsteoretiska synpunkterna hjälper oss att förstå de inre mekanismerna inom Maranata då den startat och söker sin väg i den svenska religiösa terrängen.

Materialet som författaren bygger på är olika beskrivningar av pingströrelsen samt framför allt tidningsartiklar om Maranata. Också en del intervjuer med nyckelpersoner inom Maranata har

författaren gjort. Några primärforskningar inom pingströrelsen har inte utförts, vilket också är helt förståeligt. I stället försöker författaren läsa ut ur föreliggande litteratur huruvida ett strukturellt befrämjande och en strukturell spänning (schismmodellen) förefanns inom pingströrelsen vid tiden för Maranatas uppträdande. Han finner att så var fallet. Framställningen av Maranatas uppkomst och utveckling sker främst utgående från dagspressens rapporter härom. Detta är ett rikthaltigt material, eftersom rörelsen i 60-talets Sverige var ganska apart och tilldrog sig allmänhetens intresse. Men samtidigt är det ett besvärligt och tendentiöst material då man skall beskriva rörelsen helt objektivt. På det hela taget måste man ändå säga att författaren härvid lyckats rätt väl. Han kan i materialet finna innehåll för de tre begreppen differens, antagonism och separation, vilka är centrala i spänningsmodellen. Det går att visa att Maranata – efter splittringarna den del som leds av Arne Imsen – utvecklas i en alltmer ”radikal” och från det övriga samhället avvikande riktning. Inom rörelsen finns en klar likgiltighet inför samhällets lagar och föreskrifter samtidigt som en direkt motsättning till omgivningens uppfostringsideal och etik utvecklas. En separation av rörelsen blir då följden. Den tar avstånd och kanaliseras in i storfamiljer med egen skolgång för barnen etc.

Maranatas utveckling i Sverige kan karakteriseras som en rörelse mot allt starkare sekteristisk prägel. Allmänt taget brukar man påstå att rörelser med tiden blir allt mindre sekteristiska och börjar närma sig denominationer eller kyrkor. Författaren visar att så icke varit fallet med Maranata och illustrerar detta med några av de mer spektakulära händelser som följt Maranata i spåren. Dit hör Vaggeryds-fallet då en pojke dog efter att ha varit föremål för troshelbrägdagörelse och insulinbehandlingen avbrutits. Dit hör vidare aktionen ”Barnförbud Maranata”, den illegala radioverksamheten, ”porrkriget” och synen på familjen och barnuppfostran. Sekterismen har splittrat Maranata och decimerat dess anhängarantal. Frågan är om Maranata någonsin kommer in i det stadium att den söker sig mot större acceptans från samhället. För att tolka Maranatas utveckling förefaller det vara så att inte blott de gruppmissiga faktorerna bör beaktas utan också en del personlighetspsykologiska element.

För att ge en bakgrund till förståelsen av Maranatas utveckling ger Dahlgren en omfattande och gedigen framställning av kyrka-sekt-typologin i början av boken. Som sådan har detta avsnitt en stor betydelse, men med tanke på

typologins användning och funktion i denna avhandling är avsnittet för omfattande. Det lever så att säga ”sitt eget liv” i boken. Avsnittet har en läroboksmässig stil.

Då författaren presenterar pingströrelsen och dess utveckling sker det mycket kortfattat. Jag skulle dock i det avsnittet efterlysa en ännu större stringens just med tanke på de teoretiska greppen. Som det nu är drar en mängd händelser och förlopp förbi utan att de alla gånger blir ordentligt presenterade eller sätta i förhållande till de övergripande teoretiska resonemangen. Känner man något till pingströrelseforskningen vet man dock att detta är en svår uppgift.

Beträffande Maranatas utveckling kommer många viktiga saker fram. Dock tycker jag att författaren alltför mycket betonar att Maranata skulle ha gripit tillbaka på pingströrelsen sådan den var i begynnelsekedet. Visserligen betonade man inom Maranata mycket att man återupplivade den ursprungliga och ”äkta” pingstväckelsen men detta måste nog också tas som propaganda-inslag. På många punkter framstod Maranata som nyskapande och fräsch i 60-talets Sverige. Detta gäller icke minst ifråga om musiken och skivproduktionen. På många sätt tilltalades ungdomen av Maranatas mera fria och spontana stil. Även om schismmodellen fångar många viktiga saker ger den inte uttryck för hela dynamiken vid Maranatas tillkomst och utveckling.

Akribin är tämligen god i avhandlingen. Några inadvertenser i citattekniken finns dock.

På det hela är arbetet om Maranata en god avhandling. Uppgiften är klart avgränsad, författaren strävar till objektivt och saklig historisk framställning och tillämpar teorier med klar relevans. Men det är viktigt att inse att härvid inte alla sidor av fenomenet Maranata blivit belysta. Dock hedrar avhandlingen ämnet religionssociologi framför allt genom att i analysen ge de teoretiska resonemangen stor vikt.

Nils G. Holm

Predikohistoriska perspektiv. Studier tillägnade Åke André. Red. Alf Härdelin. Skrifter utgivna av Svenska Kyrkohistoriska Föreningen. II: 35, 325 sid. Stockholm 1982.

Ingen som ger sig i kast med predikohistoriska forskningsuppgifter kan komma förbi Brilioths betydelsefulla verk från 1945, Predikans historia. Detta gäller också föreliggande arbete, som vuxit fram ur metodseminariet för forskarutbildning i

praktisk teologi (numera Kyrko- och samfundsvetenskap) i Uppsala. Uppgiften man påtagit sig, att åstadkomma en "komplettering och modifiering" av Brilioths framställning, är i högsta grad angelägen men också krävande.

Boken är tillägnad avgående professorn i Kyrko- och samfundsvetenskap, Åke André, och innehåller därför också en bibliografi över dennes tryckta skrifter 1948–1982 m.m. Denna ger en i sig intressant bild av en imponerad forskargärning både till omfång och bredd. Också bokens tio uppsatser spänner över ett brett spektrum av det tema man valt, den historiska homiletiken.

Inget av bidragen har tagit den principiella homiletiken som huvudtema. Närmast kommer här *Oloph Bexell*, som behandlar Gunnar Rosendals homiletiska program. Fyra av bidragen kan hänföras till den materiella homiletiken. Dit hör den inledande uppsatsen om den urkristna predikans karaktär av *Anders Ekenberg*. *Sven-Erik Brodd* har undersökt Maria-predikan hos Laurentius Petri. *Ingvar Fogelqvist* redogör för sina undersökningar av John Kebles doppredikan och sakramentsuppfattning och *Bert Franzén* analyserar de eskatologiska motiven i svensk frikyrklig predikan.

Alf Härdelins filologiskt-litterära studie av övergången från den "bibelutläggande homilian" till skolastikens "tematiska predikan" har sin plats i den formala homiletiken. I viss utsträckning kommer också Ekenberg in på denna problemkrets. Kyrkorättsliga perspektiv anläggs av *Bertil Nilsson* i dennes längdsnittstudie av den kanoniska rätten ifråga om rättigheten och skyldigheten att predika. Ett liknande problem behandlar *Sven-Erik Pernler* med utgångspunkt från svenskt medeltida material.

Predikstolens historia har fått en komprimerad beskrivning i bokens andra längdsnitt av *Carl-Göran Bergman*. Uppsatsen utgör ett viktigt bidrag till kyrkorummets teologi.

Det enda bidrag som omedelbart rör dagens situation avslutar boken och handlar om predikan i USA. Författaren, *Richard L. Stetson*, pekar på det intensiva teologiska arbete som pågår men tar även upp de trender som gör sig allt starkare gällande i predikans praxis. Inte minst gäller det massmediasamhället, den sociala och kulturella instabiliteten m.m. som förutsättningar för dagens predikan.

De "predikohistoriska perspektiv" som behandlas kompletterar på väsentliga punkter Brilioths handbok. Delstudierna fördjupar och modifierar kanske också handbokens framställning. Häri ligger dess styrka. Å andra sidan blir de

spridda perspektiv som presenteras beroende av en handboks sammanhängande linjer och överskådlighet. Den krävande uppgiften att skriva fram en sammanhängande predikans historia från 40- till 80-talet har ännu ingen tagit på sig.

Merparten av bidragen har omedelbar relevans för den internationella homiletiken. Detta kan sägas om Ekenbergs analys av det första århundradets predikan. Han anser sig kunna tillbakavisa tidigare uppfattning, att den parenetiska predikotypen utvecklades först i efterapostolisk tid. Den fanns redan från början och "var relaterad till läsning av Gamla testamentet och återgivande av vad Jesus sagt och gjort". (31) Båda dessa element förändras inte i grunden av de yttre omdaningar som äger rum i kyrkans liv fram till början av 100-talet. Den väsentligaste förändringen som inträffar under denna period anser författaren i stället vara det successiva försvinnandet av den tillfälliga, profetiska förkunelseform, som utövades av tillresande personer. Denna uppfattning är visserligen inte ny men författaren konstaterar att det i och för sig spröda materialet tycks bekräfta detta antagande.

Härdelin försöker besvara frågan, vad som händer med predikan vid övergången från 1100- till 1200-talet, då den skolastiskt bestämda tematiska predikan tränger undan den traditionella homilian. Utifrån en filologisk-litterär analys av tre predikningar, representerande dels den traditionella bibelutläggande homilian, dels själva övergångsskedet och slutligen den fullt utbildade tematiska predikotypen, anser sig författaren ha skäl att modifiera den vedertagna bilden av händelseförloppet.

Härdelin konstaterar, att det sker en lätt påvisbar förändring i predikans form bl.a. i språkbruk, angivande av tema och åtföljande partition. Så långt bekräftas tidigare ståndpunkter. Däremot har homilietraditionens krav på enhet och sammanhållning underskattats. Bibelspråket i sig utgjorde en betydelsefull enhetsfaktor i homilian till skillnad från den skolastiska predikans stilbrytningar eller differentiering. Utvecklingen går från meditativ betraktelse inför bibeltexten, som inte slaviskt tycks binda utläggaren i varje detalj, mot saklighet, klarhet och begreppslighet med inriktning på undervisning och parenes. Också i själva grundhållningen anser sig Härdelin kunna peka på en utveckling från sammanhållen bibelutläggande teologi mot en differentiering i exegetik, dogmatik, moralteologi osv.

Härdelins slutsatser – eller snarare bör de betecknas som hypoteser med hänsyn till det begränsade materialet – är intressanta. Hans väl genomförda redovisning av metod och analys-

instrument bör vara till god hjälp för den som vill gå vidare inom detta väsentliga forskningsområde.

Nilsson följer i sin rättshistoriska studie om rättigheten och skyldigheten att predika den kanoniska rättstraditionen. Detta innebär givetvis en avgränsning i förhållande till andra kyrkliga traditioner. Fördelen med insnävningen ligger i möjligheten att följa upp den historiska linjen ända fram till idag. Kyrkans tillväxt och organisation, interna konflikter inbyggda i ett system med lokala församlingspräster och kringvandrande munkar, yttre relationer till statsmakten och nutida sekulära samhällen – allt detta får sina återverkningar i predikofunktionens reglering.

Det är mot denna bakgrund som den tidiga gränsdragningen växer fram kring 300-talet. Biskopen blev den primäre bäraren av predikouppdraget och denne kunde i sin tur delegera detta till "lämpliga" personer. Framför allt den gruppen har skiftat. Inte alltid har munkar och diakoner tillhört de utvalda. Karolintidens betydelse på folkundervisningens område får också konsekvenser i sättet att utöva predikouppdraget. Biskopen ålades att själv flitigt predika men också att aktivt stödja sina präster i deras arbete.

Också biskopens rätt var – åtminstone principiellt – begränsad till det egna jurisdiktionsområdet ända fram till Trient. Nu stärks biskopens ställning i detta avseende och samtidigt också församlingsprästen, som under medeltiden trängts undan i denna funktion av mendikanterna. Predikatorn blir villkorad inte endast av vigningen utan också av tjänsten som själasörjare. I 1900-talets Codex Iuris Canonici har föreskriften om biskopens söndagliga predikoplikt försvunnit. Däremot ingår nu åter diakonerna bland gruppen som kan erhålla uppdrag att predika. Andra Vatikankoncilietts betydelse för predikans fastare inordning i liturgin är välkänd. Uppmärksamheten är också de trevande försöken att i särskilda fall öppna vägen för lekmän.

När Pernler flyttar över frågeställningen om rättigheten och skyldigheten att predika på den svenske sockenprästen under medeltiden, saknar man något problemets inplacering i det övergripande kyrkorättsliga sammanhang som refererats ovan. Det är för övrigt en lovvärd uppgift författaren tar på sig, när han riktar uppmärksamheten på den vanlige prästen och de förväntningar som ställdes på denne. Av naturliga skäl vet vi betydligt mer om det som ägde rum kring kyrkoledarna – på avstånd från folket. Inte särskilt överraskande visar det sig nu, att Pernlers försök att övervinna denna obalans i kunskaper stöter på betydande materialproblem. Det går

utmärkt att belägga sockenprästens skyldighet att söndagligen predika eller på annat sätt utlägga bibeltexten för folket. Däremot måste frågan om hur denna skyldighet efterlevdes lämnas i stort sett obesvarad.

Predikarbrödernas omvälvande betydelse omvittnas i flera av "perspektiven" och givetvis också när utgångspunkten tas i predikstolens historia. Uppsatsen primära värde torde ligga i längdsnittsperspektivet på det som Bergman beskriver som "predikans rumsliga bestämning". Också i denna praktiska och "yttre" fråga speglar sig centrala teologiska synsätt. Predikstolens placering i kyrkorummet – eller utanför detta – visar sig ha inte endast funktionella utan också principiella implikationer. Hit hör inte bara andra handlingar såsom dop och nattvard i blickfältet utan också samspelet mellan församlingen och dess präst. I det historiska och konfessionella perspektivet återspeglas spänningar och försök till lösningar, som ofta på ett överraskande sätt bryter igenom kyrkornas gränser.

De undersökningar som ägnar sig åt varierande typer av innehållsanalyser – utöver vad som redan nämnts – visar på möjligheterna och behovet av att gå vidare både ifråga om äldre och nyare material. Förutom predikningar skulle det vara angeläget att studera närliggande material i tidningar och andra tryckalster och inte minst den förkunnelse som äger rum i radio och TV. En stor del av det senare materialet har redan gått förlorat men fortfarande skulle det säkert vara möjligt att samla in manuskript till tidigare radio- och TV-förkunnelse.

Låt mig bara i korthet peka på att både Brodd, Fogelqvist och Franzén med sitt material lyckats fördjupa vår kunskap på väsentliga punkter och kanske t.o.m. som i Franzéns fall modifiera tidigare knäsatta uppfattningar. Jag syftar här närmast på den svenska frikyrkoförkunnelsens påstådda beroende av Lewi Pethrus' eskatologiska förkunnelse.

Det är min förhoppning att uppsalagruppen fortsätter sitt arbete med att "komplettera och modifiera" predikans historia. Ännu saknas viktiga partier. I andra fall behöver redan angräpnade områden vidareutvecklas. Hit hör den systematisk-teologiska delen, som kanske bör genomföras tvärvetenskapligt. Fortfarande har församlingens eller lyssnarnas/tittarnas/läsarnas roll i sammanhanget i stort sett lämnats oberörd. Den pedagogiska sidan behöver sin belysning liksom förhållandet mellan kyrkan och dess förkunseluppdrag, budskapet och dess innehåll, formerna och funktionerna, "aktörerna" och deras rollfördelning. Förkunnelsens form och funktion i

nya medier, utvecklingen av uttrycksformer vid sidan om det verbala språket – allt detta behöver dras in i en samlad och övergripande homiletisk reflexion och handling.

Det finns plats för flera historiska perspektiv på predikan. Låt dem komma och "så fröna till morgondagen" (5). Parallellt med det arbetet

måste Kyrko- och samhällsvetenskapen ta utmaningen från nuet ifråga om förkunnelsen på allvar. Nog borde det finnas intresserade avnämare och samtalspartners för sådan forskning också.

Rune Larsson

AKTUELLT

VANCOUVER 1983

Under det övergripande temat "Jesus Kristus – världens liv" samlades Kyrkornas världsråds sjätte generalförsamling i Vancouver, Canada, den 24 juli–10 augusti 1983.

Denna generalförsamling var den största någonsin. Medan i Nairobi 1975 676 delegater representerade 271 medlemskyrkor möttes denna gång 835 delegater från de drygt 300 kyrkor som är medlemmar i rådet. Svenska delegater var från Svenska kyrkan: Olof Sundby, Yvonne Lennemyr Frykman, Martin Garlöv, Birgitta Larsson, Christina Ekström, Claes-Bertil Ytterberg, Thorsten Månsson, Per-Olov Ahrén, Christina Rogestam och undertecknad, från Svenska Missionsförbundet: Marie Elmquist, Lars Lindberg och Margareta Ingelstam. Till detta kom så mängden av andra officiellt registrerade deltagare i skilda kapaciteter som observatörer (särskilt kan nämnas de från den romersk-katolska kyrkan), rådgivare, funktionärer och medhjälpare för att inte tala om de 800 representanterna för massmedia världen över – sammanlagt rörde det sig om bortåt 4 500 personer som tillsammans gav färg åt samvaron. Från centralkommittén hade man önskat att bland delegaterna minst 33 % skulle vara kvinnor och minst 20 % vara under 30 års ålder – det som uppnåddes var respektive 29 och 13 % – i fråga om det kvinnliga inslaget gjorde det sig betydligt mer gällande vid denna generalförsamling än procenttalet anger. Inte minst gällde detta det rika och för denna assembly mer än någon tidigare betydelsefulla gemensamma gudstjänstfirandet.

Utmärkta lokaliteter stod till förfogande inom University of British Columbia vid kusten av den vik av Stilla havet, där Vancouver är beläget. För gudstjänsterna användes dock ett väldigt gulvtrandigt tält, en påminnelse om att gudsfolket är ett folk på vandring utan någon varaktig stad.

Några nya drag skilde denna generalförsamling från de tidigare. Dit hörde den av förläggningen till Canada accentuerade uppmärksamheten på vad man ibland kallar "fjärde världen", "urbefolkningarnas" problem. På orten gällde det givetvis indianernas trängda situation. Som en erinran om detta överlämnades som en symbol för assemblyn en av indianer i ett fängelse tillverkad jättelik totempåle. Som en erinran om att man inom Världsrådet också har ett livaktigt program för studier av relationen till "människor av annan tro" hade man också för första gången inbjudit företrädare för andra världsreligioner (judendom, hinduism, buddhism, islam, sikh) att som gäster närvara. Utöver de korta hälsningar de framförde spelade de dock i övrigt knapast någon roll.

Första veckan ägnades huvudsakligen åt olika typer av presentationer av aspekter på temat. Bland talarna återfanns så olika profiler som ärkebiskop John Vikström från Finland, en ortodox nunna från Rumänien (moder Euphrasia), Alan Boesak från Sydafrika (nyligen vald till ordförande i de reformerta kyrkornas världsorganisation), protopresbyter Vitaly Borovoi från Sovjetunionen eller västtyskan Dorothee Sölle. Den sistnämnda levererade en svidande vidräkning med den västerländska, "första världens" livsstil. Oförglömlig var en presentation av kristna från vad vi en gång kallade "Söderhavet", de många ögrupperna i Stilla havet. Närgånget konfronterades vi med de förfärande konsekvenserna för människors liv och hälsa av de pågående provsprängningarna av nukleära vapen inom deras av oss så bortglömda del av vår jord.

Alltför sent enligt mångas mening kom man i gång med det viktiga arbetet i de åtta ämnesgrupper ("issue-groups") som denna gång ersatte de traditionella "sektionerna". Det var här som det som inom rådets olika enheter utförts sedan föregående generalförsamling skulle granskas och riktlinjer dras upp för den kommande perio-

den. Dessa ämnesgruppers teman var följande: 1 "Witnessing in a Divided World", 2 "Taking Steps towards Unity", 3 "Moving towards Participation", 4 "Healing and Sharing Life in Community", 5 "Confronting Threats to Peace and Survival", 6 "Struggling for Justice and Human Dignity", 7 "Learning in Community" och 8 "Communicating with Conviction". Från varje ämnesgrupp föreligger en rapport. De är av ganska varierande kvalitet, delvis beroende på den korta tid som stod till förfogande för uppgiften.

Det samlade resultatet kan avläsas i rapporten från den kommitté som hade till uppgift att sammanställa framkomna förslag till riktlinjer för Världsrådets kommande arbete. Framför allt annat prioriteras ett fortsatt arbete mot det mål som utgörs av kristenhetens synliga enhet. I det sammanhanget apostroferas i synnerhet det som utförts inom rådets Faith and Order-kommision, i första hand det i Lima 1982 färdigställda dokumentet "Dop, nattvard, ämbete", som nu är ute för remiss inom kyrkorna (om textens tillkomst se denna tidskrift 1982, s. 105). Det torde knappast vara överord att säga att denna text genomgående inom generalförsamlingen möttes med entusiasm och förhoppningar om ett genombrott i fråga om det ekumeniska kardinalproblemet om kyrkans enhet. Vidare accentueras det likaledes inom Faith and Order påbörjade arbetet med "en gemensam förståelse av den apostoliska tron" – ett långsiktigt bemödande med frågan om hur man i vår situation gemensamt skall kunna ge uttryck för vad kristen tro innebär i kontinuitet med urkyrkan och med den "nicenska" trosbekännelsen som ett slags riktmarker. Mera definitiva planer drogs upp för en femte världskonferens "on Faith and Order" 1987 eller 1988 (den senaste världskonferensen av detta slag hölls i Montreal 1963). Ett nytt drag i förberedelserna för denna generalförsamling utgjordes av de ekumeniskt sammansatta "besöksgrupper", som genom resor till medlemskyrkorna avsåg att öka kontakten dem emellan. De positiva erfarenheterna av detta ledde till att man nu föreslår något slags fortsättning av detta program som ett reguljärt inslag i rådets program.

Påfallande och ganska oväntat möter i riktlinjerna för det framtida arbetet ett understrykande av att "a vital and coherent theology" måste genomsyra alla världsrådets olika enheter. Bland annat för att ytterligare främja detta föreslås bildandet av en rådgivande teologisk arbetsgrupp med representanter för Världsrådets alla avdelningar och underavdelningar. Farhågor yppades i

plenardebatten på denna punkt att man skulle få en "ny avdelning" i konkurrens med "Faith and Order", som ju av tradition särskilt arbetat just med de teologiska frågorna. Viktigare är kanske att man genom detta kan uppnå något som i många sammanhang framkom som ett önskemål, nämligen att rådets många initiativ i fråga om sociala, politiska och ekonomiska världsproblem också skulle få en tillräcklig och bärkraftig teologisk och biblisk begrundning.

Därpå följer närmast i prioriteringen ett framhävande av att "evangelisation" utgör en dimension som skall komma fram i alla rådets arbetsformer. Två områden framhävs särskilt i detta sammanhang, dels uppgiften att bearbeta frågan om relationen mellan olika kulturella uttrycksformer och det kristna vittnesbördet, och dels uppgiften att bygga ut kontakten med företrädare för "evangelikala" riktningar utan direkt anknytning till Världsrådet.

Som vanligt koncentrerades massmedias uppmärksamhet primärt kring de olika uttalanden som generalförsamlingen gjorde kring frågorna om "fred och rättvisa" och med sikte på olika aktuella krissituationer (Centralamerika, Sydafrika, Mellanöstern, Afghanistan osv.). Här framträdde de vanliga svårigheterna att på grund av att hänsyn måste tas till deltagarna därifrån tala i samma klarspråk gentemot de socialistiska länderna som användes när det gällde till exempel USA:s agerande i Centralamerika. När det gäller sistnämnda problemområde kan noteras att delegaterna från USA och de centralamerikanska länderna "in the presence of Christ, Christians and churches from the whole world" ingick en högtidlig överenskommelse att hålla samman i bön och gemenskap till varje pris, att hålla kontakt med varandra för ömsesidig information och att göra allt för att verka för en fredlig lösning av problemen.

Som redan nämnts intog det gemensamma gudstjänstfirandet en särställning vid denna generalförsamling. Varje morgon inleddes med gudstjänst i det till trängsel fyllda tältet. Böner och sånger från världens alla hörn, aktivt deltagande av män, kvinnor och alla generationer (en av dessa morgongudstjänster leddes av en grupp barn) skapade en sällspord gemenskap av största betydelse också för det mera prosaiska konferensarbetet i övrigt. En höjdpunkt utgjorde den nattvardsgudstjänst, som med ärkebiskopen av Canterbury som celebrant och med bland andra en ortodox och en romersk-katolsk biskop som deltagare i bönemoment och textläsning utgjorde en mättad upplevelse. Tidigare har vid möten av detta slag den "öppna" nattvardsguds-

tjänsten ägt rum efter inbjudan från någon lokal kyrka och i enlighet med dess ordning. Nu användes för första gången en alldeles egen liturgi, utformad av Faith and Orderkommissionen i Lima 1982 och med rubriken "Livets fest". En annan höjdpunkt utgjordes av den kvällsgudstjänst kring temat "fred och rättvisa", som leddes av ärkebiskop Sundby och som hölls på årsdagen för atombombsfällningen över Hiroshima. Tveklöst bidrog detta gemensamma gudstjänstfirande genom sin inre halt och intensitet till att skapa ett enhetsband mellan deltagarna och likaså till att man vid denna generalförsamling så genomgående sökte till ett hålla samman motstridiga tendenser. Det djupa intryck som den ovan nämnda nattvardsgudstjänsten gjorde kommer bland annat till uttryck i hur man inom ämnesgruppen 2 sökte ge uttryck för den mest övergripande erfarenheten från Vancouver. Den anges vara "en eukaristisk vision", innebärande att "Kristus - världens liv - förenar himmel och jord, Gud och värld, andligt och världsligt. Hans lekamen och blod, givna åt oss i brödets och vinets element, integrerar liturgi och diakoni, förkunnele och helande handlingar".

Till uppgifterna för en generalförsamling hör även att välja presidenter och ledamöter i centralkommittén för perioden fram till nästa assembly. Antalet presidenter utökades från sex till sju för att medge en större representativitet. Från Sverige invaldes i centralkommittén Per-Olov Ahrén, Birgitta Larsson och Marie Elmquist. Vid kommitténs omedelbart efter assemblyn hållna sammanträde valdes till ny ordförande - den kanske viktigaste posten i hela rådsorganisationen - västtysken Heinz J. Held. Till ny direktör för Faith and Order efter William Lazareth (som lämnat posten för att tillträda pastors-tjänst vid en luthersk kyrka i New York) utsågs Günther Gassmann, som hittills arbetat vid Lutherska världsförbundets forskningsinstitut i Strasbourg. Det är påfallande att just detta Luther-år representerar för lutherska kyrkor rycker in på ledande poster inom den viktiga gren av den ekumeniska rörelsen som Kyrkornas världsråd utgör.

Per Erik Persson

SJÄTTE INTERNATIONELLA LUTHER-FORSKARKONGRESSEN I ERFURT

Sedan nära trettio år tillbaka hålles ungefär vart femte eller sjätte år en internationell kongress

för lutherforskning. Initiativet togs en gång av Lutherska världsförbundet, som alltjämt delvis understödjer kongresserna finansiellt. Vad innehållet beträffar är det emellertid helt fristående forskningskongresser, som givetvis i någon mån får sin prägel av det land som står för värdskapet i varje enskilt fall. Det stod sedan länge klart att den sjätte kongressen skulle hållas under lutherjubileets år och i Luthers hemland, det nuvarande DDR. Wittenberg - som officiellt bär namnet die Lutherstadt - hade inte möjlighet att ta emot så många gäster som förväntades, och därför kom i stället Erfurt att bli platsen för denna kongress, den i särklass största i serien av lutherforskarkongresser (250 deltagare, jämte omkring 80 närstående som gäster, från 23 olika länder).

Erfurt, en av de vackraste bland städerna i DDR, kunde erbjuda en helt enastående miljö för en sådan kongress. Den var i huvudsak förlagd till det nyrestaurerade Augustinerklostret, där Martin Luther tillbragte sin tid som munk. Erfurt är även i övrigt rikt på minnen från den medeltida storhetstiden, då staden kallades Norddeuropas Rom, med betydande katedraler och kloster. Av det på Luthers tid blomstrande universitetet finns dock nästan ingenting kvar. Kongressens plenarsammanträden hölls i klostrets stora gotiska kyrka, och några av de 19 seminarierna hölls i de rum som omger den klostercell, som man antar att Luther bebodde under sin klostertid. En utställning inom klostret, anordnad av den kände lutherforskaren Helmar Jung-hans i Leipzig, visade med vilken noggrannhet och pietet minnena från reformationstiden inte bara tas tillvara utan också göres pedagogiskt tillgängliga för nutiden. I detta fall gällde utställningen framför allt Luthers Erfurttid.

Plenarmötena vid kongressen avsåg att ge en så allsidig bild som möjligt av Luthers liv och verk och samtidigt ge nya konstruktiva bidrag till lutherforskningen. Den amerikanske lutherforskaren Lewis Spitz inledde raden av föreläsningar med att tala om "Der Mensch Luther", ett outtömligt ämne, belyst av en som är specialist på reformationens samtidshistoria. Under temat "Die Sache Luthers" sökte två olika talare, Leif Grane, Köpenhamn och Martin Seils, Jena, visa på vad man kan anse som grundstrukturen i Luthers teologi.

Även vid de följande plenarmötena belystes ett och samma tema av två olika talare, vartill kom några förberedda diskussionsinlägg varje gång. Temat "Luther und die Kirche" behandlades av Inge Lönning, Oslo, och Otto Hermann Pesch, Hamburg; om "Luther und die Kultur"

talade George Forell, Iowa, och Helmar Jung-hans, Leipzig. Slutligen behandlades temat "Luther und die Gesellschaft" av Thomas Brady, Oregon, USA, och Geoffrey Elton, Cambridge. En uppmärksammas föreläsning hölls av Gerhard Ebeling, Zürich, med anledning av Weimarrupplagens 100-årsjubileum. Det var nämligen vid 400-årsminnet av Luthers födelse, 1883, som detta editionsarbete påbörjades. Själva utgåvan av skrifterna kan i stort sett betraktas som avslutad, men ett revisionsarbete av vissa volymer pågår alltjämt; vidare återstår registret, som beräknas omfatta omkring tio volymer. Gerhard Ebeling har under lång tid varit ordförande i utgivningskommissionen.

På tal om utgåvor av Martin Luthers skrifter informerades bl.a. om en koreansk utgåva, beräknad till tolv volymer, varav första bandet redan föreligger. En av de japanska deltagarna redogjorde för den till trettiosex volymer beräknade japanska utgåvan.

Liksom vid tidigare kongresser försiggick huvuddelen av arbetet inom de många seminarierna över vitt skilda ämnen inom Luthers teologi. Denna gång var deltagarna uppdelade på inte mindre än nitton olika seminarier, förberedda under lång tid genom instudering av texter. Några exempel på ämnena kan belysa bredden i seminariearbetet: Luther och judarna (med Heiko Oberman som ledare); Luther och Aristoteles (Karl Heinz zur Mühlen); Luthers ecclesiologi (Martin Schloemann); Luthers kristologi (Gerhard Forde); Dopet och det kristna livet (Bengt Hägglund); Romarbrevet i reformationens utläggningar (Martin Brecht); Luther och kvinnorna (Jane Douglass).

I kongressen deltog också några representanter för den marxistiska, av profanhistoriker i DDR bedrivna lutherforskningen. Förhållandet till de statliga myndigheterna hade utvecklat sig

gynnsamt, och stort tillmötesgående hade visats från deras sida i fråga om de yttre arrangemangen. Statssekreteraren för kyrkofrågor, Klaus Gysi, deltog i kongressens inledning och arrangerade en följande kväll en officiell mottagning för kongressen. Lutherminnets firande under detta år är i DDR som bekant en angelägenhet på hög statlig nivå. I fråga om kongressens program hade emellertid inga krav rests från myndigheternas sida. Som inbjudare till kongressen stod inte någon av de statliga teologiska fakulteterna utan "Bund der evangelischen Kirchen in der DDR", representerat bl.a. av biskop Horst Gienke, Greifswald, och biskop Werner Krusche, Magdeburg.

Man har ofta framhållit, att de olika reformationsjubiléerna gett en efter sin samtid avpassad bild av Luthers liv och verk. Vad det är som utmärker 1983 års jubileum till skillnad från de många föregående är det givetvis ännu för tidigt att uttala sig om. Men oavsett vilka tidsbetingade drag, som utmärker vår tids Lutherbild och därmed präglar också många bidrag till jubiléet, kan man våga påståendet, att strävan att nå fram till en autentisk och historiskt riktig bild av Luthers liv och verk i hög grad har varit bestämmande för de många aktiviteterna kring årets jubileum. Den långa raden av utställningar, nyutgåvor av hans skrifter, biografier och bildverk, som belyser hans liv och verk, är exempel på detta. Att samma tendens präglar en lutherforskarkongress är inte mer än vad man kunde vänta, men förutsättningarna för att främja en historiskt riktig förståelse av Luthers verk och dess betydelse var ovanligt goda vid Erfurtkongressen 1983 både på grund av den yttre miljön och på grund av inte minst de östtyska forskarnas insatser under de gångna åren.

Bengt Hägglund

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT

har med detta häfte avslutat sin femtionionde årgång

och fortsätter att erbjuda en stimulerande möjlighet att följa svensk och internationell teologisk forskning under 1984.

För det kommande året planeras bland annat temahäften kring aktuella ämnen som "frihet/befrielse" och "samhällsmoral och teologi".

Trots de starkt stigande produktionskostnaderna har vi endast behövt tillgripa en mindre höjning av prenumerationspriset.

För 1984 kostar prenumerationen på STK endast 70:– kronor (för studerande endast 45:– kronor). Prenumeration kan ske genom bokhandeln eller – enklast – genom inbetalning till *postgirokonto 82 63 00-6* (Liber, Malmö) med angivande att den avser prenumeration på STK för 1984. Använd gärna bifogade inbetalningskort.

För redaktionen

Per Erik Persson