

*Erbsünde. Hrsg. Christophe Boureux & Christoph Theobald. Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie. 120 sid. Heft 1. 40. Jahrgang / März 2004.*

*Concilium* är en tongivande katolsk tidskrift med reformvänlig och ekumenisk teologi. Varje nummer kommer på sju språk, och bearbetar tematiskt och ofta utmanade ett teologiskt, kyrkligt eller samhälleligt område. Detta nummer (jag läser den tyska versionen) handlar om det dubiösa begreppet «arvsynd».

Tre artiklar är «dogmens» historia: Bernard Sesboué visar hur tanken på människans «syndaföddärv» hos Augustinus utvecklades så att varje människa ses ha en direkt delaktighet i Adams syndande och därmed i Adams skuld — arvsyndsläran. Tanken blev bl.a. ett argument för dop av barn — även barnet har del i Adams synd. *Katolska kyrkans katekes* (KKK § 404 ff) talar fortfarande om arvsynd (ett «tillstånd ... inte en handling») som utplånas i dopet; reformatorisk teologi talar ju i stället om att arvsyndens skuld utplånas i dopet, medan människan fortfarande är hemfallen åt synden.

Kant, Schelling och evolutionismen får i J.-M. Maldamés uppsats ställa sådana frågor som modern teologi har att besvara: hur ser sambandet ut mellan arvsynd, Adams synd och «världens synder» — de som Kristus dött för? Hermann Häring visar att KKK skapar en kompromiss som bara nödortfött för samman aspekter man måste lägga på syndafallsberättelsen: narrativ, historisk, antropologisk och soteriologisk — men inte alls hanterar vår nuerfarenhet av synd. Arvsyndsläran blir då en analytisk nyckel i beskrivningen av människan, inte ett redskap för att förstå det mer centrala, hennes frihet — som därmed blir abstrakt, och hon gör aldrig den konkreta analysen av vare sig sin frihet eller dess gränser.

Tre artiklar behandlar bibliska och interreligiösa frågor. André Wénin går igenom Gen. 2–3 och hur berättelsen där har en närmast arketypisk innebörd — tolkningen finns redan i Jak. 1. Étienne Nodet behandlar en skillnad mellan judiskt och kristet sätt att se på det ondas problem som kosmologi: i stället för den judiska *kippur* — försoningen som bringar ordning — kan de kristna på påsknatten s.a.s. integrera syndens faktum och tala om *felix culpa*, något som (vill jag tillägga) i lutherdomen uttrycks som *simul peccator*. Hermann Häring gör en interreligiös studie av synen på förhållandet mellan det onda i skapelsen och i människan. Intressantast här är förra delen av artikeln, där han antyder hur arvsyndsläran i historien har utformats olika genom att man på olika sätt har förenat fem fasta komponenter: vishet, livsregler, ondskans hot, Kristus som mothistoria, friheten. Här finns alla momenten i dogmats struktur, men i dess olika utformningar anar man att dessa under historiens lopp

har haft olika roller — och här återstår nog en analys att göra.

Den sista avdelningen innehåller fyra uppsatser om arvsyndens som «kulturellt matrix» — mönster för samhällsliv och politik (i Västerlandet, får väl tilläggas). Christophe Boureux, en av två redaktörer för numret, klarlägger några krafter som utnyttjat arvsyndstanken för att skapa lämpliga samhällsstrukturer. Uppsatserna av Golsalv Mainberger och Raymund Schwager visar hur arvsyndsläran i moderniteten får en viktig roll inom ramen för en destruktiv utvecklingstanke: Den kan tolkas som «strukturell synd» och då ingå i ett mönster där människogrupper, t.ex. arbetslösa, betraktas som mer eller mindre nödvändiga offer. Den kan också ses i ett evolutionärt perspektiv, där människans utveckling, av t.ex. tankeförmågan, skapar ond konfrontation mellan livsmönster.

Den för arvsyndsläran avgörande frågan om universellt och individuellt ställs tydligast i Peter Hünermanns uppsats «Erfahrung der Erbsünde?». Artikelns utgångspunkt är att det teologiska sättet att ställa frågan — bestämd som det universellt onda verus Kristus, enskild person, som frälsare — är annorlunda än det etiska, där tanken på kollektiv skuld är icke förenlig med tanken på personligt ansvar. Den väg ur dilemmat Hünermann antyder är att den mänskliga friheten är möjlig att förverkliga bara som ett kommunikativt skeende, den är «responsorisk».

I den andre redaktörens, Christoph Theobalds, omfattande och läsvärda *relecture* av numrets artiklar förs Hünermanns fråga vidare och beskrivs som dubbelheten teologi — antropologi. I detta sätt att formulera frågan pekar väl redaktionen på hur man vill göra den omläsning av syndbegreppet som numrets samlade artiklar syftar till. Man vill lämna det (ofta katolska) mer abstrakta sättet att tänka till förmån för en mer erfarenhetsinriktad arbetsmodell. Kanske lyckas man inte riktigt: alla tar ändå mer eller mindre avstamp i den mer traditionella formen. Detta har, som ofta i katolsk teologi, den positiva effekten att man inte är fixerad vid «fundamentalismens» frågor om Genesisberättelsens historicitet, negativt att man gärna för kanske alltför universella resonemang. Theobald är emellertid medveten om faran och diskuterar det historiskas roll i termerna att syndens ursprung är en sak, dess begynnelse en annan — men stannar där.

Här tror jag *Concilium* ger upp för lätt — det är naturligtvis dilemmat för en tidskriftsredaktion som har bestämt sig för att låta diskussionen löpa inom ramar man fastlagt. Min fråga handlar om hur man i skärningen mellan evolutionism och monogenism gör med den paulinska Adam-typologin (diskussionen finns redan hos Rahner, *SzTh* I med anledning av *Humani generis* 1950): Paulus förutsätter ett orsaks-

samband mellan ett individuellt historiskt skeende och ett universellt förhållande både när det gäller Adam och när det gäller Kristus. När författarna i *Concilium* nu fokuserar på människans frihet, gör man det inte onödigt svårt för sig genom att tänka människan-utan-synd som enbart en abstraktion, bara beskrivbar i den irreala mytens form? Hur skulle man kunna formulera sig om ett syndafall inom historiens ram?

Frågan blir extra brännande i mötet med luthersk spiritualitet, där syndafördärvet är en viktig komponent i människosynen och frälsning ganska entydigt är utplånandet av syndaskuld. Senast lutheranen/ekumenen Robert W. Jenson (*Systematic Theology* 2, 1999, s. 150) beskriver det att vara människa som att ha del i historien om människan, och då har fallet skett «within created time». Innebörden är väl att — i synnerhet för en evolutionist (!) — någonstans i det mänskliga medvetandets utveckling måste det ha funnits en punkt där hon blev moralisk varelse, och vid vilken hon bröt mot den gudomliga ordningen. Dessförinnan måste det ha funnits någon sorts utillstånd utan synd — men fanns det då något ont? — och därefter finns någon sorts förblivande fördärv.

Här följer sig också naturligtvis ett helt komplex av frågor om de bibliska berättelsernas (och den kristna ritens) karaktär och funktion i frågor om moral och gudskunskap. Mycket handfast finns här också nyckelfrågan i samtalet om rättfärdiggörelseläran — hur man ska förstå människans radikala bortvändhet från Gud? In i den dialogen stiger inte *Concilium* i detta nummer. Och det är ju synn.

Peter Bexell

Rowan Williams: *Why Study the Past? The Quest for the Historical Church*. 129 sid. Darton, Longman & Todd, London 2005.

När *The Sarum Theological Lectures* för femte gången skulle anordnas inbjöds Rowan Williams som då nyligen hade blivit den etthundrafjärde ärkebiskopen av Canterbury. Han valde att i de fyra föreläsningarna i Salisbury Cathedral den 5–15 maj 2003 föreläsa om fyra aspekter av temat *The Quest for the Historical Church*. Det är dessa föreläsningar som nu har bearbetats och utgivits i bokform.

De flesta av *STK*:s läsare inser säkert att föreläsningsseriens namn är en med avsikt illa dold hänvisning till Albert Schweitzers epokbildande verk *Von Reimarus zu Wrede* som när det översattes till engelska fick namnet *The Quest of the Historical Jesus*. Schweitzer menade att de bedrog sig som inte insåg att den historiske Jesus faktiskt tillhörde sin egen tid. Om den historiske Jesus befrias från de kyrkliga

bojor som han under århundraden burit, kommer han att återvända till sin egen tid med samma nödvändighet som den frigjorda pendeln rör sig tillbaka till sitt ursprungsläge. Resultatet av Schweitzers kritiska granskning av Jesusforskningen var alltså i första hand negativt; han hävdade att den Jesus som rationalismen, liberalismen och den dåtida teologin hade skulpterat och så stolt förevisade allmänheten aldrig har funnits.

Även Williams vill göra läsaren uppmärksam på skillnaderna mellan dåtid och nutid. Det är knappast troligt att kristna från olika tider och olika platser är överens bara för att de använder samma begrepp. Men Williams' bok skiljer sig från Schweitzers i avgörande avseenden. Williams menar att det är värdefullt att studera kyrkohistorien (94): «[t]o engage with the Church's past is to see something of the Church's future.» I introduktionen påpekar han att varken konservativa eller liberala teologer har studerat kyrkohistoria med en sådan teologisk förväntan: traditionister förväntar sig sällan att bli överraskade av historien eftersom de håller före att de tror, talar och handlar på samma vis som tidigare generationer av kristna; risken för progressiva är att de menar sig inget alls ha att lära av historien.

Williams pläderar för att man bör närma sig kyrkohistorien (97) «with a confidence that something in the tradition itself will provide the life and energy to remould the Church's present life.» Han hävdar att de ortodoxa, romersk-katolska och protestantiska delarna av kristenheten förenas i att de alla tre är *ressourcement* snarare än bara *innovation* eller *repetition*; med detta menar han att de alla tre på ett konstruktivt vis kan utvinna något ur historien, snarare än att historielöst uppfinna eller aningslöst upprepa. Det bör kanske påpekas att han givetvis inte förespråkar ett okritiskt eller apologetiskt förhållningssätt till det förflutna (110): «it will not be a spiritual one if it is not also critical.»

Generellt sett har kristna varit intresserade av historien; det har, som Williams uttrycker det, funnits (8) «a strong investment in history». Orsaken är (91) «Christianity's special emphasis on redemption as an event with a particular location and date». Denna övertygelse att historiska händelser har haft avgörande betydelse får dock inte medföra att historien inte skulle tillåtas ha sin gång. För bibeltolkningen innebär detta att den enda uppgiften idag för exegeter och andra bibelutläggare knappast kan vara (105) «to reconstruct what was going on in the minds of the human authors of Scripture.»

Det kanske tydligaste draget i boken är att förf. distanserar sig från dem som menar att det kristnas uppgift idag är att vrida tillbaka klockan för att åter skapa den perfekta urkristendomen innan grekisk filosofi, katolsk «gärningsrättfärdighet», «påveväldet»