

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»

m.m. förenade källsprånget. Williams betonar att det aldrig har funnits ett paradiskt utillstånd i kyrkan med frihet, jämlikhet och syskonskap.

Ett andra huvuddrag är att han kartlägger såväl kristendomens huvudfåra som några av dess många bifloder och även de fördämningar uppströms som inte bereddes möjlighet att fortsätta färden nedför berget. Han hävdar att studiet av dessa bifloder och fördämningar är (102) «one of the most important critical resources we can bring to a mature understanding of the Church.» Samtidigt påpekar han att detta givetvis inte får ske okritiskt. Inte allt som inte kom att tolereras av majoriteten är bra bara för att de som tillhörde dessa grupper blev motarbetade och inte sällan skamligt behandlande. Biflodernas gondoljärer är (103) «at least as strange as any <orthodox> voices from the past.»

I det andra kapitlet diskuteras bl.a. det faktum att så många led martyrdöden under tidigkristen tid. Detta ämne är högst relevant idag: dels mötte fler martyrdöden under 1900-talet än under något tidigare århundrade, dels genomgår martyrbegreppet för närvarande en radikal förvandling, eftersom s.k. «själv-mordsbombare» motiverar sina drakoniska dåd med en martyrologisk terminologi. Av dessa två skäl hade rec. här önskat ett mer problematiserande förhållande till *martyr*-begreppet. Det vore djupt orättvist att påstå att Williams ger uttryck för ett svärmiskt förhållande till martyrskapet, men det finns avsnitt som, lästa i ljuset av nära nog dagliga rapporter om självmordsbombare, ger en på gränsen till besk eftersmak.

I bokens tredje kapitel studeras reformationstidens teologer och teologier. Överlag är detta en välvillig läsning av reformatorernas önskan att vara teocentrika (78): «the touchstone of Protestantism is witness to the liberty and priority of God's act.» Samtidigt gör han läsaren uppmärksam på två av protestantismens svaga sidor: W. H. Audens sonett får ge ord åt skillnaden mellan den ångestridne Luther och de understundom välbärgade och välmående lutherna: «And men and women of the world were glad, Who'd never cared or trembled in their lives.» Han frågar sig även hur det kommer sig att just protestantismen har en påfallande fallenhet att förväxla eller t.o.m. identifiera nationalism och kristendom.

Williams ger sina läsare nyttiga påminnelser: elegant presenterar han såväl gamla sanningar på ett nytt sätt som nya perspektiv på gamla texter. På blott drygt hundra sidor brödtext behandlar han med hjälp av kyrkohistorien några av de mest centrala frågorna i modern teologi. Alla de som ställer sig frågan *why study the past?* gör gott i att ta del av Williams välavvägda, välformulerade och tankeväckande svar.

Jesper Svartvik

Lars Bergström: *Döden, livet och verkligheten: Essäer. 198 sid. Bokförlaget Thales. Stockholm 2004.*

1973 avgick Ingemar Hedenius som professor i praktisk filosofi vid Uppsala universitet. Han efterträddes följande år av Lars Bergström, som tidigare varit docent i samma ämne vid Stockholms universitet. 1987 återvände han som professor till huvudstaden och var verksam där fram till sin pensionering 2002.

Bergström har varit en mycket aktiv akademiker även om han tidigare endast skrivit två böcker på svenska: *Objektivitet* (1972) och *Grundbok i värde-teori* (1990. 2:a uppl 1992). Däremot har han skrivit ett stort antal artiklar på svenska och engelska framför allt inom moralfilosofi, värdefilosofi och vetenskaps-teori. Han har dessutom varit och är fortfarande aktiv i flera filosofiska och lärda sällskap och sedan starten 1980 är han redaktör för *Filosofisk tidskrift*. Sedan många år har han också varit en av ledarna för ett internationellt forskningsseminarium i *Philosophy of Science* vid Inter-University Center i Dubrovnik. Han är m.a.o. en mycket meriterad och även utomlands känd och respekterad filosof.

Bergström kan sägas tillhöra den tredje generationen av analytiska filosofer i Sverige, som började med Axel Hägerström och Adolf Phalén och följdes av Ingemar Hedenius, Anders Wedberg, Konrad Marc-Wogau och Manfred Moritz, som i sin tur följdes av bl.a. Sören Halldén, Göran Hermerén, Dag Prawitz och Lars Bergström.

Medan den första och andra generationen analytiska filosofer överlag intog en mycket negativ inställning till «metafysiken» och metafysiska spekulationer om t.ex. själen, Gud, livet efter döden och livets mening, har den tredje generationen visat en större tolerans och öppenhet för dessa och liknande frågor. Även en del svenska teologer som t.ex. Anders Nygren och Ragnar Bring tog intryck av den analytiska filosofins ursprungliga negativa syn på metafysiken, medan en del av nästa generations teologer som t.ex. Hampus Lyttkens, Jarl Hemberg och Anders Jeffner visat en större öppenhet för metafysiska frågeställningar.

Mönstret går igen och man kan fråga vilken skillnad det är mellan att spekulera om metafysiska frågor i egenskap av analytisk filosof jämfört med att fundera över de «eviga frågorna» i egenskap av «analytisk teolog»?

Min personliga erfarenhet har varit den att medan båda grupperna hyllar de empiriska vetenskapernas och den rationella analysens regler, skiljer de sig i synen på religion i allmänhet och kristendom i synnerhet. Mitt intryck är att svenska filosofer sedan 1940-talet som regel varit ateister eller agnostiker, medan svenska teologer som regel varit religiöst troende i en eller annan form. Detta borde enligt vetenskapens