

## SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFTS REDAKTIONSRÅD

MARTIN BERTSON  
Göteborgs universitet

MOHAMMAD FAZLHASHEMI  
Uppsala universitet

ANNE KATRINE DE HEMMER GUDME  
Universitetet i Oslo

PATRIK HAGMAN  
Åbo Akademi

MICHAEL HJÄLM  
Enskilda högskolan Stockholm,  
Sankt Ignatios Akademi

TONE STANGELAND KAUFMAN  
MF vitenskapelig høyskole

STÅLE J. KRISTIANSEN  
NLA Høgskolen

ANNI MARIA LAATO  
Åbo Akademi

OUTI LEHTIPUU  
Helsingfors universitet

KAREN MARIE LETH-NISSEN  
København universitet

LINDE LINDKVIST  
Enskilda högskolan Stockholm

MARIUS TIMMANN MJAALAND  
Oslo universitet

ELSE MARIE WIBERG PEDERSEN  
Aarhus universitet

PÉTUR PÉTURSSON  
Íslands universitet

PAMELA SLOTTE  
Åbo Akademi  
Helsingfors universitet

HANNA STENSTRÖM  
Enskilda högskolan Stockholm

KIRSI I. STJERNA  
California Lutheran University

DAVID THURFJELL  
Södertörns högskola

LINN TONSTAD  
Yale Divinity School

ERIKA WILLANDER  
Uppsala universitet



## S|T|K INNEHÅLL 3 2022

### **Ledare**

Jayne Svenungsson . . . . . 179

### **In memoriam Lars Eckerdal (1938–2022)**

Sven-Åke Selander . . . . . 181

### **Bör ersättningsteologin ersättas?**

Tobias Hägerland . . . . . 185

### **Gudomlig enkelhet och gudomlig närvaro**

Anders Ek . . . . . 201

### **Akademisk teologi som universell kunskapsform**

Mårten Björk . . . . . 217

### **"Den andra världen är den här världen"**

#### **Philip Sherrards theoantropokosmiska vision i ljuset av ett planetärt akutläge**

Peter Halldorf . . . . . 247

**Recensioner** . . . . . 260

#### *Johan Herbertsson, Vägen till eros och agape: Anders Nygrens teologi 1921 till 1936*

Oloph Bexell . . . . . 260

#### *Klas Lundström et al. (red.), Svensk mission – och kyrkorna som växt fram*

Julia Kuhlin . . . . . 261

#### *Håkan Möller & Ola Sigurdson (red.), Marilynne Robinson and Theology*

Johnny Jonsson . . . . . 263

#### *Yafa Shanneik, The Art of Resistance in Islam: The Performance of Politics among Shi'i Women in the Middle East and Beyond*

Mohammad Fazlhashemi . . . . . 265

Vitor Westhelle, <i>Liberating Luther: A Lutheran Theology from Latin America</i> Johannes Witkowsky . . . . .	267
Magnus Zetterholm (red.), <i>Den tidiga Jesusrörelsen: En introduktion</i> Martin Landgren . . . . .	269

# Ledare

JAYNE SVENUNGSSON

En akademisk tidskrifts centrala uppdrag är att förmedla högkvalitativ forskning till det vidare vetenskapssamhället. I detta uppdrag ingår också att hålla den kritiska debatten levande och vital inom berörda discipliner. För att säkra dessa båda mål har de flesta tidskrifter – så även *Svensk Teologisk Kvartalskrift* – i dag ett kritiskt granskningsförfarande som innebär att inkomna bidrag anonymiseras och skickas ut för kollegial granskning av två sakkunniga forskare vilka i sin tur förblir anonyma för författaren.

Denna praxis har flera förtjänster. Dels erhåller författaren i regel värdefulla synpunkter som tillåter vederbörande att ytterligare förstärka kvaliteten på artikeln. Dels bidrar det anonyma förfarandet i bästa fall till att risken för korruption och nepotism minskar. Samtidigt kan vän av äldre ordning också se en baksida med en överdriven tro på anonymiseringens välsignelser. Krasst uttryckt återspeglar den en vidare samhällstrend där fixeringen vid anonyma rapporteringar och utvärderingar bidrar till att erodera den mellanmänniska tilliten – som om vi inte längre vågar lita på att vi i våra olika professioner är kapabla att vara sakliga, raka och ärliga när vi framför kritik mot varandra.

Mot bakgrund av denna trend är det glädjande att notera att den öppna och kritiska debatten lever och frodas på våra sidor trots att tidskriften sedan många år praktiserar så kallad ”dubbelblind” referentgranskning (och givetvis kommer att fortsätta göra så). Först ut är Tobias Hägerland som går i kritisk dialog med Jakob Wiréns uppmärksammade bok *Att ge plats för den andre? Religionsdialog, ersättningsteologi och Muhammed som profet* (2021). I takt med att förkastandet av olika former av ersättningsteologi blivit en självklarhet, efterlyser Hägerland en mer noggrann hantering av begreppet – om inte annat för att undvika att det till sist reduceras till ett slagträ i teologiska och politiska strider. I efterföljande artikel ger sig Anders Ek in i den

internationella debatten kring läran om Guds enkelhet, vilken i modern tid kritiserats av tongivande tänkare som Alvin Platinga. Ek komplicerar denna läsning genom att i stället sätta in läran i ett apofatiskt teologiskt ramverk. Därmed visar han också hur den i nutid kan bli en resurs för att reflektera över hur ett fruktbart tal om Gud är möjligt trots premissen att Gud är bortom allt tal.

Mårten Björk knyter i sitt bidrag an till flera uppmärksammade debatter om teologins och religionsvetenskapens natur och uppdrag under senare år. Dessa debatter har dels förts på STK:s (94:4/2018) sidor av Joel Halldorf med replik av Natalie Lantz, Petter Spjut och Ola Wikander, dels i tidningen *Respons* (6/2020) med bidrag av Klas Grinell och replik av Göran Larsson och Simon Sorgenfrei. Björk stakar ut en egen originell väg i dessa bitvis upphettade debatter. I kontrast till Halldorfs ursprungliga pläderande för en syn på teologi som ger upp ”tvårumstänkandet” mellan akademi och kyrkan argumenterar Björk emfatiskt för en åtskillnad mellan akademisk och konfessionell teologi med inspiration av Pius XII:s (1876–1958) distinktion mellan ”juridisk” och ”kritisk” auktoritet: ”Den akademiska teologen som ämbetsman på ett sekulärt universitet har varken den teologiska karisman, det religiösa ämbetet eller den juridiska auktoriteten att arbeta med gudsdiskurser på något annat sätt än med den kritiska auktoritetens distans, det vill säga som en kunskapsform bland andra.”

Bortom goda och stimulerande debatter tillhör utseende av hedersdoktorer det akademiska livets glädjeämnen. Under gånga år har inte mindre än fem namnkunniga personer promoverats vid teologiska fakulteten i Lund – dock med de olika fördröjningar och förskjutningar som pandemin medfört. Vi har glädjen att avsluta detta nummer med den föreläsning Peter Halldorf höll i samband med promotionen i maj i år. Flera föreläsningar följer i kommande nummer! ▲

# In memoriam Lars Eckerdal (1938–2022)

SVEN-ÅKE SELANDER

Inför min disputation 1973 utsågs Lars Eckerdal till fakultetsopponent.<sup>1</sup> Före disputationen inbjöd han mig till ett möte på Finngatan 10 för ett samtal kring avhandlingen. Om jag hade väntat mig att han skulle be mig ge en innehållslig presentation av boken så överraskade han mig med att rakt på sak fråga: Vad är det för nytt med denna avhandling?

Under min bekantskap med Lars de kommande åren förstod jag mer och mer att den frågan var naturlig och viktig för honom. Forskning är inte enbart att registrera vad som förevarit. Det är naturligtvis viktigt. Men lika viktigt är det att fråga vilken ny kunskap det är man söker och vad principiell kritisk och konstruktiv forskning i sådant fall kan bidra med.

Frågan var naturlig att ställa för en som varit docent i praktisk teologi och som senare skulle bli professor i kyrko- och samfundsvetenskap, ett namnbyte som antogs 1982 och tillämpades vid utnämningen av Lars till ordinarie professor 1984. Det markerade en kursändring i ämnet från att främst ha arbetat med tillämpad kyrklig rätt, liturgi och kyrkliga handlingar till att betona betydelsen av principiella förutsättningar för kyrkorättsligt och liturgiskt tänkande och handlande.

Denna kursändring tog Lars på allvar. Om jag i dag hade kunnat ställa samma fråga till Lars som han ställde till mig 1973 om vad det nya med namnändringen av ämnet var så skulle han med stor sannolikhet ha svarat att teori och praxis inte utesluter varandra utan förutsätter varandra: praxis behöver ny kunskap och ny kunskap behövs för att förklara praxis. Till den vetenskapliga uppgiften hör att kritiskt granska företeelser i praxis och att ge tillbaka konstruktiva förslag till förändringar.

---

1. Detta minnesord är baserat på det tal författaren höll vid minnesstunden för Lars Eckerdal den 23 september 2022.

I sin forskning visade Lars sin förmåga att kombinera erfarenheter från kyrklig praktik och dess problem med principiella vetenskapliga insatser inom den praktisk-teologiska och kyrkovetenskapliga forskningen. På detta kan man ge flera exempel från Lars forskning. När han i ett av sina tidigare arbeten tog upp frågan om förutsättningarna för kyrkligt medlemskap så formulerade han ett viktigt kyrkligt problem som behövde granskas kritiskt och vars konsekvenser behövde redovisas.<sup>2</sup> Hans undersökning bidrog till förändring av praxis. Genom att inventera andra kyrkors handlande inom ramen för omfattande utredningar om gudstjänstliv och kyrkliga handlingar lade han grunden till en reflektion inom Svenska kyrkan som betydde både vidgning, fördjupning och större förståelse för bland annat förhållandet mellan existentiellt och praxis.<sup>3</sup>

Detta genomförde Lars med stor forskarglädje. Att ha lyssnat på honom eller att läsa hans undersökningar vittnar om föresatsen att inte ge upp förrän man nått dit där inget mer finns att hämta. Man kan till exempel med stor respekt läsa de analyser av psalmer som han genomfört särskilt under sin emeritustid,<sup>4</sup> då han hade mer tid för att följa varje spår till dess yttersta ände, eller ha lyssnat till hans analyser och kritiska inlägg i Folke Bohllins koralseminarier. I hans eget forskarseminarium behandlades frågor om smörjelsen som kristen tradition, om diakoni, homiletik, kyrkobyggnande och kyrkoarkitektur.

Lars förstod vikten av samverkan. Tillsammans med Per Erik Persson (1923–2019) tog han upp frågor om dopet som existentiellt problem.<sup>5</sup> Innebörden av begreppet kyrka problematiserade han i samverkan med Persson och Birger Gerhardsson (1926–2013).<sup>6</sup> Kyrkomusikaliska frågor ventilerade han med Harald Göransson (1917–2004).<sup>7</sup>

---

2. Lars Eckerdal, *Det gränslösa medlemskapet: Tillhörigheten till Svenska kyrkan enligt 1979 års protestanter – en kritisk analys*, Lund 1983.

3. Lars Eckerdal, *Svenska kyrkans gudstjänst: Bilaga 3. Vägen in i kyrkan: Dop, konfirmation, kommunion – aktuella utvecklingslinjer*, Stockholm 1981; Lars Eckerdal, *Svenska kyrkans gudstjänst: Bilaga 6. "Genom bön och handpåläggning": Vignings- jämte installationshandlingar – liturgiska utvecklingslinjer*, Stockholm 1986.

4. Se till exempel Lars Eckerdal, *Den signade dag: En sång – tre studier*, Skellefteå 2011; Lars Eckerdal, *När fikonsträdet skjuter blad...: Några sånger under tiden*, Skellefteå 2013. I dessa demonstrerar författaren bland annat sin särskilda förmåga att analysera hymnologiska problem både teologiskt och musikaliskt.

5. Lars Eckerdal & Per Erik Persson, *Dopet – en livsytning: Om dopets innebörd och liturgi*, Stockholm 1981.

6. Lars Eckerdal, Birger Gerhardsson & Per Erik Persson, *Vad står Svenska kyrkan för?*, Stockholm 1989.

7. Harald Göransson, *Koralpsalmboken 1697: Studier i svensk koralhistoria*, Hedemora 1992, ix; Lars Eckerdal, "Harald Göransson in memoriam", *Hymnologiske Meddelelser* 33 (2004), 220–224.



Lars engagerade sig också i vidare perspektiv. Han ivrade för Svensk koralregistrant vid musikvetenskapliga institutionen i Lund, där särskilt Elisabeth Wentz-Janacek (1923–2014) arbetade med att följa upp koralmelodier och deras varianter i ett historiskt perspektiv.<sup>8</sup> Han gjorde en viktig insats i projektet *Psalmernas väg*, ett uppslagsverk med utgångspunkt i 1986 års psalmbok,<sup>9</sup> och var med om att grunda forskningsorganisationen Nordhymn,<sup>10</sup> där han bistod oss i stort och smått när vi behövde vetenskaplig hjälp med sådant som han hade som sina specialfrågor. Till stort räknas också bidrag i seminarier och rapporter.

Till smått – men nog så viktigt – kan räknas Lars mer materiella omsorg. Han tog delvis över ansvaret för kaffepausen vid Folke Bohllins koralseminarium när den ordinarie ansvarige gick i pension. När Nordhymnstyrelsen en vår hade sammanträde i Lund inbjöd Lars och hans hustru Gunilla till middag och samtal när dagens förhandlingar var avslutade. När Nordhymn firade 25 år och hade jubileumsfest på Centrum för teologi och religionsvetenskap i Lund så hjälpte Lars till med att duka i köket. Plötsligt stod det klart att institutionens bestick inte skulle räcka till. Hur många behövs, frågade Lars. Så gick han hem något kvarter bort och hämtade från Gunillas och sitt kök vad som fattades. Så fungerar god samverkan. Tack Lars! ▲

---

8. ”Svensk koralregistrant är en katalog där svenska koralhandskrifter före c. 1800 registreras som fullständiga källor i faksimil och transkription, systematiskt ordnade på kort efter melodins nummer i 1697 års koralpsalmbok (även för äldre källor). Arbetet var av yttersta betydelse för arbetet med 1986 års psalmbok och 1987 års koralbok.” Mattias Lundberg, Maria Schildt & Jonas Lundblad, *Forskningsöversikt om tidig kyrkomusik (c. 1500–c. 1750)*, Uppsala 2017, 73.

9. Per Olof Nisser, Inger Selander & Hans Bernskiöld, *Psalmernas väg: Kommentarer till text och musik i Den svenska psalmboken*, vol. 1–3, Visby 2014–2019.

10. Vagner Lund, ”Nordisk Institut för Hymnologi, Nordhymn 25 år”, *Hymnologi: Nordisk tidskrift* 41 (2012), 174–179.



# Bör ersättningsteologin ersättas?

TOBIAS HÄGERLAND

---

Tobias Hägerland är docent och lektor i religionsvetenskap och teologi med inriktning på bibelvetenskap vid Göteborgs universitet.

[tobias.hagerland@lir.gu.se](mailto:tobias.hagerland@lir.gu.se)

---

## En fråga som sällan ställs

Bör ersättningsteologin avskaffas, ersättas och fördömas? Att frågan över huvud taget ställs kanske förvånar eller rentav provocerar. I det svenska offentliga samtalet om kristen tro och teologi verkar meningsmotståndare och falanger förenas i ett tydligt avståndstagande från just ersättningsteologi – låt vara att motparten ibland kan anklagas för att ha hemfallit åt sådan teologi.<sup>1</sup> Beskyllningar om ersättningsteologiska tendenser är återkommande i debatten om Israel–Palestina-frågan.<sup>2</sup> Exempel på att någon uttryckligen

---

1. Se till exempel Stefan Larsson, David Åhlén & Johannes Wiklander, "Gör upp med judefientlighet", *Dagen* 2017-06-22, 3; Ingvar Nilsson, "Dags att lägga bort Bibel 2000", *Dagen* 2017-09-01, 23; Anders Sjöberg, "En omöjlig skiljelinje", *Dagen* 2018-05-11, 12; Gabriel Ehrling, "Vi ska se judehatets olika ansikten", *Borlänge Tidning* 2018-07-12, 2; Leif Carlsson, "Kyrkans antijudiskhet teologiskt motiverad", *Dagen* 2018-10-05, 23; Barbro Matzols, "Mötet med levande judendom en ögonöppnare", *Kyrkans Tidning* 49/2018, 18–19; Karin Ranieli, "Glöm inte förintelsens minnesdag!", *Nerikes Allehanda* 2019-01-27, 23; Pontus Håkansson, "Sjunga eller inte sjunga: Körstycket som delar kyrkan", *Kyrkans Tidning* 16–17/2019, 20–22; Inger Alestig, "Klein kritiserade kyrkans tweet", *Dagen* 2019-10-10, 20; Johan Westerholm, "Så lägger Tro och Solidaritet grunden för ersättningsteologi 2.0", *Ledarsidorna* 2020-08-20, <https://ledarsidorna.se/plus/sa-lagger-tro-och-solidaritet-grunden-for-ersattningsteologi-2-0/>, besökt 2022-05-23; Madeleine Fredell & Irène Nordgren, "Omtvistad biskop till katolsk folkhögskola", *Dagen* 2020-12-09, 14; Peter Lööv Roos, "Guds vägar förpliktar", *Kyrkans Tidning* 43/2021, 27.

2. Se till exempel Harry Turner, "Svensk utrikespolitik bör kallas för opportunistisk", *Sydsvenskan* 2017-05-09, B13; Isaac Bachman, "Svenska kyrkan sprider hatpropaganda

ansluter sig till ersättningsteologin är ytterst svårfunna.<sup>3</sup> Ställda inför anklagelser om ersättningsteologiska sympatier kan kyrkliga företrädare och teologer understryka att de ”tar avstånd från alla former av ersättningsteologi”.<sup>4</sup> Även om det inte är säkert att hänvisningarna till olika ”former” är menade som något mer än kraftfulla retoriska markeringar, tycks en osedvanlig konsensus råda om att uttrycket ersättningsteologi inte kan fyllas med ett anständigt innehåll.

Detsamma gäller i stor utsträckning den internationella akademiska kursen. *Supersessionism* – som vi preliminärt kan betrakta som engelskans motsvarighet till ersättningsteologi – har få försvarare bland kristna teologer. Såväl systematiker som exegeter ansluter sig till den strömning som kallas *post-supersessionist theology*, ett namn som antyder att ersättningsteologi är förlegad, troligen lika otidsenlig som modernism och kolonialism.<sup>5</sup> Joel Willitts, själv uttalat post-supersessionistisk exeget, har menat att ingen i dag skulle önska sin värsta fiende ödet att betecknas som ersättningsteolog.<sup>6</sup> Det unisona avståndstagandet från ersättningsteologi har blivit så till synes självklart att man med den amerikanske ortodox kristne teologen Michael Azar kan undra om det fyller samma identitetsskapande funktion som kyrkofädernas förkastande av sin tids heresier.<sup>7</sup> Att fråga huruvida ersättningsteologin verkligen bör utrotas kan tyckas lika oförståndigt som att under högskolastiken antyda en öppenhet för omvärdering av arianismen.

---

mot Israel”, *Kyrkans Tidning* 2017-07-08, <https://www.kyrkanstidning.se/debatt/svenska-kyrkan-sprider-hatpropaganda-mot-israel>, besökt 2022-05-23; Annika Borg, ”Öppet brev till ärkebiskopen: Svenska kyrkans stöd för terrorn är en skam”, *Dagen* 2018-06-01, <https://www.dagen.se/debatt/2018/06/01/oppet-brev-till-arkebiskopen-svenska-kyrkans-stod-for-terrorn-ar-en-skam/>, besökt 2022-05-23; Stefan Olofson, ”Struntar i bojkotter och arga aktivister”, *Norra Skåne* 2020-01-15, A6; David Lindén, ”Svenska kyrkan ägnar sig åt ruffel och båg”, *Bulletin* 2021-11-26, <https://bulletin.nu/lind-n-svenska-kyrkan-agnar-sig-at-ruffel-och-bag>, besökt 2022-05-23.

3. Markus Holmbom, ”Man kan vara stolt ersättningsteolog”, *Dagen* 2011-09-08, utgör ett sällsynt undantag.

4. Cristina Grenholm, ”Vi tar avstånd från alla sorters ersättningsteologi”, *Sydsvenskan* 2017-05-12, B13. Se även Antje Jackelén, ”Ärkebiskopen: Folkkråten är ett fungerande rättesnöre”, *Dagen* 2018-06-08, 3; Carl-Henric Grenholm, ”Kritik av Israel är inte antisemitism”, *Världen idag* 2021-05-19, <https://www.varldenidag.se/debatt/kritik-av-israel-ar-inte-antisemitism/repuCIIINDb8uY5rFeb4soaQHBEI/>, besökt 2022-05-23.

5. Se till exempel R. Kendall Soulen, ”Post-Supersessionism”, i Edward Kessler & Neil Wenborn (red.), *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, Cambridge 2005, 350–351; Bruce D. Marshall, ”Quasi in Figura: A Brief Reflection on Jewish Election, after Thomas Aquinas”, *Nova et Vetera* 7 (2009), 477–484; Joel Willitts, ”Jewish Fish (ΙΧΘΥΣ) in Post-Supersessionist Water: Messianic Judaism within a Post-Supersessionist Paradigm”, *HTS Theological Studies* 72:4 (2016), 1–5, <https://doi.org/10.4102/hts.v72i4.3331>; J. Brian Tucker, *Reading Romans after Supersessionism: The Continuation of Jewish Covenantal Identity*, Eugene, OR 2018.

6. Willitts, ”Jewish Fish”, 3.

7. Michael G. Azar, ”Origen, Scripture, and the Imprecision of ’Supersessionism’”, *Journal of Theological Interpretation* 10 (2016), 157–158.

Varför då ändå ställa denna fråga? Den är inspirerad av frågeställningen ”Har ersättningsteologin ersatts?”, som ingår i en kapitelrubrik i Jakob Wiréns nya och viktiga bok om religionsdialog och religionsteologi.<sup>8</sup> Medan Wiréns behandling av kristendomens förhållande till islam och profeten Muhammed fått kritik från flera debattörer och recensenter i dagspressen, har hans utredning av samtida kristen ersättningsteologi inte nämnvärt problematiserats utan snarare prisats i dessa sammanhang.<sup>9</sup> Syftet med den här artikeln är på inget vis att ifrågasätta att Wiréns kapitel om ersättningsteologi, liksom hans bok i övrigt, har klara förtjänster.<sup>10</sup> Det finns dock skäl att mer ingående granska utgångspunkterna för och argumentationen i detta kapitel som har hamnat i skymundan för det mer uppenbart kontroversiella kapitlet om Muhammed. Just eftersom ersättningsteologi i dag har blivit ett skällsord i de flesta kretsar är risken att resonemanget kring den inte skärskådas tillräckligt kritiskt. Vad denna artikel hoppas bidra med är en mer ingående reflektion över vad som i olika sammanhang tycks avses med ersättningsteologi och vilken sorts ersättningsteologi som verkligen bör ersättas, i enlighet med kristna kyrkors och samfunds ställningstaganden i nyare tid.

### Vad är ersättningsteologi?

Ersättningsteologi (*supersessionism*) är en term som med början på 1970-talet har kommit att användas för att beskriva ett kluster av tankefigurer som kan spåras redan i Nya testamentet och som dras till sin spets i tidiga kristna författares antijudiska polemik.<sup>11</sup> Som vi ska se finns det olika definitioner av ersättningsteologi, men alla inkluderar föreställningen att kristendomen på ett eller annat sätt har ersatt judendomen i Guds handlande med mänskligheten. I de nytestamentliga texterna finns visserligen inga entydiga utsagor om att Guds förbund med det judiska folket skulle vara ogiltigförklarat,

8. Jakob Wirén, *Att ge plats för den andre? Religionsdialog, ersättningsteologi och Muhammed som profet*, Stockholm 2021, 203.

9. Se Fredrik Wenell, ”Religionsdialog utgår från Jesus: Nej, Muhammed är ingen kristen profet”, *Dagen* 2021-03-16, 2; Karl-Henrik Wallerstein, ”Muhammed som villolärare”, *Dagen* 2021-03-23, 3; Martin Landgren, ”Dialog kräver inte väsenslikhet”, *Dagen* 2021-03-30, 3; Karl-Henrik Wallerstein, ”En teologisk återvändsgränd”, *Dagen* 2021-04-16, 3; David Nyström, ”Välskrivet men flera tveksamma slutsatser”, *Dagen* 2021-04-27, 12–13; Joel Halldorf, ”Muhammed – en kristen profet?”, *Expressen* 2021-05-17, 6; Janeth Tjörnhammar & Bo Wetterström, ”Kan man vara biskop och propagera för islam?”, *Norrtelege Tidning* 2021-09-13, 12. Ett undantag utgörs av Anders Piltz, ”Muhammed för alla?”, *Sydsvenskan* 2021-05-31, 14–15, som även riktar viss kritik mot Wiréns kapitel om kristendomens förhållande till judendomen.

10. Se vidare Tobias Hägerland, ”Välkommet bidrag i viktig diskussion”, *Signum* 47:6 (2021), 60–61.

11. För en sammanfattning av termens uppkomst och utbredning, se Terence L. Donaldson, ”Supersessionism and Early Christian Self-Definition”, *Journal of the Jesus Movement in Its Jewish Setting* 3 (2016), 1–32, särskilt 2–5.

men det ligger nära till hands att förstå Hebreerbrevets diskussion om ”ett bättre förbund” (Heb. 8:6) som uttryck för tanken att förbundet genom Kristus har ersatt Sinaiförbundet som det mest fullödiga. Justinus Martyren (ca 100–ca 165) tar ett ytterligare steg då han hävdar att instiftandet av en ny lag och ett nytt förbund genom Kristus måste innebära att den tidigare lagen och det tidigare förbundet har upphävts (*Dialog med juden Tryfon*, 11.2). Föreställningen om att judendomen är frälsningshistoriskt överspelad blir en återkommande *topos* hos kristna teologer in i vår egen tid.

Wirén noterar att begreppet ersättningsteologi inte är entydigt och att dess innehåll behöver förtydligas, något som han också bidrar till genom att redovisa och diskutera olika definitioner och typologier.<sup>12</sup> Denna diskussion resulterar i ökad precision i förhållande till exempelvis Jesper Svartviks definition av ersättningsteologi som ”uppfattningen att judendomen har varit en god och riktig religion, men att den vid en viss punkt i historien upphörde att vara detta, och då ersattes av kristendomen” – en definition som i sig inbegriper det oklara uttrycket ”en god och riktig religion”.<sup>13</sup> Wiréns egen definition av ersättningsteologi som föreställningen ”att den kristna tron på olika sätt ses som ersättare till den judiska traditionen och det judiska folket och därmed gör dessa överflödiga” har den fördelen att den explicit inkluderar ståndpunkten att kristendomen har gjort judendomen överflödig.<sup>14</sup> Om den ståndpunkten inte föreligger, handlar det inte om ersättningsteologi i strikt mening, något som Wirén betonar: ”Den springande punkten är dock huruvida detta nya gudsfolk [= den kristna församlingen] [...] berövar det judiska folket ställningen som ’ett heligt folk som tillhör mig’.”<sup>15</sup> Ersättningsteologi är således något mer än att gammaltestamentliga utsagor tolkas som typer för Kristus och kyrkan eller att uttryck som Guds folk används om kristenheten. Denna tankeströmning innefattar också en idé om att judendomen helt har spelat ut sin roll, att Gud av ett eller annat skäl inte längre har ett särskilt förhållande till det judiska folket. Helt följdriktigt sätter Wirén likhetstecken mellan de engelska termerna *supersessionism* och *replacement theology* samt svenskans ersättningsteologi.<sup>16</sup>

12. Wirén, *Att ge plats för den andre*, 205–218.

13. Jesper Svartvik, ”Ersättningsteologins historiska bakgrund”, *Nordisk judaistik* 19 (1998), 89, <https://doi.org/10.30752/nj.69551>. För genomslaget av denna definition såväl i den akademiska diskursen som i dagspress, se till exempel Åke Roxberg, ”Ett prydligt monument på en grav: Anton Fridrichsen, *Fyrabanda sädesåker* och den judisk-kristna dialogen”, *Nordisk judaistik* 20 (1999), 91, <https://doi.org/10.30752/nj.69559>; Johannes Ortestig, ”Vad är ersättningsteologi?”, *Dagen* 2019-10-10, <https://www.dagen.se/nyheter/2019/10/10/vad-ar-ersattningsteologi/>, besökt 2022-05-23. Wirén, *Att ge plats för den andre*, 213–214, citerar Svartviks definition som beskrivning av en viss typ av ersättningsteologi.

14. Wirén, *Att ge plats för den andre*, 206.

15. Wirén, *Att ge plats för den andre*, 210.

16. Wirén, *Att ge plats för den andre*, 205.

Så långt ansluter sig Wirén i sak till den snävare definition av *supersessionism* som har formulerats av R. Kendall Soulen: "the traditional Christian belief that since Christ's coming the Church has taken the place of the Jewish people as God's chosen community, and that God's covenant with the Jews is now over and done."<sup>17</sup> Wirén bygger också uttryckligen vidare på Soulen's kategorisering av ersättningsteologi i tre typer. De två första typerna, som Soulen kallar *economic* respektive *punitive supersessionism* (hos Wirén "utbytt" respektive "straffad"), uttrycker båda att Guds förbund med det judiska folket har upphört att gälla, men anger olika orsaker till det. I den förra typen var det helt enkelt en del av Guds frälsningsplan att det partikulära förbundet med Israel bara skulle gälla fram till Kristi instiftande av ett nytt och universellt förbund. I den senare typen är upphävandet av förbundet ett straff för att judarna förkastade Messias. Den tredje och sista typen, *structural supersessionism* ("osynliggjord"), skiljer sig från de andra två därigenom att den inte yttrar sig som påståenden om ett upphävt förbund utan som ett förtigande av samma förbund. Soulen påtalar bland annat att Guds handlande med Israels folk inte alls omnämns i de klassiska kristna trosbekännelserna.<sup>18</sup> Wirén observerar dock helt riktigt att denna tredje typ inte i sig motsvarar den snäva definitionen av ersättningsteologi, och han föredrar därför att tala om osynliggörandet som "en del av det ersättnings-teologiska problemkomplexet", en del som medför "bristande ersättnings-teologisk motståndskraft".<sup>19</sup> Till skillnad från Soulen håller Wirén i sin teoretiska diskussion konsekvent fast vid att verklig ersättningsteologi innefattar föreställningen om ett upphävt förbund.

Det förekommer emellertid också vidare definitioner av *supersessionism*, något som Wirén berör men ganska hastigt lägger åt sidan. Mest inflytelserikt har den judiske teologen David Novaks förslag om *hard* respektive *soft supersessionism* varit. Intressant nog menar han att ingendera formen av ersättningsteologi – om vi nu tillåter oss att använda den etablerade svenska termen också i denna vidare mening – är begränsad till kristendomen, utan båda formerna finns också representerade i judiska förhållningssätt till kristendom. Novaks grundläggande definition av kristen *supersessionism*, "the theological conviction that the Christian Church has superseded the Jewish people, assuming their role as God's covenanted people, Israel", saknar det

17. R. Kendall Soulen, "Supersessionism", i Edward Kessler & Neil Wenborn (red.), *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, Cambridge 2005, 413.

18. R. Kendall Soulen, *The God of Israel and Christian Theology*, Minneapolis, MN 1996, 28–33; Wirén, *Att ge plats för den andre*, 211–218. Se även Jakob Wirén, "Är Den svenska psalmboken ersättningsteologisk?", *Svensk Kyrkotidning* 117 (2021), 44–47, där Wirén förknippar de tre typerna med olika härskartekniker.

19. Wirén, *Att ge plats för den andre*, 216.

insisterande på att Guds förbund med det judiska folket har upphävts som ingår i Soulens definition. En ersättningsteologi som innehåller ett sådant insisterande, och därmed gör gällande att judar måste konvertera till kristendomen för att ingå i förbundet med Gud, betecknar Novak som *hard supersessionism*. På judiskt håll kommer en sådan hård ersättningsteologi till uttryck i uppfattningar om kristendom som ett återfall i polyteism. *Soft supersessionism* innebär däremot att kristna och judar betraktar varandra som stående i förbund med samma Gud, samtidigt som den egna religionen anses utgöra den mer fullkomliga förbundsrelationen. Kristna som omfattar en mjuk ersättningsteologi ser alltså, enligt Novak, det nya förbundet genom Kristus som ”bättre” än förbundet med Israel, men de hävdar inte för den skull att Guds förbund med det judiska folket skulle vara upphävt.<sup>20</sup> Wirén noterar att Novak ”uttrycker förståelse för att mildare former av ersättningsteologi kan vara oundvikliga för den som vill behålla en traditionell förståelse av den egna traditionen”.<sup>21</sup> Men Novak tycks gå längre än så. Han hävdar att både kristna och judar *måste* omfatta en mjukare form av ersättningsteologi för att kunna motivera sin religiösa tillhörighet:

A complete denial of supersessionism leaves Christians unable to affirm Christianity as having brought something new and fuller to the ancient covenant between God and Israel. Without some kind of supersessionism, Christians have no cogent reason for not going back to their Jewish origins. Without some kind of supersessionism on our part, Jews like me would have no cogent reason for not going forward into what Christians regard as Judaism’s fulfillment.<sup>22</sup>

Novaks vidare definition av ersättningsteologi gör det alltså möjligt för honom att inte bara uttrycka förståelse för en viss form av sådan teologi, utan också aktivt förespråka den.

En problematiserande faktor i diskussionen om och tillämpningen av begreppet ersättningsteologi är att alla definitioner förutsätter att judendom och kristendom är två från varandra klart avgränsade storheter. Terence L.

---

20. David Novak, ”Supersessionism Hard and Soft”, *First Things* 30:290 (2019), 27–30. För fler exempel på teologer som gör en åtskillnad mellan hårda och mjuka former av ersättningsteologi, se Michael J. Vlach, ”Various Forms of Replacement Theology”, *The Master’s Seminary Journal* 20 (2009), 57–69; Matthew Levering, ”Aquinas and Supersessionism One More Time: A Response to Matthew A. Tapie’s *Aquinas on Israel and the Church*”, *Pro Ecclesia* 25 (2016), 395–412, <https://doi.org/10.1177/106385121602500402>; Gavin D’Costa, ”Supersessionism: Harsh, Mild, or Gone for Good?”, *European Judaism* 50 (2017), 99–107, <https://doi.org/10.3167/ej.2017.500113>.

21. Wirén, *Att ge plats för den andre*, 211.

22. Novak, ”Supersessionism Hard and Soft”, 28.



Donaldson har framhållit att detta gör det svårt att använda begreppet för att analysera nytestamentliga och andra tidigkristna texter från den tidsperiod då ”the parting of the ways” ännu inte hade fullbordats. Han utvecklar därför en typologi för olika förhållningssätt till Israel bland de tidiga kristustroende och noterar att vissa av dessa förhållningssätt *i dag* skulle utgöra ersättningsteologi med Souless definition.<sup>23</sup>

Problematiken blir brännande i samband med den nutida rörelse som betecknar sig själv som messiansk judendom. I likhet med majoriteten av den första generationen kristustroende ser messianska judar ingen konflikt mellan en oavkortad judisk identitet å ena sidan och ett erkännande av Jesus som Messias å den andra – något som från ”vanligt” judiskt håll anses som oförenligt. Den messianske teologen Mark S. Kinzer avvisar emfatiskt ersättningsteologin, men hävdar samtidigt att ”our argument for the legitimacy, value, and importance of Jewish religious tradition cannot persuasively assert that the Jewish people have a way to God that bypasses Yeshua”.<sup>24</sup> Kinzer och andra messianska judar ser inte sig själva som något annat än judar och tar avstånd från ersättningsteologi, men samtidigt ger de uttryck för vad Novak skulle beteckna som en *kristen* mjuk ersättningsteologi.

Vi ska här inte försöka besvara den omöjliga frågan om vad ersättningsteologi ”egentligen” är. Avsikten med föregående framställning har varit att visa att termen används i vidare och snävare bemärkelser, och att det därför är viktigt att vara observant på vilken definition som ligger till grund för analyser och diskussioner.

## Den kvardröjande ersättningsteologin

Wirén analyserar i den empiriska delen av kapitlet om ersättningsteologi två typer av material, genom vilket han menar sig visa ”hur djupt inbäddade de ersättningsteologiska mönstren är”.<sup>25</sup> Det rör sig dels om utvalda psalmer i *Den svenska psalmboken*, dels om predikoutkast för tolfte söndagen efter trefaldighet i Svenska kyrkans liturgiska år. I den här artikeln kommer diskussionen av utrymmesskäl att begränsas till Wiréns psalmanalyser, som

23. Donaldson, ”Supersessionism and Early Christian Self-Definition”, 6–10. Se även Terence L. Donaldson, *Jews and Anti-Judaism in the New Testament: Decision Points and Divergent Interpretations*, London 2010, 20–25; Matthew A. Tapie, *Aquinas on Israel and the Church: The Question of Supersessionism in the Theology of Thomas Aquinas*, Eugene, OR 2014, 9–47, <https://doi.org/10.2307/j.ctt1c6f6vw>.

24. Mark S. Kinzer, *Postmissionary Messianic Judaism: Redefining Christian Engagement with the Jewish People*, Grand Rapids, MI 2005, 217. För en analys av ”förhandlingen” mellan *post-supersessionism* och *Yeshualogy* inom messiansk judendom, se även Jennifer Nyström, *Reading Romans, Constructing Paul(s): A Conversation between Messianic Jews in Jerusalem and Paul within Judaism Scholars*, Lund 2021, 166–181, 316–320.

25. Wirén, *Att ge plats för den andre*, 266.

är tillräckliga för att belysa problematiken i hans användning av begreppet ersättningsteologi. Predikoanalyserna framstår ibland som än mer problematiska, men får lämnas till ett annat sammanhang.<sup>26</sup>

Några av psalmanalyserna tenderar att övertolka texterna genom att läsa in kontraster som dessa helt enkelt inte uttrycker. Det tydligaste exemplet är Wiréns tolkning av ”Gå, Sion, din konung att möta” (Sv.Ps. 108), en adventspsalm som tematiskt och språkligt nära anknyter till skildringen av Jesu intåg i Jerusalem enligt Matt. 21:1–11 och det däri citerade Sak. 9:9:

Det Sion som i psalm 108 strör palmer, klär sig som väntande brud för att hylla sin konung och Gud tycks av allt att döma vara ”det nya” Sion, den kristna kyrkan. Vad som hände med ”det gamla” Sion lämnas obesvarat.<sup>27</sup>

Denna tolkning är gåtfull. Ingenstans i psalmen antyds någon kontrast mellan ett gammalt och ett nytt Sion. Faktum är att de framställningar av negativa reaktioner på Jesu intåg som finns i ett par av evangelierna (Matt. 21:10; Joh. 12:19), och som möjligen skulle kunna inbjuda till ett sådant kontrasttänkande, inte har lämnat några avtryck i psalmtexten. Sant är förstås att kristna som sjunger denna psalm identifierar sig med ”Sion” och ”Jerusalem”, liksom de i andra psalmer identifierar sig med ”Israel” och ”Guds folk”.<sup>28</sup> I sin teoretiska inledning till kapitlet har Wirén dock förklarat att det visserligen är riskabelt att kalla kristenheten för ”Guds folk”, men att det inte utgör ersättningsteologi i sig, så länge man inte därmed menar att judarna har upphört att vara Guds folk.<sup>29</sup> Utifrån en snäv definition av ersättningsteologi är det svårt att se att något annat skulle gälla för benämningarna ”Sion” och ”Israel”.

Ger då psalmerna uttryck för att Guds förbund med det judiska folket skulle ha upphävts? Inte direkt, men Wirén verkar finna tanken implicerad i de psalmer som på olika sätt talar om att Israel bekänner, borde bekänna eller en dag kommer att bekänna Jesus som Herre. Så heter det i den

---

26. Här kan bara ett exempel ges. Wirén, *Att ge plats för den andre*, 262, citerar ur ett predikoutkast påståendet att ”fariséerna [...] planerade att mörda Jesus” och kommenterar att predikan ”anknyter [...] till deicidanklagelsen, att judarna är skyldiga till gudsmord”. I första hand verkar dock utkastet till predikan över Mark. 2:23–28 anknyta till Markusevangeliets skildring av hur ”fariseerna gick bort och började genast överlägga med Herodes anhängare om hur de skulle röja Jesus ur vägen” (3:6). På sin höjd kan predikoutkastets okritiska övertagande av den utlagda textens värderingssynvinkel problematiseras – någon föreställning om judar som gudsmördare står inte att finna vare sig i Markusevangeliet eller i predikoutkastet.

27. Wirén, *Att ge plats för den andre*, 266.

28. Wirén, *Att ge plats för den andre*, 240–246, ger flera exempel på sådan identifikation.

29. Wirén, *Att ge plats för den andre*, 210.

avslutande psalmversen i ”Hur mäktig är den sabbat” (Sv.Ps. 641) att ”Treenig Gud” loypris av sitt ”frälsta Israel”. Det är uppenbarligen en utsaga som inte är tillämpbar på judar.<sup>30</sup> I passionspsalmen ”Höga kors” (Sv.Ps. 456) sjunger man att ”Kristi kors [...] för Israel och folken är det rätta Guds banér” och att den som i tro skådar korset befrias från dom och död. Som Wirén påpekar är det inte alldeles säkert om ”Israel” syftar på det judiska folket, som i sådant fall här får veta att ”varken Torah, templet eller någon annan symbol för Guds förbund med det judiska folket är ett värdigt tecken”.<sup>31</sup> Parallellställningen med ”folken” – som väl i enlighet med bibliskt språkbruk avser icke-judiska folkslag – talar för att det verkligen är judarna som avses och att dessa alltså uppmanas att skåda Kristi kors i tro. Trettondagssalmen ”Stå upp, o Sion, och lovsjung” (Sv.Ps. 131) avslutas med visionen av hur ”alla knän skall böjas i Jesu namn” och ”alla böner höjas till Jesus Krist, Guds ende Son”. Som Wirén påpekar är tematiken och bildspråket hämtat från Fil. 2:10–11. Han kommenterar:

I denna vision, kombinerat med den inledande versen, finns inget utrymme för judisk tradition eller för någon annan tradition heller. Det som beskrivs är en inklusivistisk vision, där människor oavsett tro ”kristnas” vid tidens slut.<sup>32</sup>

I allt väsentligt har Wirén rätt i sin analys av dessa klassiskt kristologiska psalmer. De uttrycker tydligt att slutmålet för alla människor och folk – inklusive det judiska – är erkännandet av Jesus som Messias, Guds son och Herre. I den mån ”judisk tradition” i vanlig ordning förstås som absolut oförenlig med ett bejakande av Jesus som Messias är det helt riktigt att psalmernas eskatologi inte lämnar något utrymme för den. Det tankegod som kommer fram i psalmerna är inte pluralistiskt.<sup>33</sup> Frågan är bara: Är det ersättningsteologiskt?

Enligt den strikta definition som Wirén själv ställt upp bör svaret bli nej. Oavsett vad man anser om en kristen inklusivism där allas frälsning ytterst sker genom Jesus och där alla frälsta till sist ska skåda Treenigheten, är det

---

30. Wirén, *Att ge plats för den andre*, 241.

31. Wirén, *Att ge plats för den andre*, 239–240.

32. Wirén, *Att ge plats för den andre*, 266.

33. Wirén, *Att ge plats för den andre*, 32–46, ger en utmärkt presentation av den trefaldiga religionsteologiska modell som skiljer mellan exklusivism (”varken sanning eller frälsning finns utanför den kristna tron”, s. 32), inklusivism (”den fulla sanningen och frälsningen [finns] bara i en tradition (den egna), men andra religiösa traditioner kan innehålla spår av sanning och dessa religioner kan verka positivt, förberedande för den frälsning som bara finns i den sanna traditionen”, s. 35) och pluralism (”flera religiösa traditioner är olika, men ändå likvärdiga vägar till samma mål”, s. 40).

felaktigt att påstå att den i sig implicerar att Guds förbund med det judiska folket här i tiden har upphävts. Psalmerna uttrycker alltså inte, för att använda Novaks terminologi, någon *hard supersessionism*. Däremot är det uppenbart att de har inslag av *soft supersessionism*: kristendomens bekännelse till Jesus anses ha ”tillfört något nytt och fullödigare till det uråldriga förbundet mellan Gud och Israel”.<sup>34</sup> Deras förhoppning är inte att judar och kristna ska komma till insikt om att Gud har slutit (minst) två helt likvärdiga förbund med olika delar av mänskligheten, utan att det judiska folket en dag ska förstå att de kristna hade rätt såtillvida att Jesus var och är Israels Messias. Det ligger i sakens natur att detta perspektiv inte delas av judar och att det är tydligt icke-pluralistiskt. Det bör dock inte förväxlas med ”hård ersättningsteologi”.

Det närmaste vi kommer *hard supersessionism* i de av Wirén analyserade psalmerna torde vara en av verserna i ”Ljus som liv åt världen gav” (Sv.Ps. 331). Här skildras Guds instiftande av förbundet på Sinai berg med orden ”Moses gav oss lag och krav”, vilka åtföljs av ett till synes kontrasterande ”Jesus lyfter bördan av”. Psalmversen har ofta kritiserats för att ge intryck av att Kristus har avskaffat Torah, vilken framställs som kravfylld och betungande.<sup>35</sup> Det bör påpekas att det inte är alldeles lätt att fastslå exakt vilken tankefigur som ligger bakom dessa två korta versrader. Inte sällan uppfattas de som en förvrängning av Joh. 1:17, men flera olika nytestamentliga textställen kan ha spelat in när de diktades: Mose som lagens upphovsman (till exempel Matt. 8:4), den lätta bördans paradox (Matt. 11:28–30) och naturligtvis de utsagor som ofta tagits till intäkt för att Paulus betraktade lagen som överspelad (Rom. 10:4; Gal. 3:19). Till detta kommer att ”lag och evangelium” ju är ett klassiskt motsatspar i luthersk teologi. Det dilemma som uppstår när ”lagen” som Guds redskap för att medvetandegöra om synd och driva människan till Kristus explicit identifieras som Torah, den centrala pelaren i Guds förbund med det judiska folket, utgör ett betydligt mer omfattande problemområde än en enstaka psalmvers.<sup>36</sup> Med allt detta sagt kan det inte förnekas att formuleringen i psalm 331 tycks inbjuda till

34. Jämför Novak, ”Supersessionism Hard and Soft”, 28.

35. Anders Jarlert, ”J.O. Wallins psalm om Jerusalems förstörelse”, *Nordisk judaistik* 16 (1995), 113–114, <https://doi.org/10.30752/nj.69524>; Kajsa Ahlstrand, ”Att tänka om tro – vår egen och andras”, i *Sann mot sig själv – öppen mot andra: Samtal om religionsteologi i Svenska kyrkan*, Uppsala 2011, 39; Jesper Svartvik, ”Är det i ljuset av den judisk-kristna dialogen dags att ompröva begreppspar ’lag och evangelium?’”, *Magasin om religionsmöde* 5 (2014), 31; Göran Larsson, ”Nyckelfrågorna”, *Kyrkans Tidning* 23/2019, 42–43; Wirén, *Att ge plats för den andre*, 238–239; Wirén, ”Är Den svenska psalmboken ersättningsteologisk?”, 46.

36. För en insiktsfull behandling av problematiken, se Svartvik, ”Är det i ljuset av den judisk-kristna dialogen”, 27–31. Jämför Wirén, *Att ge plats för den andre*, 261.

en ”hård” ersättningsteologisk tolkning. Häri skiljer den sig från de övriga psalmerna med deras *soft supersessionism*.

### Fördömandet av ersättningsteologi i kyrkor och samfund

Frågan huruvida ersättningsteologin *bör* ersättas är av normativ karaktär. Den kan således inte besvaras från en neutral position, utan kan ges olika svar beroende på i vilket större teologiskt sammanhang den ställs. Här kommer de för frågan mest relevanta katolska och lutherska dokumenten att få representera några aktuella hållningar bland större kyrkor och kristna samfund. Som kommer att framgå tar dessa i allmänhet tydligt avstånd från *hard supersessionism*, medan inställningen till *soft supersessionism* varierar.

Vid Andra Vatikankonciliet (1962–1965) fastslogs den inklusivistiska position som gäller i katolska kyrkans officiella teologi, dels i den dogmatiska konstitutionen om kyrkan *Lumen gentium*, dels i deklarationen om de icke-kristna religionerna *Nostra aetate*. Med hänvisning till Rom. 11:28–29 påtalar det senare dokumentet att judarna ”förblir [...] alltjämt mycket kära för Gud, som aldrig återkallar sina nådegåvor och sin kallelse”. Samtidigt som ”kyrkan är det nya gudsfolket” är det inte tillåtet att framställa judarna ”vare sig som förkastade eller som fördömda, som om detta skulle följa av de heliga skrifterna”.<sup>37</sup> Konciliet formuleringar utesluter entydigt den typ av ersättningsteologi som Soulen kallar *punitive supersessionism*, men huruvida de bejakar *economic supersessionism* eller tvärtom implicerar att Guds förbund med det judiska folket fortfarande äger bestånd har uppfattats olika.<sup>38</sup> Gavin D’Costa har övertygande visat att dokumenten visserligen slår fast att Gud står fast vid förbundet, men samtidigt lämnar frågan öppen om det judiska folket som helhet å sin sida fortfarande är trogna mot det.<sup>39</sup>

Ett nyare katolskt dokument av största betydelse för frågan är publikationen *The Gifts and the Calling of God are Irrevocable*, utgiven av påvliga kommissionen för religiösa relationer med judarna 2015. Denna text har inte status som lärodokument, men sammanfattar väl den utveckling av officiell

---

37. *Nostra aetate*, § 4, svensk översättning i *Nostra aetate: Andra Vatikankonciliet deklaration om de icke-kristna religionerna*, Stockholm 2015. Jämför *Lumen gentium*, § 16, svensk översättning i *Om kyrkan: Andra Vatikankonciliet dogmatiska konstitution*, 3 uppl., Uppsala 1988.

38. Jämför till exempel Philip A. Cunningham, ”Official Ecclesial Documents to Implement Vatican II on Relations with Jews: Study Them, Become Immersed in Them, and Put Them into Practice”, *Studies in Christian-Jewish Relations* 4 (2009), 5, <https://doi.org/10.6017/scjr.v4i1.1521>, med Marianne Moyaert & Didier Pollfeyt, ”Israel and the Church: Fulfillment Beyond Supersessionism?”, i Marianne Moyaert & Didier Pollefeyt (red.), *Never Revoked: Nostra Aetate as Ongoing Challenge for Jewish-Christian Dialogue*, Leuven 2010, 161–163.

39. Gavin D’Costa, *Vatican II: Catholic Doctrines on Jews and Muslims*, Oxford 2014, 139–143, 150, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199659272.001.0001>.

teologisk reflektion över relationen till judendomen som skett i den katolska kyrkan från det tidiga 1980-talet och framåt.<sup>40</sup> Här avvisas uttryckligen och bestämt *supersessionism*, förstått som liktydigt med *replacement theology* enligt vilken ”the promises and commitments of God would no longer apply to Israel”. I kyrkan manifesteras visserligen ”fullbordan” (*fulfilment*) av löf-tena till Israel, men det betyder inte att det judiska folket skulle ha upphört att vara Guds folk. Samtidigt förkastar dokumentet tanken att judendom och kristendom skulle utgöra två parallella frälsningsvägar; att ingen kan bli frälst utom genom Jesus Kristus sägs höra till den kristna trons kärna. Judarna har del i frälsningen trots att de inte bekänner Kristus ”uttryckligen” (*explicitly*). Hur detta går ihop är enligt dokumentet ett outgrundligt mysterium.<sup>41</sup> Den möjlighet till upprätthållande av *economic supersessionism* som Andra Vatikankonciliet texter gav finns inte längre i detta och andra samtida katolska dokument. Påståendet att löfena fullbordas genom kyrkan och betoningen på att även judarna sig själva ovetande blir frälsta genom Jesus utgör dock tveklöst *soft supersessionism*.<sup>42</sup>

Utvecklingen av förhållningsättet till ersättningsteologi inom Kyrkornas Världsråd och dess medlemskyrkor har följt en liknande linje. En genomgång av officiella dokument fram till 1988 visade att de europeiska och nordamerikanska evangeliska kyrkor som uttalat sig samtliga tog avstånd från tanken på att Guds förbund med det judiska folket skulle vara upphävt. Däremot fanns det olika uppfattningar om huruvida detta innebar att Gud hade slutit två olika men likvärdiga förbund med judar respektive kristna. Inofficiella uttalanden från representanter för medlemskyrkor i andra delar av världen kunde fortfarande uttrycka en hård ersättningsteologi.<sup>43</sup>

40. Se Philip A. Cunningham, ”The Sources behind ’The Gifts and the Calling of God Are Irrevocable’ (Rom 11:29): A Reflection on Theological Questions Pertaining to Catholic-Jewish Relations on the Occasion of the 50th Anniversary of *Nostra Aetate* (No. 4)”, *Studies in Christian-Jewish Relations* 12 (2017), 1–39, <https://doi.org/10.6017/scjr.v12i1.9792>; Gavin D’Costa, *Catholic Doctrines on the Jewish People after Vatican II*, Oxford 2019, 14–21, <https://doi.org/10.1093/osoi/9780198830207.001.0001>.

41. ”*The Gifts and the Calling of God are Irrevocable*” (Rom 11:29): A Reflection on Theological Questions Pertaining to Catholic-Jewish Relations on the Occasion of the 50th Anniversary of “*Nostra aetate*” (No. 4), §§ 17, 23, 25, 32, 35–36, <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo-crrc/documenti-della-commissione/en.html>, besökt 2022-05-23. För en kritisk reflektion över dokumentet, se Jennifer Nyström, ”Den judisk-katolska relationen: En läsning av och reflektion kring det senaste dokumentet för en teologisk dialog”, *Nordisk judaistik* 28:2 (2017), 63–77, <https://doi.org/10.30752/nj.67752>.

42. D’Costa, ”Supersessionism”, 101–105; D’Costa, *Catholic Doctrines on the Jewish People*, 21–26.

43. Rolf Rendtorff, ”Covenant and Election”, i *The Theology of the Churches and the Jewish People: Statements by the World Council of Churches and Its Member Churches*, Genève 1988, 153–156; Allan Brockway, ”Final Reflections”, i *The Theology of the Churches and the Jewish People: Statements by the World Council of Churches and Its Member Churches*, Genève 1988, 181–186.

För Svenska kyrkans del antog kyrkomötet 2001 dokumentet *Guds vägar: Judendom och kristendom*.<sup>44</sup> Här presenteras tre modeller, som av kristna har använts för att beskriva relationen mellan judendom och kristendom med avseende på Guds förbund. Den första är ersättningsteologin – i den officiella engelska översättningen *replacement theology* – vilken definieras som ”tanken att kyrkan, det nya Israel, det nya förbundet, har ersatt det judiska folket, det gamla förbundet”. Denna tankegång avvisas. Den andra modellen går ut på att ”det finns två parallella frälsningsvägar, en för judarna, en annan för övriga folk” och den tredje innebär att judendom och kristendom är två vägar som ”löper samman vid tidens slut”, då ”Gud skall uppenbara för judarna vem som är Messias”.<sup>45</sup> Viktigt att lägga märke till är att dokumentet inte oreserverat bejaktar någon av de två senare modellerna. Om den sistnämnda modellen heter det att den ”inte [är] särskilt väl ägnad som grund för verklig dialog med människor av judisk tro”, men inte heller tanken på två parallella frälsningsvägar kan utan vidare accepteras:

Modellen med de parallella förbunden medför dock andra problem, till exempel att den unika uppenbarelsen i Kristus ifrågasätts. Parallellteorin innebär en reducering av den kristna självförståelsen, när textställen som talar om Kristi universella roll tonas ner.<sup>46</sup>

Dokumentet väljer alltså inte någon av modellerna, utan föredrar att se det mer precisa förhållandet mellan judendom och kristendom som en ”Guds hemlighet” om vilken Nya testamentet inte ger entydiga svar och om vilken det därför inte går att uttala sig kategoriskt.<sup>47</sup> Här finns en beröringspunkt mellan *Guds vägar* och *The Gifts and the Calling of God are Irrevocable*, som också hänvisar till ett gudomligt ”mysterium” (jämför Rom. 11:25, 33–36) när olika slutsatser verkar oförenliga med varandra.

En för vår fråga viktigare överensstämmelse mellan de lutherska och katolska dokumenten är att den ersättningsteologi som fördöms är en ”hård” sådan. Varken katolska kyrkans eller Svenska kyrkans officiella

---

Till den i stort oförändrade situationen drygt trettio år senare, se David Marshall, ”The World Council of Churches and the Theology of Christian-Jewish Relations”, *Ecumenical Review* 72 (2020), 861–894, särskilt 872–881, <https://doi.org/10.1111/erev.12566>.

44. *Guds vägar: Judendom och kristendom – ett inomkyrkligt samtalsdokument*, <https://www.svenskakyrkan.se/guds-vagar---ett-inomkyrkligt-samtalsdokument>, besökt 2022-05-23.

45. *Guds vägar*, 6–7.

46. *Guds vägar*, 7. Se även Bo Johnson, ”Hur komma tillrätta med budskapet om frälsning?”, *Kyrkans Tidning* 47/2012, 31; Bo Johnson, ”Använd inte ’Guds vägar’ fel”, *Kyrkans Tidning* 47/2015, 35.

47. *Guds vägar*, 7–8. Se Peter A. Pettit, ”Response to ’The Ways of God’”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 79 (2003), 147.

ställningstaganden utesluter *soft supersessionism*. Medan *The Gifts and the Calling of God are Irrevocable* i praktiken föreskriver en sådan, lämnar *Guds vägar* frågan mer öppen, men tar inte parti för pluralism framför inklusivism. I ljuset av detta bör riktigheten i påståendet att det är ”en självklar ambition för alla kyrkor” att ”ta bort varje form av ersättningsteologi” ifrågasättas.<sup>48</sup> Detta stämmer endast så länge ersättningsteologi ges den snäva definition som Wirén anger i den teoretiska delen av sitt kapitel. Som tidigare visats representerar de psalmer i vilka Wirén identifierar ”ersättnings-teologiska mönster” nästan uteslutande *soft supersessionism*.

### Behovet av ett nyanserat svar

Bör alltså ersättningsteologin ersättas? Så länge referensramen är samtida officiell katolsk och svenskkyrklig teologi blir svaret att det beror på vad vi menar med begreppet. Den ”hårda” ersättningsteologi enligt vilken Guds förbund med det judiska folket är upphävt och ersatt med det nya förbundet genom Kristus bör rensas bort. Så synes också i stor utsträckning ha skett i den svenska kristenheten. När det handlar om *soft supersessionism*, som innebär att det nya förbundet genom Kristus i någon mening överträffar eller fullbordar förbundet med Israel, går det inte att med samma självklarhet hävda att fenomenet inte är önskvärt. De båda kategorierna blandas ofta samman men behöver hållas åtskilda.

Om termen ersättningsteologi används på ett sätt som inte är tillräckligt stringent, riskerar den att skymma andra viktiga religionsteologiska frågor. En sådan fråga, som ligger under ytan i Wiréns behandling av ämnet, är den huruvida ett inklusivistiskt eller pluralistiskt förhållningssätt till olika religioner är att föredra i kristen teologi. Trots sin uttryckliga ambition att inte ta ställning mellan de alternativen, markerar Wirén stundtals i sin bok mot vanliga former av inklusivism och förordar slutligen en partikularistisk hållning som inte utesluter pluralism.<sup>49</sup> I diskussionen om ersättningsteologiska mönster problematiserar han också, som vi har sett, den inklusivistiska visionen av hur alla knän till sist ska böjas i Jesu namn. Det är fullt rimligt i en religionsteologi som vill ge ”teologiskt utrymme” åt ”den andres” religiösa självförståelse, men det blir förvirrande om den problematiseringen presenteras som en uppgörelse med ersättningsteologi.

En mer varsam hantering av begreppen i den akademiska religionsteologin kan förhoppningsvis leda till att ordet ersättningsteologi även i den offentliga debatten kommer att brukas med större eftertanke och mindre som

---

48. Jämför Wirén, *Att ge plats för den andre*, 266.

49. Se Wirén, *Att ge plats för den andre*, 161, 164, 231–232, 367.



ett slagträ i teologiska och politiska strider. Det borde av de flesta uppfattas som en positiv utveckling. ▲

#### SUMMARY

Should supersessionism be superseded? Noting that supersessionism is routinely dismissed as a detestable error in Swedish public discourse as well as in academic theology, this article aims at providing some deeper reflection on what is denoted by the term supersessionism and what sort of supersessionism is incompatible with the current positions of mainline Christian churches and communities. The study is carried out in critical dialogue with Jakob Wirén's recent important work on supersessionist patterns in spirituality and preaching. It observes that two main types of definitions of supersessionism exist. On the one hand, the narrow definition proposed by R. Kendall Soulen suggests that the annulment of God's covenant with the Jewish people is a necessary element of supersessionism; on the other hand, the broader definition associated with David Novak includes both "hard" and "soft" supersessionism, the latter not implying any termination of the covenant with Israel. The supersessionist patterns identified by Wirén in the current hymnal of the Church of Sweden should almost exclusively be categorized as expressions of "soft" supersessionism. As this kind of supersessionism has not been officially rejected by mainline denominations such as Lutheran Church of Sweden and the Roman Catholic Church, it should not be put on a par with "hard" supersessionism, which is indeed rejected. The article calls for a more cautious handling of the concept of supersessionism in academic theology with the hope of curbing its frequent use as an invective in public discourse.



# Gudomlig enkelhet och gudomlig närvaro

ANDERS EK

---

Anders Ek är doktorand i systematisk teologi vid Uppsala universitet.

[anders.ek@teol.uu.se](mailto:anders.ek@teol.uu.se)

---

Frågan om Guds enkelhet, en lära om Gud som är väl förankrad i den kristna teologins historia, har kommit att bli mycket omdiskuterad i den samtida teologiska debatten. Vissa hävdar att läran, som säger att Gud inte på något sätt är sammansatt utan fullständigt enkel och därmed identisk med sin egen essens, existens och sina egenskaper, är nödvändig för en rätt förståelse av Gud. Andra menar att läran är omöjlig att förena med Bibelns beskrivning av Gud och att den leder till olösliga filosofiska problem.<sup>1</sup>

Jag menar att en studie av en särskild utvecklingslinje, nämligen hur förståelsen av den första och högsta principen utvecklas i den nyplatoniska traditionen och hur denna förståelse senare mottas i kristen tradition, kan ge ett viktigt bidrag till hur talet om Gud som enkel kan bli till en tillgång snarare än ett problem i teologin. Samma mönster som finns i den samtida diskussionen, där talet om Gud som enkel av vissa sägs leda till absurda slutsatser, finns i den nyplatoniska traditionens tal om den högsta principen. För att synliggöra detta mönster använder jag mig i denna artikel av Platons (ca 428–ca 348 f.v.t.) och Aristoteles (384–322 f.v.t.) beskrivningar av den första principen som teoretiska verktyg för att analysera och synliggöra var betoningarna ligger hos de olika författarna.

---

1. För en översikt av den historiska reflektionen kring Guds enkelhet i kristen tradition samt av den nutida filosofiska och teologiska kritiken av läran, se exempelvis James E. Dolezal *God without Parts: Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness*, Eugene, OR 2011, 1–30.

Min tes är att enkelheten blir en teoretisk svaghet när den förstås som en positiv beskrivning av Gud eller den första principen, och att det är nödvändigt att tanken om Gud som bortom varat har en överordnad prioritet i förhållande till tanken om Guds enkelhet, och att detta blir särskilt tydligt när man analyserar utvecklingen i den nyplatoniska traditionen, från Plotinos (ca 204–270) till Pseudo-Dionysios Areopagita via Proklos (ca 410–485).

### **Brian Davies svar på den moderna kritiken av läran om gudomlig enkelhet**

Den mest tongivande kritikern av läran om gudomlig enkelhet är Alvin Plantinga. I *Does God Have a Nature?* riktar han kritik mot Thomas av Aquinos (ca 1225–1274), och stora delar av den kristna ”teistiska traditionens”, gudsförståelse. Plantinga söker identifiera och kritisera teoretiska konstruktioner som finns i den teologiska traditionen som han menar skymmer den bibliska gudsförståelsen. Guds enkelhet är enligt Plantinga det allra tydligaste exemplet på en sådan överflödig och problematisk konstruktion.<sup>2</sup> Han skriver:

There are two difficulties, one substantial and the other truly monumental. In the first place if God is identical with each of his properties, then each of his properties is identical with each of his properties, so that God has but one property. This seems flatly incompatible with the obvious fact that God has several properties [...] In the second place, if God is identical with each of his properties, then, since each of his properties is a property, he is a property – a self-exemplifying property. Accordingly God has just one property: himself. This view is subject to a difficulty both obvious and overwhelming [...] If God is a property, then he isn't a person but a mere abstract object; he has no knowledge, awareness, power, love or life. So taken, the simplicity doctrine seems an utter mistake.<sup>3</sup>

Dels är frågan alltså hur det går att meningsfullt tala om Guds egenskaper när Gud är identisk med sina egenskaper. Om ordet ”god” pekar på Gud själv och inte på en egenskap som Gud har när ordet används om Gud, och samma sak gäller för ord som ”vis”, ”evig”, ”allsmäktig” och så vidare, hur kan man då skilja egenskaperna åt? Omöjliggör inte läran om Guds enkelhet allt tal om Guds egenskaper? Dels är frågan, och detta menar Plantinga är viktigare, om inte läran leder till slutsatsen att Gud är en egenskap.

---

2. Alvin Plantinga, *Does God Have a Nature?*, Milwaukee, MN 1980, 45–46.

3. Plantinga, *Does God Have a Nature?*, 47.

Många har följt i Plantingas spår och i likhet med honom kritiserat läran om gudomlig enkelhets brist på logisk konsistens och argumenterat för att den har absurda implikationer. Brian Davies besvarar kritik som moderna religionsfilosofer riktat mot läran genom att understryka att läran ska förstås som apofatisk teologi.<sup>4</sup> Påståendet att Gud är enkel ska enligt Davies alltså inte förstås som en positiv beskrivning av Guds varande, utan som ett sätt att slå vakt om ett apofatiskt språk och tankesätt, ett sätt att uttrycka vad Gud inte är: "The doctrine of divine simplicity is a piece of negative or apophatic theology and not a purported description of God." Enligt Davies är detta den teologiska traditionens sätt att betrakta läran. Han menar att Augustinus (354–430), Anselm (ca 1033–1109) och Thomas av Aquino förstod läran enbart som en beskrivning av de sätt på vilka Gud *inte* kan sägas existera.<sup>5</sup> Detta påstående kan definitivt problematiseras. Min uppfattning är att Davies för sin argumentations skull renodlar denna apofatiska aspekt av läran hos de författare han nämner och att en annan, mer balanserad läsning är möjlig. Ändå är Davies argument värt att reflektera vidare över, inte minst systematiskt-filosofiskt. Davies stödjer inte sin förståelse av enhetsläran enbart på den teologiska traditionen, ännu viktigare för honom är att idén om Gud som skapare tvingar fram slutsatsen att Gud är enkel. För honom är enkelhetsläran en följd av tanken på Gud som skapare. Han skriver:

If we concede the doctrine of creation, there is a case for saying that statements like "God is his own being" or "God is subsistent existence itself" are perfectly in order even though at one level they can be challenged. They will serve to remind us that we cannot think of God as something which depends for its existence on the activity of anything outside itself.<sup>6</sup>

Förstår man läran om gudomlig enkelhet på detta sätt, som en logisk följd av tanken på Gud som skapare och som ett sätt att slå vakt om Guds suveränitet och oberoende, så verkar det som att de absurda slutsatser om Gud som Plantinga varnar för inte behöver uppkomma. Om läran bara uttrycker vad Gud inte är – det vill säga en del av det skapade – så kan den inte användas som grund för positiva slutledningar om Gud. I Plantingas argumentation, å andra sidan, antar han konsekvent att enkelhetsläran är en doktrin som formulerar en positiv beskrivning av Guds varande. Han

---

4. Brian Davies, "Classical Theism and the Doctrine of Divine Simplicity", i Brian Davies (red.), *Language, Meaning and God: Essays in Honor of Herbert McCabe OP*, Eugene, OR 2010, 53.

5. Davies, "Classical Theism", 59.

6. Davies, "Classical Theism", 63.

behandlar läran om gudomlig enkelhet som en bestämning eller förklaring av Guds varande och egenskaper. Här finns en skillnad mellan Plantinga och Davies som kan sägas utgöra två möjliga sätt att närma sig läran om gudomlig enkelhet: antingen förstås läran katafatiskt eller apofatiskt, för att tala med den teologiska traditionens språk. Medan Plantinga ser läran som en positiv beskrivning av Guds egenskaper menar Davies att läran *inte* uttrycker något om Guds egenskaper i positiv bemärkelse. Enligt Davies förståelse handlar läran per definition inte om Guds egenskaper, eftersom den omöjliggör tanken att Gud har egenskaper skilda från Gud själv.

Det vore bra för den samtida teologiska debatten om dessa skillnader i synsätt noterades. Jag menar inte att ett sådant iakttagande med en gång skulle upplösa hela konflikten kring läran om gudomlig enkelhet, men jag tror att en reflektion kring de olika sätt som finns att förstå det teologiska språket skulle kunna bidra till en ökad förståelse av vad som skiljer de olika sidorna åt. Steven J. Duby pekar delvis på samma slutsats i sitt verk *Divine Simplicity*, när han diskuterar samtida kritik mot läran om gudomlig enkelhet. Som en respons på kritiken att enkelhetsläran omöjliggör distinktion mellan Guds egenskaper skriver han:

The reservation about the real identity of God's perfections or properties turns on the presumption of univocity and desire for straightforward application of certain metaphysical principles to the being of God [...] However, if theological considerations [...] drive us to draw a sharp Creator-creature distinction and to reconsider the inner logic of the divine attributes, then the presumption of univocity may be set aside in view of the material content of Scripture and the instrumental work of right reason in theology.<sup>7</sup>

Även när det gäller andra invändningar, såsom hur läran om gudomlig enkelhet relaterar till läran om Guds frihet och till treenighetsläran, borde samma poäng kunna göras. Det är antagandet om univocitet, att Gud och världen har samma ontologiska status, som ligger till grund för kritiken mot läran. Gavin Ortlund gör samma poäng när han påvisar att den underliggande skillnaden mellan en "samtida" och en "klassisk" förståelse av läran handlar om ontologi. Han beskriver skillnaden på följande vis: "Much of the discussion of divine simplicity in contemporary philosophy tends to approach God within a larger structure of reality, while its discussion in

---

7. Steven J. Duby, *Divine Simplicity: A Dogmatic Account*, London 2016, 188.

classical theology tended to approach reality itself as subsisting within the being of God.”<sup>8</sup>

### Den första principen hos Platon och Aristoteles

I Platons filosofi är det Goda varats första princip. Mot slutet av bok sex i Platons *Staten* uppmanas Sokrates att ge en förklaring till det Goda. Eftersom det övergår Sokrates förmåga att förklara vad det Goda är liknar han i stället det Goda vid solen. På samma sätt som solen låter saker uppkomma genom att ge växt och näring till dem utan att solen för den sakens skull själv är uppkomst, så är det Goda inte vara trots att det Goda ger vara och existens till tingen, ”trots att det goda inte är vara – utan något som går bortom varat och överträffar det i värdighet och förmåga”.<sup>9</sup>

Att det finns något, här kallat det Goda, som ger upphov till varat leder till slutsatsen att detta Goda är bortom varat. Eftersom det Goda är bortom varat går det heller inte att tala om det, åtminstone går det inte att förklara vad det är.

I Aristoteles filosofi är den första principen den så kallade ”förste röraren”. I slutet av *Fysiken* fastslår Aristoteles att denna förste rörare måste vara odelbar och utan utsträckning i rummet.<sup>10</sup> I *Metafysikens* tolfte bok sägs den förste röraren vara evig, aktuell och enkel.<sup>11</sup> Den centrala tanken för Aristoteles är att det måste finnas en fixerad, fast punkt som förklarar all rörelse och förändring som man ser i världen och som därmed kan fungera som fast grund för filosofin. Detta synsätt från Aristoteles fördes vidare i den senare traditionen och kom att bli en helt etablerad del av förståelsen av den första principen.

Om man schematiserar Platons och Aristoteles förståelser av den första principen och gör dem till entydiga filosofiska begrepp kan man säga att Platon står för begrepp (1), ”Gud är bortom varat”, och Aristoteles för begrepp (2), ”Gud är enkel”.

Att Gud är bortom varat kan både ses som en självklar konsekvens av tanken på Gud som skapare och som en förhållandevis problematisk utsaga, eftersom den faktiskt implicerar att Gud inte existerar. Om Gud har orsakat

---

8. Gavin Ortlund, ”Divine Simplicity in Historical Perspective: Resourcing a Contemporary Discussion”, *International Journal of Systematic Theology* 16 (2019), 436–453, <https://doi.org/10.1111/ijst.12068>.

9. *Staten* 6.506d; 6.509b, svensk översättning i Platon, *Staten*, Stockholm 2003, 283, 287.

10. *Fysiken* 8.267b.25–26, engelsk översättning i Jonathan Barnes (red.), *The Complete Works of Aristotle*, vol. 1, Princeton, NJ 1995, 446.

11. *Metafysiken* 12.1072a.25–35, engelsk översättning i Jonathan Barnes (red.), *The Complete Works of Aristotle*, vol. 2, Princeton, NJ 1995, 1 694. ”Aktuell” betyder i aristotelisk terminologi detsamma som att vara utan potential, att vara fullt förverkligad och därmed utan möjlighet att förändras.

allt som är till kan Gud inte tillhöra kategorin ”allt som är till”. Därför kan Gud inte sägas existera i ordets vardagliga mening. Och hur talar man om något som inte existerar i vanlig mening? Därför är formuleringen ”bortom varat” en stark påminnelse om det apofatiska drag som måste präglade teologin om detta begrepp är ledande för tanken.

Att döma av den samtida debatten är begrepp (2) inte heller filosofiskt problemfritt. Det går dock att härleda denna omdiskuterade lära ur andra uppfattningar om Gud som är mindre kontroversiella. Att Gud exempelvis är oföränderlig och evig leder tanken vidare till slutsatsen att Gud inte kan ha egenskaper som är skilda från Gud själv. Om Guds egenskaper är utanför Gud så skulle Gud kunna vara mer eller mindre vis, mer eller mindre god och ändå vara Gud – en tanke som är svår att få ihop med en klassisk gudsförståelse. Ungefär samma slutsats kan man nå genom tanken att Gud är perfekt. När man talar om Gud måste alla ultimata egenskaper – att Gud är helt och fullt god, rättvis, mäktig och så vidare – ingå i själva gudsbegreppet om vi antar att det ingår i gudsbegreppet att Gud är perfekt. Även tanken om Guds okroppslighet kan efter viss reflektion leda vidare till slutsatsen att Gud över huvud taget inte kan vara sammansatt, varken fysiskt eller på något annat sätt.

Jag vill hävda att begreppen är innehållsmässigt distinkta och olika men att de var för sig bidrar till en och samma slutsats, nämligen att Guds vara är annorlunda än allt som existerar. Gud är bortom varat och kan därför inte sägas vara i vanlig mening och Guds varande skiljer sig från allt annat, eftersom Gud existerar på ett helt enkelt sätt. En syntes av begreppen skulle kunna vara: Guds enkla varande är bortom varat.

Begrepp (1) har ett entydigt negativt innehåll. På intet sätt ger det en beskrivning av Guds varande, det enda som sägs är att Gud inte är en del av varat. När det gäller begrepp (2) är det mer obestämt. Enkelheten kan både förstås som en positiv beskrivning av hurdan Gud är, och negativt som en utsaga som säger vad Gud inte är.

### **Enkelhetens prioritet hos Plotinos, Proklos och Pseudo-Dionysios**

Den nyplatoniska traditionen har genom historien många gånger fungerat som en dialogpartner till teologin. Den är en helt egen men ändå med den kristna på vissa punkter jämförlig tradition, med stort analytiskt djup. Även i dag kan det vara värt att använda stoff från denna tradition som en hjälp för tanken när teismens rationalitet ska analyseras och förstås. De frågeställningar som är centrala i den moderna diskussionen om gudomlig enkelhet – Guds egenskaper, språkets räckvidd, varandets relation till den första principen och så vidare – behandlas av nyplatoniska filosofer.



Plotinos utgick ifrån Platons och Aristoteles filosofier och skapade ett allomfattande system, en total metafysik, uppifrån och ned.<sup>12</sup> Proklos filosofiska system är inte fullt lika omfattande som Plotinos men överträffar det i hur systematiskt och logiskt varje frågeställning behandlas. Filosofin om den högsta och första principen ("det Ena") är inte identisk hos Plotinos och Proklos utan skiljer sig på ett par punkter. Min läsning av hur förståelsen av det Ena traderas och utvecklas i den nyplatoniska traditionen är att betoningen på enhet som det främsta och mest definierande draget luckras upp något efter Plotinos, eftersom dennes filosofi leder till en i förhållande till varat alltför distanserad första princip. Proklos korrigerar eller balanserar Plotinos förståelse så att den inte blir fullt lika distanserad. När detta tankegods tas emot av den kristne teologen Pseudo-Dionysios Areopagita finns idén om Guds enkelhet kvar men är inte den mest överordnade principen i gudsförståelsen. Som en konsekvens av detta, menar jag, ser Pseudo-Dionysios den högsta principen – Gud – som mer närvarande i världen än vad Plotinos kunde göra.

### *Plotinos*

I Plotinos filosofi har enhet genomgående högsta prioritet. Både i Plotinos förståelse av den högsta principen, det Ena, och i hela hans ontologi är enheten helt central. I 6.9, som är det avsnitt i *Enneaderna* som går längst i reflektion kring det Enas varande, börjar Plotinos sin reflektion i iakttagelsen att "all beings are beings due to unity".<sup>13</sup> Utan enhet kan ingenting finnas till och ju mer enhet ett ting kan sägas ha desto mer existerar det. Utifrån denna iakttagelse om enhetens betydelse fortsätter Plotinos reflektionen mot den första och högsta principen som ger enhet till det som kommer direkt efter den. Plotinos ser världen som en enhetens hierarki där allting som är har sin enhet och förklaring i det som finns högre upp i hierarkin. Högst upp finns det Ena som är den allra första principen före allt som kommer efter, allt som är.

I 5.4.1 skriver Plotinos:

---

12. För en introduktion till Plotinos, Proklos och Pseudo-Dionysios, se Dominic O'Meara, "Plotinus", i Lloyd P. Gerson (red.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. 1, Cambridge 2000, 301–324, <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521764407.022>; Carlos Steel, "Proclus", i Lloyd P. Gerson (red.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. 2, Cambridge 2000, 630–653, <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521194846.006>; Eric Perl, "Pseudo-Dionysius the Areopagite", i Lloyd P. Gerson (red.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. 1, Cambridge 2000, 767–787, <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521194846.014>.

13. *Enneaderna* 6.9.1.1, engelsk översättning i Lloyd P. Gerson (red.), *Plotinus: The Enneads*, Cambridge 2017, 882, <https://doi.org/10.1017/9780511736490>.

For there must be something simple prior to all things and different from all things after it, being by itself, not mixed with the things that come from it [...] for if it is not simple, beyond all combination and composition and not truly one, it would not be a principle. And it is absolutely self-sufficient by being simple and first of all.<sup>14</sup>

För Plotinos är den totala enheten ett villkor för att det Ena ska kunna vara teoretiskt användbart. Om det Ena inte är bortom all sammansättning kan den inte vara varats mest grundläggande princip. Det Ena är därför helt skilt från all sammansättning som kommer efter det Ena, det Ena är absolut enkelt och helt tillräckligt i sig själv.

Frågan som uppkommer är hur en absolut enkel första princip, som är helt avskild från allt som är, kan förklara varat. Att det saknas en relation mellan det Ena och varat borde göra att det Ena blir oanvändbart i den filosofiska reflektionen kring varat. I Plotinos tänkande är Intellectet och Själens ett slags lösning på denna problematik. Denna gudomliga dyad som kommer efter och står under det Ena överbryggar klyftan mellan varat och det Ena. I 6.9 konstaterar Plotinos att hypostasen Själens skapar och formar allting som är i världen. Men även om Själens ger enhet till varje ting kan den inte vara det Ena eftersom Själens inte är det enklaste man kan tänka sig. Samma sak gäller enligt Plotinos Intellectet.<sup>15</sup> Både Själens och Intellectet är orsaker, och därmed också förklaringar, till hur världen är förskaffad, men det Ena står över dessa orsaksrelationer.

I 6.5.4 ges ett exempel på hur Plotinos håller det Ena bortom all sammansättning och mångfald. Plotinos menar att allting deltar<sup>16</sup> i det Ena, men bara i en särskild, kvalificerad mening. Det Ena är visserligen närvarande i varat, men enbart indirekt som orsak till orsaken. Intellectet fungerar som ett slags mellanled mellan varat och det Ena som gör att det som existerar deltar i det Ena utan att det Enas självständighet och enkelhet kompromissas. Så kan det Ena, genom Intellectet, sägas vara indirekt närvarande i varat. Om Intellectet står det:

For even if we were speaking about something after the One itself, the thing coming after the One will be together with the One, and around it, directed towards it, and like an offspring in contact with it, in such

---

14. *Enneaderna* 5.4.1.5–13 (övers. Gerson).

15. *Enneaderna* 6.9.1.40; 6.9.2.30.

16. Genomgående i denna artikel används begreppet ”deltaga” och inte ”participera”. Båda är möjliga översättningar av grekiskans μέθεξις, en teknisk term som i platonisk filosofi används för att beskriva relationen mellan det kontingenta och det eviga, det konkreta och det abstrakta.

a way that anything that participates in what comes after the One, also participates in the One.<sup>17</sup>

John Milbank skriver om deltagande i den nyplatoniska traditionen.<sup>18</sup> Han menar att det finns två olika modeller för hur nyplatonikerna tänkte kring deltagande. I den modell som utgår från Plotinos filosofi är deltagandet strikt avgränsat. Milbank utgår från begreppet ”donation” och argumenterar för att det Ena inte ger något av sig själv i Plotinos filosofi: ”Donation is here a secondary ontological phenomenon, which only commences at a level below that of the absolutely unified. Everything else somehow derives from the One, yet the One gives nothing *of itself*.”<sup>19</sup> Ser man till den starka betoning Plotinos har på att det Ena endast är indirekt närvarande i varat går det att sympatisera med Milbanks läsning.

Även i beskrivningen av det Enas varande blir den starka betoningen på enkelhet avgörande för Plotinos synsätt. Plotinos menar att det Ena står bortom alla definitioner, inget namn passar det. Därför kan det Ena inte ens sägas ha några egenskaper, inte ens godhet kan tillskrivas det.<sup>20</sup> ”Rather, it is the Good in another way, above the other goods.”<sup>21</sup> Den totala enheten gör att alla möjligheter att förstå och tala om det Enas varande är helt uteslutna.

I 5.5.9 diskuterar Plotinos ändå hur det Ena ändå på något sätt kan sägas vara det högsta Goda. Allting är beroende av det Ena, eftersom det Ena är alltings första princip. Som den första och högsta principen finns det ingenting som det Ena är beroende av och ingenstans det Ena kan sägas vara. Däremot är allt, i förlängningen, beroende av det Ena och är därmed i det Ena. På detta indirekta sätt kan man därför säga att det Ena är det Goda för varje ting.<sup>22</sup> Det finns inte någon direkt relation mellan tinget och det Ena så att det Ena direkt orsakar tinget och tinget direkt finner sitt goda i det Ena.

Paul L. Gavrielyuk definierar träffande Plotinos förståelse av den första principen som ”that than which nothing simpler can be conceived”. I allt tänkande om den första principen har enkelheten överordnad prioritet. Visserligen talar Plotinos om det Ena som bortom varat, men motiveringen till det Enas icke-varande är enkelheten som avskiljer det Ena från hela varat.

---

17. *Enneaderna* 6.5.4.17–20 (övers. Gerson).

18. John Milbank, ”Christianity and Platonism in East and West”, i Constantinos Athanasopoulos & Christoph Schneider (red.), *Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy*, Cambridge 2013, 158–209, <https://doi.org/10.2307/lj.cttcgfb3.11>.

19. Milbank, ”Christianity and Platonism”, 162.

20. *Enneaderna* 6.9.5.30; 6.9.6.15.

21. *Enneaderna* 6.9.6.55 (övers. Gerson).

22. *Enneaderna* 5.5.9.30–40.

Att Plotinos ger enkelheten en sådan stark prioritet skapar enligt Gavrilyuk stora problem även om teorin har en särskild ”elegance and beauty”.<sup>23</sup> För Gavrilyuk är problemet som följer av Plotinos starka betoning på enkelhet framför allt kunskapsmässig, han ser det som ett stort problem att allt tal och allt tänkande om det Ena omöjliggörs. Men för Plotinos blir problemet inte bara epistemologiskt utan även ontologiskt. Relationen mellan det Ena och världen försvagas i Plotinos filosofi. Bara i kvalificerad, indirekt mening kan man säga att varat deltar i det Ena och bara i en mycket svag och avskalad mening är det Ena det högsta Goda för allt som är.

### *Proklos*

I Proklos metafysik är inte enheten och enkelheten fullt lika central som hos Plotinos. Likhetererna mellan filosoferna är visserligen större än skillnaderna, samma föreställning om en varats hierarki där det högsta är fullständigt enkelt finns även hos Proklos, men det finns ändå en märkbar skillnad i synen på detta högsta.

I *Teologins element* skriver Proklos om varat och det Ena. Han menar att det måste finnas en högsta princip som är enhet i sig själv. Överallt i världen finns det enhet och denna enhet har sin grund i enheten själv. Detta högsta, det Ena, kan inte delta i något annat för då skulle en oändlig regress uppstå.<sup>24</sup> På ett sätt ger Proklos enheten samma prioritet som hos Plotinos. Själva motiveringen till att det måste finnas en första princip är att det måste finnas något som är enhet i sig själv. Samtidigt skriver Proklos om godhet på ungefär samma sätt som han skriver om enhet. Redan i den åttonde propositionen, efter det att han behandlat enhet och mångfald i proposition 1–6, skriver han om det första och högsta Goda som han också menar måste finnas. Det måste finnas ett högsta Goda som inte deltar i något annat och som är bortom det som existerar. Det Goda är inte ytterligare en första och högsta princip vid sidan av det Ena utan är identisk med det Ena.<sup>25</sup>

Om man jämför med Plotinos är det tydligt att Proklos är friare i sin beskrivning av den högsta principen. Plotinos kallar visserligen det Ena för det Goda, men enbart med stark reservation. Utan särskilda kvalifikationer skriver Proklos att ”the Good is one and the One is primal Good”.<sup>26</sup> I något som nästan skulle kunna vara en kommentar på eller referens till Plotinos mer avskalade förståelse av det Ena som tingens goda skriver Proklos i

---

23. Paul L. Gavrilyuk, ”Plotinus on Divine Simplicity”, *Modern Theology* 35 (2019), 446–447, <https://doi.org/10.1111/moth.12503>.

24. *The Elements of Theology*, prop. 4, engelsk översättning i Eric Robertson Dodds (red.), *Proclus: The Elements of Theology*, Oxford 1963, 5.

25. *The Elements of Theology*, prop. 8; 13.

26. *The Elements of Theology*, prop. 13 (övers. Dodds).

proposition 12 att om det finns en första orsak måste denna vara det Goda för tingen. För Proklos måste det finnas en relation mellan den högsta principen, den första orsaken, och allt som är. Annars hade det inte varit rimligt att tala om den högsta principen som orsak – ”for something must in every case pass over from the cause to the effect”.<sup>27</sup> Till skillnad från Plotinos finns det hos Proklos något hos det Ena som ges till allt som är och som i sin tur gör att det Ena är alltings högsta goda.

Detta ligger nära vad Milbank har iakttagit om deltagande i den nyplatoniska traditionen. I Milbanks läsning av Proklos står Proklos för en annan modell för deltagande än den äldre modellen som kommer från Plotinos. I den första modellen ges inte något av det Ena till det som kommer efter, eftersom ”donation” inte är grundläggande för modellen, men ”in the second understanding donation is primordial”.<sup>28</sup> Att något måste övergå från orsaken till verkan är den centrala skillnad mellan den första och andra modellen som Milbank presenterar.

I Proklos tänkande är varats hierarki uppbyggt i ett stort antal kretsar där varje del som ingår i varje krets deltar i kretsens högsta princip. Den högsta principen i varje klass kallar Proklos för monad. Proklos understryker noga att monaden inte är isolerad bortom de delar som deltar i den utan ger något av sig själv till det deltagande. Därmed har det sin hedersplats i kretsen, högst upp men ändå i relation till allt nedan. ”Either it must remain fixed in sterility and isolation, and so must lack a place of honour; or else it will give something of itself whereof the receiver becomes participant.”<sup>29</sup> Att Proklos tänker att det Ena är hela varats monad som ger av sig själv och på så sätt är närvarande i hela varat på ett annat sätt än hur Plotinos beskriver det, syns bland annat i att han menar att de allra mest ringa ting som existerar längst ned i varats hierarki får sin enhet direkt från sitt deltagande i det Ena.<sup>30</sup> Det Ena är samtidigt transcendent, bortom varat, och immanent, närvarande i det.

### *Pseudo-Dionysios*

I *De gudomliga namnen* behandlar Pseudo-Dionysios frågan om vilka namn som är passande att använda om Gud och på vilket sätt de ska förstås.<sup>31</sup> I Pseudo-Dionysios teologi fyller apofatiskt, symboliskt och katafatiskt språk

---

27. *The Elements of Theology*, prop. 12 (övers. Dodds).

28. Milbank, ”Christianity and Platonism”, 162.

29. *The Elements of Theology*, prop. 23 (övers. Dodds)

30. *The Elements of Theology*, prop. 59.

31. *De gudomliga namnen*, engelsk översättning i Colm Luibhéid (red.), *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, New York 1987, 49–131.

alla sina särskilda funktioner.<sup>32</sup> I *De gudomliga namnen* arbetar han katafatiskt genom att tillskriva Gud namn och diskutera namnen. Ser man till det stoff som avhandlas och hur materialet är strukturerat är det tydligt att Pseudo-Dionysios för samman två traditioner, den kristna och den nyplatoniska. De namn som diskuteras i verket är hämtade ur Bibeln. Vissa, som till exempel ”Den gamle av dagar”,<sup>33</sup> har en väldigt specifik kristen bakgrund och andra kan mer kopplas till den platoniska traditionen. Det är knappast en slump att det första och det sista namnet som diskuteras är ”Godhet” respektive ”Enhet”, begrepp som är helt centrala i den nyplatoniska förståelsen av den högsta och första principen.

I början av *De gudomliga namnen* behandlar Pseudo-Dionysios de teoretiska utgångspunkterna för det följande projektet. Hur kan man med ord beskriva det som inte låter sig fångas i ord? Denna paradox är hela verkets centrum och ärende. För att förklara varför Gud inte kan beskrivas med ord förklarar Pseudo-Dionysios i inledningen sin syn på Guds varande. Han skriver att det ”transcends being”, ”surpasses being”, ”transcending existence”, är det ”supra-existent Being” och är ”beyond being”.<sup>34</sup> Konklusionen blir följande: ”Whatever transcends being must also transcend knowledge.”<sup>35</sup>

Även enkelhet finns närvarande i den inledande texten. Gud sägs vara ”the One” och ”supernatural simplicity and indivisible unity”.<sup>36</sup> Ställer man upp (1), ”Gud är bortom varat”, och (2), ”Gud är enkel”, som filosofiska begrepp att utgå ifrån när man talar apofatiskt om Gud så är det tydligt att (1) är drivande i Pseudo-Dionysios tänkande i *De gudomliga namnen*. Genomgående i verket, i diskussionen om varje bibliskt namn, är detta att Gud är bortom varat utgångspunkten för all reflektion. Guds enkelhet refereras inte till i samma utsträckning.

Det sista namnet på Gud som diskuteras i verket är alltså ”One”. I samstämmighet med den äldre platoniska traditionen menar Pseudo-Dionysios att allting som är har enhet. Utan vidare förklaringar eller förbehåll skriver han att allting därför deltar i Gud, det Ena.<sup>37</sup> Ingenstans i diskussionen om vad det innebär att Gud kan kallas för det Ena tänker Pseudo-Dionysios att enheten skulle leda till en distans mellan Gud och varat. Tvärtom är namnet ”One” i Pseudo-Dionysios tänkande en förklaring till Guds närvaro i världen: ”You will find nothing in the world which is not in the One, by

---

32. Se kapitel 3 av *Den mystiska teologin*, engelsk översättning i Colm Luibhéid (red.), *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, New York 1987, 133–142.

33. *De gudomliga namnen* 936D.

34. *De gudomliga namnen* 588A–C (övers. Luibhéid).

35. *De gudomliga namnen* 593A (övers. Luibhéid).

36. *De gudomliga namnen* 588C; 589C (övers. Luibhéid).

37. *De gudomliga namnen* 977C.

which the transcendent Godhead is named. Everything owes to the One its individual existence and the process whereby it is perfected and preserved.”<sup>38</sup>

Inte ens när Guds enkelhet ska diskuteras är enkelheten den högst prioriterade principen i Pseudo-Dionysios tänkande. Den överordnade principen är att Gud är bortom varat, och därför behandlas ”det Ena” inte på något annat sätt än andra namn för Gud. Ingenstans säger Pseudo-Dionysios att Guds enkelhet är förklaringen till att Gud är bortom varat.

Andrew Louth skriver om hur Pseudo-Dionysios korrigerar den nyplatoniska traditionen. Louth menar att Pseudo-Dionysios ger en alternativ förståelse av nyplatonismens hierarkiska metafysik i det att varat inte gradvis strömmar uppifrån och ned så att varje tings vara kommer från det som finns ett steg högre upp i hierarkin. I stället är det Gud som direkt ger vara till varje ting.<sup>39</sup>

Louth föreslår att varats hierarki hos Pseudo-Dionysios varken ska förstås utifrån den nyplatoniska tanken om en gradvis emanation eller utifrån den etablerade kristna föreställningen om skapelse *ex nihilo* utan utifrån teofani:

The reason for this is that creation is not central to his understanding of the relationship of the universe to God (though it is true). But neither is emanation central. We have to find another word for what it is that is central to Denys’s understanding of God’s relationship to the world: and a good candidate for that word would be theophany. The world is a theophany, a manifestation of God, in which beings closer to God manifest God to those further away. The world is God’s glory made manifest: it exists to display his glory and draw everything into contemplation of his beauty.<sup>40</sup>

Varat är en manifestation av Gud. Detta sätt att läsa relationen mellan Gud och varat hos Pseudo-Dionysios går att förstås utifrån den nyplatoniska bakgrund han står i, inte minst utifrån hans beroende till Proklos. Samtidigt är det en modifikation av det nyplatoniska tankegodset. För Pseudo-Dionysios är det både sant att Gud ger något av sig själv och att skillnaden mellan Gud och varat hålls intakt. Det som ges är en uppenbarelse eller manifestation av Guds vara, ett vara som i sig är bortom varat. Gud är alltså, i Louths tolkning av Pseudo-Dionysios, närvarande i men samtidigt fullständigt bortom varat.

---

38. *De gudomliga namnen* 980C (övers. Luibhéid).

39. Andrew Louth, *Denys the Areopagite*, London 1989, 85.

40. Louth, *Denys the Areopagite*, 85.

Detta sätt att förstå Pseudo-Dionysios och hans plats i den nyplatoniska idétraditionen ligger i linje med vad jag här har pekat på. Betoningen på enhet försvagas efter Plotinos, först hos Proklos och senare även hos Pseudo-Dionysios som möjliggör tanken på Gud som närvarande i varat. Med en annan prioritering i tänkandet om Gud, där Guds enkelhet fått högsta prioritet, hade det varit omöjligt för Pseudo-Dionysios att både beskriva Gud som bortom varat och samtidigt närvarande i det.

### Enkelhet, närvaro och apofatiskt tal

Den rörelse och balansering i den nyplatoniska traditionen som här beskrivits blir en hjälp för tanken att förstå hur ett fruktbart tal om Gud – som är bortom allt tal – är möjligt. Min analys av den utvecklingslinje som här beskrivits är att Plotinos och Pseudo-Dionysios har motsatt prioritering i sitt tänkande om den första principen/Gud. Hos Plotinos är begrepp (2), ”Gud är enkel”, den överordnade principen och begrepp (1), ”Gud är bortom varat”, följer av (2). Hos Pseudo-Dionysios är förhållandet omvänt, (1) är den överordnade utgångspunkten och (2) är logiskt underordnat (1).

På vilket sätt är då dessa iakttagelser användbara? Det går att härleda ett mönster ur de texter som här behandlats. När (1) föregår (2) logiskt, blir (2) en tillämpning av (1), ett sätt att tala om det som egentligen inte kan uttalas. Om (2) får stå för sig själv som en positiv beskrivning av Guds varande finns det en risk att läran om Gud antingen faller samman i absurditeter, som den moderna kritiken mot läran om gudomlig enkelhet visar, eller att relationen mellan Gud och varat bryts, som framgår av utvecklingen i den nyplatoniska traditionen.

Det apofatiska talet om Gud är inte bara ett stilla konstaterande att det inte går att säga något om Gud. Även i apofatisk teologi finns ett slags kunskapsmässigt framåtskridande. Teologi som utgår från insikten om att Gud är okännbar och fullständigt annorlunda, det vill säga teologi där (1) har högsta prioritet, bär också ett idémässigt innehåll. En som reflekterat kring detta är Denys Turner, som i *The Darkness of God* analyserat mystik och apofatik i den västliga teologiska traditionen. Han menar att apofatisk teologi ska förstås som ”that speech about God which is the failure of speech”.<sup>41</sup> Detta tal, som alltid utgår från Guds okännbarhet och som därför aldrig helt träffar målet, bär ändå på verklig mening och kan därför användas. Det apofatiska språket är ett ”failure of speech” men ändå ett ”speech”.

Med sådan utgångspunkt kan inte talet om Gud som enkel vara en positiv beskrivning av Guds varande. Samtidigt kan begreppet för den sakens

---

41. Denys Turner, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge 1995, 20, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511583131>.



skull inte vara helt tomt på innehåll. Som en del i den kristna traditionens försök att sätta ord på Guds varande bortom varat bär talet om Gud som enkel ändå på ett innehåll, det vittnar om Guds upphöjdhed, skönhet och suveränitet, även om det inte ger en uttömmande beskrivning av Gud.

Turner menar att det finns två nivåer i det apofatiska språket. På den första nivån har språket ett mer katafatiskt drag där positiva och negativa utsagor om Gud ställs mot varandra.<sup>42</sup> På denna nivå ska även de negativa påståendena om Gud ses som beskrivningar av Gud. Antingen har Gud en egenskap eller så saknar han den, oavsett om det är positivt eller negativt uttryckt så är det ändå en beskrivning av Gud. På nästa nivå, som har en mer apofatisk karaktär, negeras själva negationen. Detta innebär att beskrivningen av Gud utgår från att Gud är annorlunda och kan därför inte ses som en fullödig, enkel och uttömmande beskrivning av Gud. Detta sätt att beskriva nivåerna i det apofatiska talet motsvarar den analys av den nyplatoniska traditionen som gjorts i denna artikel. På det som Turner kallar den första nivån är apofatiken alltför grund, talet om Gud blir beskrivningar av Guds varande. Om talet om Guds enkelhet befinner sig på denna nivå, vilket är samma sak som att säga att (2) får stå ensamt utan att föregås av (1), blir talet om Gud som enkel en svaghet för teologin. Om Guds enkelhet i stället befinner sig på den nivå där även negationen negeras, vilket är samma sak som att säga att (2) blir en tillämpning eller logisk följd av (1), blir talet om Gud som enkel en tillgång för teologin.

I den nyplatoniska traditionen verkar det som att enkelheten har störst prioritet hos Plotinos och lägst prioritet hos Pseudo-Dionysios. Mellan dem står Proklos. Använder man Turners terminologi kan man säga att Plotinos verkar på en nivå där han negerar all typ av mångfald i den högsta principen, medan Pseudo-Dionysios har en djupare apofatik där även negationen negeras. Den samtida diskussionen följer samma mönster. Brian Davies låter läran om gudomlig enkelhet vara ett steg mot en djupare apofatik där läran inte bara negerar en positiv beskrivning av Gud utan snarare placerar Guds varande i en annan kategori än det skapade, medan Alvin Plantinga ser läran som en negation av mångfald i vanlig mening.

Om man utgår från en gudsförståelse där Gud är något som existerar i enkel mening får det som konsekvens att det apofatiska talet, som ju understryker allt vad Gud inte är, måste förstås som en serie beskrivningar av denna gud som existerar i vanlig mening. Följden blir att det negativa talet gör Gud distanserad, teoretiskt "oanvändbar" och frånvarande. Om reflektionen däremot börjar i insikten om att Gud är bortom varat blir det apofatiska talet om Gud ett sätt att slå vakt om denna insikt och ändå ta

---

42. Turner, *The Darkness of God*, 252.

steg mot en förståelse av vad det är att tro på denna Gud bortom varat. Det negativa språket, som negerar all mångfald, skjuter inte bort Gud och gör Gud distanserad, eftersom Gud är bortom frånvaro och närvaro, bortom enkelhet och mångfald. ▲

#### SUMMARY

In this paper, the development of the understanding of the simplicity of the first metaphysical principle in the Neoplatonic tradition is analyzed. It is argued that Plotinus gives the highest priority to simplicity, making it the most important aspect of his understanding of the first principle, and thereby isolating the first principle and making it separate from the world. It is argued that Proclus gives less priority to simplicity and thereby opens up for a real relation between the One and the world and that Pseudo-Dionysius takes Proclus's modification of Plotinus further and prioritizes the fact that God is beyond being over the fact that God is simple. This gradual change in these three thinkers is placed into dialogue with contemporary discussions about divine simplicity. It is argued that divine simplicity becomes a theoretical problem when it is understood as a positive description of God's being and not as apophatic theology. To stress this point further, Denys Turner's thinking about apophatism is used to argue that divine simplicity should be understood from a most apophatic level of thinking, where it is neither understood as a positive nor negative way of describing God's being.

# Akademisk teologi som universell kunskapsform

MÅRTEN BJÖRK

---

Mårten Björk är forskare i systematisk teologi vid Lunds universitet.

[marten.bjork@ctr.lu.se](mailto:marten.bjork@ctr.lu.se)

---

Sólo la tontería ofrece la impresión de infinito que uno busca en el arte inútilmente, en la vida, en la religión. La tontería prueba que lo infinito existe. La tontería prueba la existencia de Dios. A esto dedico mis horas libres, que terminan siendo todas mis horas, a probar la existencia de Dios a partir de mi propia estupidez.

*Armando Uribe*

Ἡμεῖς μωροὶ διὰ Χριστόν

*Paulus*

Nyligen fördes en mindre diskussion om teologins status som religionsvetenskaplig disciplin efter att Klas Grinell anmält Göran Larssons och Simons Sorgenfreis bok *Religion*.<sup>1</sup> Grinell ifrågasatte de två religionsvetarnas ”metodologiska agnosticism” och menade att denna princip ”i bästa fall [är] ett ouppnåeligt ideal, men ett ideal som inte kan ställa religionsvetarna utanför den religion de studerar. Det framgår inte minst tydligt av hur teologer återkommande underkänner den neutralitet som

---

1. Göran Larsson & Simon Sorgenfrei, *Religion*, Stockholm 2019.

religionsvetarna menar sig stå för”.<sup>2</sup> I debatten som följde sammanfattade Larsson och Sorgenfrei sin vetenskapssyn och betonade: ”Teologer (och en del idéhistoriker) ställer [...] andra frågor än de som vi är intresserade av och som vi menar oss kunna besvara.” De två religionsvetarna hävdade att teologin är en normativ vetenskap och skrev att ”vad som är rätt eller fel sätt att använda en religiös symbol inom ramarna för någon religiös rörelse ligger utanför religionsvetenskapens intresse. I stället studerar vi just hur, var, när och varför sådana diskursiva förändringar eller motsättningar sker”.<sup>3</sup>

Till skillnad från Grinell tror jag på möjligheten av en ”metodologisk agnosticism” och förstår varför Larsson och Sorgenfrei försvarar ett religionsvetenskapligt perspektiv som undviker att ta ställning till religioners sanningsanspråk.<sup>4</sup>

Det tycks emellertid nödvändigt att vara förtrogen med teologiska föreställningar, läror och praktiker om man vill undersöka diskursiva förändringar eller motsättningar inom religiösa grupperingar. Med hjälp av teologisk kunskap kan vi begripliggöra, analysera och förklara vad som kan uppfattas som rätt eller fel inom en religiös tradition även om vi förhåller oss agnostiskt till dess sanningsanspråk. Uppgiften för systematisk teologi, eller vad som också kallas tros- och livsåskådningsvetenskap, på svenska, statliga och sekulära universitet är att undersöka sådana normativa föreställningar och lära oss förstå religioners tankesystem.

Den akademiska teologen, med andra ord den statstjänsteman som arbetar med teologiska doktriners form och innehåll utifrån vetenskapliga kriterier, behöver dock inte ifrågasätta neutraliteten som den metodologiska agnosticismen påbjuder. För som jesuiten och historikern Paul Verdeyen konstaterat har det vuxit fram en agnostisk teologi – *théologie agnostique* – i takt med sekulariseringen av Europa.<sup>5</sup> I en ny lärobok i muslimsk och kristen systematisk teologi kan vi till och med läsa att den akademiske teologen bör utgå ”agnostiskt” från att olika tolkningar av verkligheten inom och utom religiösa system och traditioner är intressanta i sin egen rätt och att de

---

2. Klas Grinell, ”Kan religionsvetenskapen undvika att ta ställning mellan olika uttryck?”, *Respons* 6/2020, 14.

3. Göran Larsson & Simon Sorgenfrei, ”Kan religionsvetenskapen undvika att ta ställning mellan olika uttryck? Göran Larsson och Simon Sorgenfrei svarar”, *Respons* 6/2020, 17.

4. Larsson och Sorgenfrei refererar till Bruce Lincoln och dennes teser om religionsvetenskaplig forskning är på många sätt tankeväckande, men det är olyckligt att Lincoln inte diskuterar behovet av en analys av religiösa diskursers teologiska innehåll. Speciellt när han själv utfört sådan forskning i sin bok *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, Chicago 2003. Se också Bruce Lincoln, ”Theses on Method”, *Method & Theory in the Study of Religion* 17 (2005), 8–10.

5. Paul Verdeyen, ”La séparation entre théologie et spiritualité: Origène, conséquences et dépassement de ce divorce”, i Jacques Haers & Peter De May (red.), *Theology and Conversation: Towards a Relational Theology*, Leuven 2003, 682.

utgör meningsfulla material för diskussion om vad det är att vara människa i den här världen”.<sup>6</sup> Mattias Martinson förtydligar:

Vad som är sant i en snävt empirisk och naturvetenskaplig betydelse är ytterst sällan den fråga som man arbetar med inom den systematiska teologin, och när man väl arbetar med sådana frågeställningar är det givetvis exakt samma regler som gäller för den systematiska teologin som för naturvetenskapen.<sup>7</sup>

Den ”metodologiska agnosticismen” i hans mening omöjliggör därför inte en diskussion om religioners specifika sanningsanspråk, för så vitt vi har verktygen att nå plausibel kunskap om dessa, då den inte behöver vara global utan kan vara ett medel för att nå säker kunskap.<sup>8</sup> Dess värde ligger i att den är ett redskap för att etablera tolkningar av de teologiska traditionerna med hjälp av förnuftet och kan följaktligen beskrivas som provisorisk. På detta sätt kan den systematiska teologin sägas vara ett konfessionslöst studium av konfessionella (och icke-konfessionella) religiösa läror som, vad jag med John Henry Newman (1801–1890) kallar, universellt giltig kunskap.<sup>9</sup> Men kunskap om vad? Kunskap i Anders Jeffners mening om tros- och livsåskådningar och således tal om det gudomliga som något som även kan vara meningsfullt för icke-troende.<sup>10</sup> Vi kan förstå hur Joseph Smith (1805–

---

6. Mattias Martinson, ”Inledning”, i Mohammad Fazlhashemi & Mattias Martinson (red.), *Systematiska studier av kristen och muslimsk tro: En introduktion*, Malmö 2021, 15.

7. Martinson, ”Inledning”, 15.

8. Den systematiska teologins metodologiska agnosticisism är följaktligen vad Robin Le Poidevin kallat en lokal agnosticisism, nämligen ett tillfälligt suspenderande av teologiska teoriers ontologiska sanningsanspråk, och inte en global agnosticisism som förnekar möjligheten av all form av kunskap. Robin Le Poidevin, *Agnosticism: A Very Short Introduction*, Oxford 2010, 13, <https://doi.org/10.1093/actrade/9780199575268.001.0001>. Det bör dock betonas att även om man menar att det aldrig är möjligt att bevisa en specifik hypotes, såsom att det finns en yttervärld, att Kristus är Guds son eller att det alltid är fel att döda, kan man ändå med fullständig övertygelse hävda och försöka förklara att dessa påståenden inte är hypoteser man behöver bevisa. Agnosticisism utesluter därför inte en visshet bortom säker kunskap i modern mening: ”You could think that the evidence doesn’t settle the matter of God’s existence one way or another, but still not be in any doubt as to God’s existence. You may think, that is, that knowing that God exists is not a matter of having conclusive, or even persuasive, evidence in favour of a hypothesis. Belief in God, you may point out, is not belief in a *hypothesis*, any more than belief that there is a world out there in front of us is a hypothesis: it is simply a belief we cannot help having. The idea of bringing evidence to bear on it is just not appropriate” (s. 15). Le Poidevin betonar därför med rätta att man kan tala om både teistisk och ateistisk agnosticisism (s. 11) och här kan det vara intressant att påminna om agnostikern och thomisten Anthony Kennys bok *The Unknown God: Agnostic Essays*, London 2005.

9. John Henry Newman, *The Idea of a University: Defined and Illustrated*, London 1891, 43. För en intressant diskussion om Newman som påverkat mitt resonemang, se Mattias Martinson, *Katedralen mitt i staden: Om ateism och teologi*, Lund 2010, 174–180.

10. ”En livsåskådning är de teoretiska och värderingsmässiga antaganden som utgör eller

1844), Srila Prabhupada (1896–1977) och Jean Daniélou (1905–1974) tänkte teologiskt även om vi inte bekänner oss till deras läror och vi kan till och med övertygas om att de säger något sant även om de inte får oss att tro. Teologin som universell kunskapsform medför därför ett resonerande *som om* – en tankeövning pendlande mellan ”etsi Deus non daretur” och ”etsi Deus daretur” – som lär oss tänka med en tradition även om man förhåller sig agnostiskt eller till och med avfärdande till dess sanningsanspråk.<sup>11</sup> I själva verket, som juristen och filosofen Ronald Dworkin (1931–2013) har

---

har avgörande betydelse för en övergripande bild av människan och världen och som bildar ett centralt värderingssystem och som ger uttryck åt en grundhållning.” Anders Jeffner, ”Att studera livshållningar”, i Carl-Reinhold Bräkenhielm et al. (red.), *Aktuella livsåskådningar: 1. Existentialism, marxism*, Lund 1982, 13. Studiet av livsåskådningar kan givetvis också inbegripa en analytisk och konstruktiv diskussion av deras sanningsanspråk.

11. Den metodologiska agnosticismen kan härledas till en lång tradition som argumenterat ”etsi Deus non daretur”, som om Gud inte existerar eller inte är given (eller även om Gud inte existerar), som varit avgörande för juridiskt, teologiskt och naturrättsligt tänkande. Detta argument behöver inte leda till en metodologisk ateism, eftersom *etsi* markerar en gräns för vårt förnuft som inte utesluter att Gud existerar i verkligheten, eller att vi kan tvingas erkänna eller för den delen förkasta det gudomliga. Jag håller med Heimo Hofmeister att ”etsi non daretur” implicerar en fråga om förhållandet mellan teologi och filosofi och att teologin behöver filosofin för att blottlägga på vilket sätt ”tron har sin konkretisering som *bestämning för människan* i tänkandet”. Filosofin ska försöka förklara på vilket sätt teologin är en legitim form av tänkande för människor (det vill säga varelser med ett ändligt liv och förnuft), och den kan göra detta ”etsi Deus non daretur”, det vill säga även eller som om det inte fanns någon Gud. Heimo Hofmeister, ”Etsi Deus Non Daretur’ Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie”, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 21 (1979), 284, <https://doi.org/10.1515/nzst.1979.21.2.272>. Den romersk-katolske dogmatikern Adolphe Gesché (1928–2003) går längre än Hofmeister och menar att ”*Etsi* suspenderar en alltför snabb och exklusiv affirmation av Gud”. Teologin behöver därför en ”athéisme suspensif” – en suspenderande ateism – för att vara en rationell vetenskap. Men jag tror att den mer bestämt kräver en suspenderande agnosticisism som visar hur en religions utsagor kan vara meningsfulla även om man inte kan bevisa (eller ens bekänner sig till) dess sanningsanspråk. Adolphe Gesché, ”Le christianisme comme athéisme suspensif: Réflexions sur le ’Etsi Deus non daretur’”, *Revue Théologique de Louvain* 33 (2002), 210. Geschés reflektion bör ställas vid en annan romersk-katolsk teologs förslag om vikten av ett resonerade ”etsi Deus daretur”, nämligen Joseph Ratzingers insisterande på behovet för agnostikern och ateisten att leva och tänka *som om Gud existerade* – ”veluti si Deus daretur”. En sådan tankeövning kan nämligen ge den icke-troende kunskap om hur religiösa människor föreställer sig livet. Detta ”som om” behöver därför inte leda till tro, utan kan vara en empatisk tankeövning för den som vill förstå vad det innebär att vara religiös. Benedictus XVI, ”Besuch der Papstlichen Lateranuniversität”, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/october/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20061021\\_lateranense.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20061021_lateranense.html), besökt 2022-09-10. För en kritisk diskussion om Ratzingers förslag, se Christophe Boureux, ”Etsi non... veluti si... deus daretur: Une relecture après la modernité”, *Revue d'éthique et de théologie morale* 2009/3, 43–61, <https://doi.org/10.3917/retm.255.0043>. Jag bör förtydliga att i denna text försöker jag inte rehabilitera en bortglömd klassiker som Hans Vaihingers *Die Philosophie des Als Ob* eller försvara vad Robin Le Poidevin för några år sedan beskrev som religiös fikcionalism. I stället kommer jag att argumentera för teologins universella giltighet som en kunskapsform. Se Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, Berlin 1911; Robin Le Poidevin, *Religious Fictionalism*, Cambridge 2019, <https://doi.org/10.1017/9781108558198>.

argumenterat för med stor skicklighet, kan ateister och agnostiker övertygas om att religioner kan lära oss ”att det finns ett objektivt rätt sätt att leva” även om de inte förförs av tanken på en Guds existens.<sup>12</sup>

Diskussionen mellan Grinell, Larsson och Sorgenfrei blottlägger dock behovet att förklara varför teologi – som i den här essän identifieras med systematisk teologi – kan vara ett konfessionslöst studium av det som ämnet handlar om såväl historiskt som etymologiskt, nämligen själva gudsfrågan, utan att överge det som Larsson och Sorgenfrei beskriver som religionsvetenskapens intresse.<sup>13</sup> I denna text vill jag svara på denna fråga genom att i dialog med olika förslag om teologins existens som vetenskap på det moderna universitet: (1) diskutera teologins sekularisering till en fri vetenskap baserad på en ”agnostisk metodologi”, (2) separera akademisk från konfessionell teologi, (3) precisera den akademiska teologins uppgift och (4) kortfattat analysera hur teologin skiljer sig från andra religionsvetenskaper.

### Metodologiskt preludium – separeringen mellan liv och lära

När Verdeyen diagnosticerar separeringen mellan teologi och spiritualitet är han nära att utveckla ett forskningsprogram för en agnostisk teologi, som jag kommer att definiera som en konfessionslös analys av teologiskt material. Men i stället retirerar han och eftersöker en intimare relation mellan teologi och spiritualitet. ”Vi vet”, skriver den belgiske jesuiten, ”att man kan tala om en agnostisk teologi [*théologie agnostique*]. Vi vet att Bibeln och Koranen tillhör hela mänsklighetens universella arv [*patrimoine universel de l'humanité entière*]. Vi måste dock ge varje kyrka rätt att utforma och klarlägga innehållet i sitt eget budskap.”<sup>14</sup> Det är bland bekännande och troende som separationen mellan teologi och spiritualitet kan upphävas, fortsätter Verdeyen. Här avgörs – för att tala med Larsson och Sorgenfrei – ”vad som är rätt eller fel sätt att använda en religiös symbol” och lärar om det gudomliga behöver inom templens domän inte underkastas de regler som gäller forskning på det moderna universitetet.

Verdeyen beskriver en sådan existentiell teologi som vishet och spiritualitet; andliga tekniker som går att studera vetenskapligt men som inte syftar till akademisk reflektion utan söker en existentiell relation till det

---

12. Ronald Dworkin, *Religion utan Gud*, Göteborg 2013, 142.

13. Gottlieb Söhngen (1892–1971) definierar teologin som trosvetenskap: ”Teologi är trosvetenskap, och som vetenskap om tro och från tron arbetar den med vetenskapliga metoder under trosmässiga förutsättningar.” Gottlieb Söhngen, *Die Einheit der Theologie*, München 1952, 19. Men som vi kommer att se behöver dessa ”glaubensmässige Voraussetzungen” inte medföra att teologen har en egen tro. Teologin kan vara en *Glaubenswissenschaft* i den bemärkelsen att den studerar trosantaganden, eller vad Jeffner kallar grundhållningar, hos andra.

14. Verdeyen, ”La séparation entre théologie et spiritualité”, 682.

gudomliga. Som titeln på Verdeyens essä visar – ”La séparation entre théologie et spiritualité” – har det emellertid skett en separering mellan teologi och andlighet, lära och liv, eller vad som inom den västerländska kristendomen ofta kallats *scientia* och *sapientia*.<sup>15</sup> Verdeyen spårar likt ett flertal historiker före honom denna separering till skolastikens framväxt och hävdar att den blir alltmer akut under moderniteten.<sup>16</sup> Denna utveckling medför att teologin som akademisk disciplin på statliga och sekulära universitet numera inte är en levnadskonst utan en vetenskap som kräver en mer distanserad och reflekterande livshållning.<sup>17</sup> Givetvis är inte denna livshållning på något sätt befriad från känslolivets olika register. I själva verket implicerar den också en specifik livsform. Men den gör det genom att söka plausibel kunskap på förnuftiga grunder.

Teologin på det moderna universitet är som teologen Eduard Zeller (1814–1908) skrev redan 1842 i Wilhelm von Humboldts (1767–1835) anda en ”fri vetenskap”.<sup>18</sup> Och som högskolelagen stipulerar ”ska som allmän princip gälla att den akademiska friheten ska främjas och värnas”. Forskningsproblem ”får fritt väljas”, forskningsmetoderna ”får fritt utvecklas”

---

15. Söhngen har skrivit intressant om teologins förhållande till vishet och vetenskap. Se Söhngen, *Die Einheit der Theologie*, 13–17.

16. Se Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris 1995, 380–381. Pierre Hadot (1922–2010) kritiserades i Juliusz Domański, *Philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris 1996. Hadot accepterade mycket av denna kritik, modifierade sin tes och kom att argumentera för att det mycket riktigt fanns strömningar inom det medeltida universitet som försvarade tanken på filosofi som en livsform. Men för Hadot är det i slutänden ändå uppenbart att den västerländska kristendomens utveckling medförde en separering mellan tro och liv. Detta är enligt honom anledningen till att tanken om filosofi som livsform inte uppstod under debatten om möjligheten av en kristen filosofi i Frankrike under 1930-talet: ”En nyskolastisk filosof som Étienne Gilson formulerade det i rent teoretiska termer: har kristendomen introducerat nya begrepp och en ny problematik inom den filosofiska traditionen eller inte?” Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 388. I mina ögon tycks detta dock vara ett mycket svagt argument. Den thomistiska filosofins fokus på kontemplation och skådande kan trots allt ses som ett försvar av en specifik livsform baserad på möjligheten av teologisk spekulativ. För ett klassiskt och mycket läsvärt försvar av teologi som en spekulativ vetenskap, se Mary F. Daly, ”The Problem of Speculative Theology”, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 29 (1965), 177–216, <https://doi.org/10.1353/tho.1965.0008>. För en kritik av Hadot ifrån ett thomistiskt perspektiv, se Matthew Kruger, ”Aquinas, Hadot, and Spiritual Exercises”, *New Blackfriars* 98 (2017), 414–426, <https://doi.org/10.1111/nbfr.12053>.

17. Heinrich Rickert (1863–1936) tecknar ett förslag till en sådan teoretisk livsform och argumenterar för att det sanna filosofiska livet skildrar att det finns något mer än liv, nämligen vetenskap. Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens: Darstellung und Kritik der Philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen 1920, 59.

18. Eduard Zeller, ”Vorwort”, *Theologische Jahrbücher* 1 (1842), v. Jag fann denna text tack vare Johannes Zachhuber och rekommenderar hans diskussion om Zellers vetenskapssyn i Johannes Zachhuber, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany: From F.C. Baur to Ernst Troeltsch*, Oxford 2013, 96–123. Se också 1 kap. 5 § högskolelagen (SFS 1992:1434).



och forskningsresultat ”får fritt publiceras”.<sup>19</sup> De moderna vetenskaperna är fria vetenskaper, eftersom de är akademiska discipliner snarare än andliga tekniker som binder en till en specifik religiös livsform.

Verdeyen har rätt i att akademiseringen av teologin innebär en kris för såväl teologin som filosofin. Men det är teologins förvandling till en fri vetenskap som gör den legitim som en akademisk disciplin på ett statligt och sekulärt universitet. Separeringen mellan vad Verdeyen beskriver som spiritualitet och teologi har inte alltid uppfattats som en förlust för teologin. Den anglikanske prästen Henry Longueville Mansel (1820–1871) anammade en typ av agnostisk metodologi i sina föreläsningar i Oxford 1860 om vad han kallade teologins ”regulativa sanning” (*regulative truth*).<sup>20</sup> Vi kan som ändliga varelser inte veta vem eller vad den oändliga gudomen är – denne ἀγνώστος θεός – men vi kan genom tron närma oss Bibeln som en textsamling som lär oss hur vi ska leva och tänka. Men Verdeyen och Martinson går följaktligen längre genom att hävda möjligheten av en teologisk spekulation som är agnostisk genom att inte vara bunden till en given konfession eller spiritualitet. Inom akademien kan vi, eller snarare bör vi, närma oss religiösa texters ”regulativa sanningar” konfessionslöst. Detta är emellertid inte ett helt okontroversiellt påstående, då det innebär en inskränkning av vad den sekulära akademien är för plats. I en tankeväckande artikel från 2018 om bibelvetenskapen ställdes också mycket riktigt denna fråga: ”Vad är universitetet för en plats, och vilka samtal är möjliga att föra där?”<sup>21</sup>

### Vad är universitetet för en plats?

När Joel Halldorf undrar vad universitetet är för plats gör han det med en udd främst riktad mot bibelvetenskapen. Kyrkohistorikern menar att det finns plats för allegorisk exeges av heliga texter inom den sekulära akademins hägn. Vi får veta att:

Precis som det är möjligt att läsa exempelvis Ruts bok ur feministiska eller queerteologiska perspektiv, borde det vara rimligt att läsa texter med *regula fidei* – trons regel – som glasögon. En tradition fungerar

---

19. Höskolelag (SFS 1992:1434), 1 kap. 6 §.

20. Henry Longueville Mansel, *The Limits of Religious Thought Examined in Eight Lectures: Preached before the University of Oxford*, Cambridge 2009, 137, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511692864>. För en kritisk diskussion av Mansels agnosticism, se Timothy Fitzgerald, ”Mansel’s Agnosticism”, *Religious Studies* 26 (1990), 525–541, <https://doi.org/10.1017/S0034412500020722>.

21. Joel Halldorf, ”Exegetik, teologi och allegori”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 94 (2018), 207.

i detta fall som ett slags metateori, jämställd med feministisk teori, queerteori, psykoanalytiska läsningar och så vidare.<sup>22</sup>

Detta kan tyckas oskyldigt. Varför skulle man inte kunna lära ut olika former av teologiska och allegoriska läsningar på universitetet? Det kan man och det bör man, förslagsvis genom att låta studenter läsa bibeltexter utifrån olika teologiska traditioner och skilda tolkningsprinciper och på så sätt uppdaga vad jag kallar deras ”regulativa sanningar”.<sup>23</sup> Men man bör inte göra det utifrån de premisser som Halldorf gör gällande, eftersom hans förslag är ett led i en dekonstruktion av vad han ser som ett olyckligt ”tvårumstänkande” – det tänkande som betonar att kyrkan och universitetet är och bör vara olika rum för olika typer av samtal.<sup>24</sup> Utan detta ”tvårumstänkande” undergrävs skillnaden mellan akademisk och konfessionell teologi och Larssons och Sorgenfreis kritik av teologin riskerar att besannas.

Om Halldorf söker relativisera skillnaden mellan universitet och kyrka tydliggör jag denna skillnad. Jag vill också betona att inte bara teologin som akademisk praxis utan även teologin, i egenskap av en troslära relaterad till specifika religiösa gemenskaper, kräver en tydlig rågång mellan kyrkan och universitetet.<sup>25</sup> Detta eftersom Verdeyen har rätt i att universitetsteologerna måste ge ”varje kyrka rätt att formulera och förklara innehållet i sitt eget budskap” och det moderna universitetet är inte en kyrka. Samtidigt menar jag att det finns produktiva öppningar i Halldorfs text som är värda att diskutera närmare, men enbart om man accepterar ”tvårumstänkandet” och underkastar teologin de begränsningar som gäller de andra vetenskaperna inom akademin.<sup>26</sup> Givet att det är möjligt att undkomma den tendens till enrumstänkande som genomsyrar Halldorfs text kan således mitt *contra* bli ett *pro*.<sup>27</sup> Sättet att undvika detta enrumstänkande är att ta frågan om tradition och än mer auktoritet, karisma och ämbete på allvar. Dessa tre begrepp – auktoritet, karisma och ämbete – lyser med sin frånvaro i Halldorfs för-svar av allegorin. Detta är olyckligt, eftersom diskussionen handlar om teologins auktoritet på och utanför det sekulära universitetet. Vi kommer att se

---

22. Halldorf, ”Exegetik, teologi och allegori”, 222.

23. Vid Lunds universitet finns exempelvis ”Bibeltolkning” som är en kurs i denna anda: <https://www.ctr.lu.se/kurs/CTRR30/>, besökt 2022-09-16.

24. Halldorf, ”Exegetik, teologi och allegori”, 216.

25. I den här texten kommer jag främst att diskutera förhållandet mellan sekulärt universitetet och kristna kyrkor, men min argumentation skulle även kunna gälla relationen mellan sekulärt universitet och andra tempel och heliga rum.

26. Halldorf, ”Exegetik, teologi och allegori”, 216.

27. Jag vill tacka Peter Karlsson för begreppet enrumstänkande och med honom betona att enrumstänkandet kan sägas innebära en aveskatologisering av den konfessionella teologin; en möjlig identifikation av världens och Guds stad.

att själva likställandet av *regula fidei* med en akademisk metateori vittnar om en sekularisering av den konfessionella teologin till en kritisk vetenskap som saknar vad som med Pius XII:s (1876–1958) encyklika *Divino afflante Spiritu* kan kallas *juridisk auktoritet*. Men även om den akademiska teologin saknar juridisk auktoritet kan den ha *kritisk auktoritet* och det är genom en sådan som den akademiska teologin kan ses som en universell kunskapsform.<sup>28</sup>

Pius XII diskuterar bibeltolkningar och mer specifikt Hieronymus (ca 342–420) översättning av Bibeln till latin: Vulgata. Men begreppen kritisk och juridisk auktoritet handlar om olika former av legitimitet. Juridisk auktoritet är vad som är legitimt utifrån ett inomkonfessionellt och religiöst perspektiv, såsom användandet av Vulgata som en helig och inspirerad text inom den romersk-katolska kyrkan, och kan således ses som religiös auktoritet eller legitimitet. Termen juridisk auktoritet använder jag således för att beskriva vad som är legitimt utifrån ett specifikt konfessionellt perspektiv. Med kritisk auktoritet åsyftas i *Divino afflante Spiritu* filologins, arkeologins, etnologins och andra vetenskapers legitimitet som akademiska discipliner.<sup>29</sup> Kritisk auktoritet använder jag därför i denna text för att beskriva den akademiska teologins legitimitet på ett sekulärt och statligt universitet som en vetenskap som söker universellt giltig kunskap.

Ordet auktoritet används ofta för att beskriva teologers, och inte teologiers, legitimitet inom en specifik religiös gemenskap. Men som den romersk-katolske exegeten Luis Alonso Schökel (1920–1998) betonat, innebar *Divino afflante Spiritu* att den kritiska och filologiska bibelvetenskapen blev legitim – den fick kritisk auktoritet – inom den romersk-katolska kyrkan. Detta trots att, som Alonso Schökel skriver, ”filologiska och historiska metoder” ofta medför en ”teknisk revidering [*una revisión técnica*] av många av de föreställningar [*formulas*] som kanske har inpräntats [*inculcadas*] i hans [teologistudentens] lärobok”.<sup>30</sup> Halldorf betonar förvisso på ett förtjänstfullt sätt den historisk-kritiska exegetikens legitimitet. Men genom sin dekonstruktion av skillnaden mellan det akademiska och kyrkliga rummet blir det svårt att konceptualisera skilda former av auktoritet och legitimitet.

Separeringen mellan juridisk och kritisk auktoritet är inte tänkbar utan den skilsmässa mellan teologi och spiritualitet som enligt Verdayen föder möjligheten av en agnostisk och än mer pluralistisk teologi, då tolkningarna av de bibliska texterna mångfaldigas när teologin blir en fri vetenskap. Det var också därför som *Divino afflante Spiritu* fick utstå hård kritik från

---

28. Pius XII, *Divino afflante Spiritu*, [https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_30091943\\_divino-afflante-spiritu.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu.html), besökt 2022-09-16.

29. Pius XII, *Divino afflante Spiritu*.

30. Luis Alonso Schökel, *Herméutica de la Palabra: I. Herméutica Bíblica*, Madrid 1986, 27.

romersk-katolska teologer som menade att encyklikan öppnade för en farlig relativism. Den bröt trots allt med teologins form som en kontrovers-teologi ämnad att försvara en specifik teologisk uttolkning av den kristna traditionen.<sup>31</sup> Alonso Schökel härleder denna teologiska metod till mot-reformationen och skriver: ”Metoden stelnade till en mentalitet: den katolska teologens arbete [*oficio*] är att framställa dogmerna mot heretikerna, och teologistudentens uppgift är att bevisa sina teser.”<sup>32</sup> Men efter *Divino afflante Spiritu* blir även den romersk-katolske bibelvetarens och teologens uppgift alltmer att resonera och tänka teologiskt med hjälp av den historisk-kritiska metoden. Teologin har fått kritisk auktoritet som en akademisk disciplin.

Likt Halldorf söker sig Alonso Schökel till Origenes (ca 185–ca 253) för att finna ett alternativ till kontroversteologin. Men till skillnad från den romersk-katolske exegeten tycks den svenske kyrkohistorikern mena att den historisk-kritiska metoden inte har en egen auktoritet. Den är ett perspektiv bland andra, då ”detta sätt att arbeta [...] inte är någon ’neutral’ eller ’objektiv’ metod”. Det är tyvärr oklart vad Halldorf menar med neutralitet och objektivitet. Vi får veta att ”exegeten påverkar exegetiken” och att kritiken av ”tvårumsstänkandet” syftar ”till ökad transparens och en kritisk och självkritisk reflexion kring hermeneutiska axiom och utgångspunkter”.<sup>33</sup> Gott så, men man bör notera att till skillnad från Alonso Schökel undersöker inte Halldorf hur den filologiska och historisk-kritiska uttolkningen av heliga skrifter medför en kapacitet till transparens och självkritisk reflexion som möjliggjort teologin som en fri vetenskap. Kritiken av ”tvårumsstänkandet” tycks trots allt präglad av ett kategorimisstag då den sammanblandar konfessionell och akademisk teologi; ett problem som kommer av att Halldorf varken definierar sitt traditionsbegrepp eller diskuterar den triad av begrepp som jag nämnde ovan: ämbete, auktoritet och karisma.

Halldorfs text fick en saklig replik från bibelvetarna Natalie Lantz, Petter Spjut och Ola Wikander. De betonade att förslaget leder till ”en stor risk för ren subjektivism, eftersom ’traditionen’ är ett så oerhört otydligt begrepp, som använts på helt olika sätt även i olika kyrkliga sammanhang”.<sup>34</sup> Jag sympatiserar med denna kritik, men menar att det också ur ett teologiskt perspektiv är svårt att acceptera dekonstruktionen av tvårumsstänkandet. Den akademiska teologin kan inte likställas med de konfessionella och för trosgemenskapen auktoritativa utläggningar av heliga texter som utförs

31. Alonso Schökel, *Herméneutica de la Palabra*, 53–54.

32. Alonso Schökel, *Herméneutica de la Palabra*, 28.

33. Halldorf, ”Exegetik, teologi och allegori”, 211, 214.

34. Natalie Lantz, Petter Spjut & Ola Wikander, ”Tillbaka till dåtiden? Om bibelvetenskapens roll och metoder: En replik till Joel Halldorf”, *Svensk Teologisk Kvartalstidskrift* 94 (2018), 242.

inom kyrkor, moskéer, synagogor och andra tempel. I en värld där det inte längre finns en okomplicerad enhet mellan liv och lära, spiritualitet och teologi, *scientia* och *sapientia*, måste teologin som akademisk disciplin bedrivas som en fri vetenskap. Det innebär också att den systematiska teologin inte främst kan vara en hjälpvetenskap till en specifik religiös organisation, så som nyligen föreslagits av Stephan Borgehammar i en lika analytiskt precis som stilistiskt njutbar essä om den praktiska teologins vara.<sup>35</sup>

### Religiöst intresse och vetenskapligt sinne

När Borgehammar hävdar att den praktiska teologin är ”en positiv vetenskap vars objekt är kyrkan” följer han en vördnadsvärd tradition som kan härledas till ingen mindre än Friedrich Schleiermacher (1768–1834). Men enligt Borgehammar är denna definition ett närmast pragmatiskt konstaterande av ett krasst sakförhållande snarare än ett försvar av teologin som en subaltern vetenskap i skolastisk mening.<sup>36</sup> För ”om personer som vill verka inom kyrkor och kristna trossamfund slutade söka sig till statliga universitet för sin utbildning, skulle våra statliga teologiska fakulteter och institutioner snart försvinna”. Detta medför att den praktiska teologin måste vara en ”professionsteori” som i Schleiermachers anda bör genomsyras av ”vetenskapligt sinne och religiöst intresse”.<sup>37</sup> Borgehammars förslag är av yttersta vikt även för den systematiska teologin, då även detta ämne syftar till att utbilda präster och pastorer. Men när Schleiermacher diskuterar relationen mellan vetenskapligt sinne (”wissenschaftlichen Geist”) och religiöst intresse – som tillsammans, enligt den tyske teologen, leder till ”idén om en kyrkofurste” – gör han det inte i den mångreligiösa och mångkulturella värld i vilken vår tids religiösa samfund är verksamma.<sup>38</sup>

Schleiermacher verkade apologetiskt för en reformerad och upplyst kristendom i en tid då stat, kyrka och universitet var djupt förenade, även om hans tal till religionens föraktare visar att teologin alltmer ifrågasattes som vetenskaplig disciplin.<sup>39</sup> Jag delar förvisso Borgehammars tes att ”ju mindre

---

35. Stephan Borgehammar, ”Den praktiska teologin som professionsteori”, *Svensk Teologisk Kvartalstidskrift* 97 (2021), 69–90.

36. ”Applying this to theology, he [Thomas av Aquino] says that the articles of faith, which are the principles of this science, are related to the divine knowledge in such a way that those things known per se in God’s knowledge are supposed in our science. In fact, we believe that which is indicated to us by His messengers, as the physician believes the physicist that there are four elements. An extraordinary case, surely; nevertheless, the subalternation of our theology is comparable to that of other sciences.” Daly, ”The Problem of Speculative Theology”, 178.

37. Borgehammar, ”Den praktiska teologin”, 80, 84.

38. Friedrich Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (1811/1830)*, Berlin 2002, 64, <https://doi.org/10.1515/9783110864809>.

39. Friedrich Schleiermacher, ”Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern”, i Günter Meckenstock (red.), *Kritische Gesamtausgabe: Abteilung 1. Schriften und*

hjälp studenterna får att förbinda 'vetenskapligt sinne och religiöst intresse', som Schleiermacher uttrycker det, desto mindre nytta tycker de sig ha av sin utbildning för sin yrkesverksamhet inom kyrkorna".<sup>40</sup> Men jag tror också att vi är överens om att det inte finns något som säger att teologin bör begränsa sig till denne tyske teologs program. Tvärtom, det tycks som att teologin kan tjäna blivande präster, pastorer och diakoner än mer om de lär sig förstå varför religiösa tankegångar kan uppfattas som kunskap med universell giltighet. Vad har detta med Schleiermacher att göra?

Richard R. Niebuhr (1894–1962) betonar att Schleiermachers definition av teologin som en positiv vetenskap innebar ett avståndstagande från teologin som en spekulativ eller teoretisk vetenskap.<sup>41</sup> Schleiermacher, skriver Niebuhr, menade att skolastiken reducerade teologin till "en utarbetad och opersonlig övning i formell dialektik" och han var "därför förbryllad av dem som ansåg att teologisk lärdom och insikt föregick fromhet". I själva verket "undviker Schleiermacher termen systematisk teologi just på grund av att den, när den används om den kristna kyrkans lära, uppmuntrar till antagandet av ett universellt giltigt kunskapssystem".<sup>42</sup> Om teologin förvandlas till ett sådant universellt kunskapssystem upphör den utifrån detta perspektiv att vara en positiv vetenskap. Den riskerar att bli, för att tala med Verdeyen, en agnostisk teologi just genom att försöka diskutera utifrån universella premisser. Men i stället för att undersöka vad teologi som "ett universellt giltigt kunskapssystem" skulle kunna innebära i en mångreligiös värld omfamnar Niebuhr Schleiermachers förståelse av teologin som en positiv vetenskap.

Den akademiska teologin blir därmed för Schleiermacher apologetisk. Den undersöker vad som är rimligt att tro på i en alltmer modern och sekulär värld. Utifrån ett sådant perspektiv blir det lätt att förstå varför Larsson och Sorgenfrei kan hävda att teologin inte ställer frågor som är intressanta för religionsvetenskapen. Men även om den teologiska forskningen villkoras av kyrkans intressen utifrån Schleiermachers perspektiv har teologin med honom fått en autonomi från kyrkan som institution genom att tillhöra det moderna universitetet. Även Schleiermachers teologi, och därmed Borgehammars förslag, är präglad av vad Halldorf kallar ett "tvårums-tänkande".<sup>43</sup> Detta ser jag som en styrka. Det behövs en kombination av

---

*Entwürfe*, vol. 12, Berlin 1995, 144, <https://doi.org/10.1515/9783110921298>.

40. Borgehammar, "Den praktiska teologin", 84.

41. Richard R. Niebuhr, "Schleiermacher: Theology as Human Reflection", *Harvard Theological Review* 55 (1962), 21–49, <https://doi.org/10.1017/S0017816000024093>.

42. Niebuhr, "Schleiermacher", 22, 24.

43. Borgehammar betonar med all rätt att teologin på universitetet är en fri vetenskap: "Ovanstående ger kanske intrycket att jag anser att praktisk-teologisk forskning alltid måste vara explicit och medvetet kyrkorelevant. Det menar jag inte. Tvärtom behöver det alltid finnas fri, intressedrivna forskning, i praktisk teologi precis som i alla andra akademiska

”religiöst intresse” och ”vetenskapligt sinne” för att bedriva akademisk teologi och därför en insikt om att kyrkan och universitetet är två olika rum. Men vad innebär detta ”religiösa intresse” och hur kan det bli förenligt med de frågor som Larsson och Sorgenfrei menar att religionsvetenskapen bör vara intresserad av?

I sina tal till religionens föraktare separerade Schleiermacher religion från moral och metafysik. Religion utgörs av sinne och smak för det oändliga (”Sinn und Geschmack für das Unendliche”) och kan varken definieras som en specifik metafysisk lära eller etisk livshållning.<sup>44</sup> Här påbörjas en antropologisering av religionen och i en kommentar till en senare utgåva av *Reden über die Religion* noterar Schleiermacher att ”det religiösa intresset för det mirakulösa” inte handlar om en tro på vad som kallas ”absoluta mirakel” utan bör ses som uttryck för religiös vördnad och fromhet.<sup>45</sup> Men om ”det religiösa intresset” utgör en antropologisk disposition snarare än en dogmatiskt centrerad livshållning kan teologin lätt avknoppas från trons sanningsanspråk och då blir den ”normativitet” som Borgehammar eftersöker med hjälp av Schleiermacher otydlig.<sup>46</sup> Vilken kyrkas, rörelses eller religions normativa anspråk ska exempelvis villkora den teologiska forskningen? Borgehammar menar givetvis med all rätt att det bör finnas en rik teologisk mångfald på universitetet. Men det innebär också att teologen inte behöver bekänna sig till de läror som hon undersöker eller diskuterar även om hon har ett genuint intresse för dem. Universitetet komplicerar helt enkelt all form av apologetik och det är på detta sätt Schleiermachers teologi blir problematisk om den anammas som forskningsprogram på vår tids universitet.

Schleiermacher förhåller sig exempelvis skeptisk till angelologi och direkt avfärdande till demonologi och han är det av apologetiska anledningar, sådant bör inte en modern kristen tro på. Men varken religionsvetaren eller den akademiska teologen bör vara rädd för att undersöka dylika tankekomplex som ”regulativa sanningar” även om tron på demoner och änglar för de flesta moderna människor är rent nonsens.<sup>47</sup> Ett klassiskt exempel på hur demonologisk religiositet kan betraktas som en ”regulativ sanning” är

---

ännen.” Borgehammar, ”Den praktiska teologin”, 85.

44. Schleiermacher, ”Über die Religion”, 56.

45. Schleiermacher, ”Über die Religion”, 155.

46. ”Om praktisk teologi ska vara till tjänst för kyrkorna och de kyrkliga professionerna måste den vara normativ, men forskaren behöver i varje situation fråga sig både vad som är vetenskapligt redligt och mest gagnar den tänkta mottagaren – gärna i dialog med denna.” Borgehammar, ”Den praktiska teologin”, 85.

47. Friedrich Schleiermacher, ”Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt” i Rolf Schäfer (red.), *Kritische Gesamtausgabe: Abteilung I. Schriften und Entwürfe*, vol. 13:1, Berlin 2003, 241–254, <https://doi.org/10.1515/9783110896800>.

exempelvis antropologen Michael Taussigs studie av hur sydamerikanska gruvarbetares föreställningar om djävulen fungerade som en kritik av kapitalistiska storföretag.<sup>48</sup> De ansågs helt enkelt vara sataniska företeelser. Invändningen att detta är ett verk i antropologi och inte teologi spelar i detta fall mindre roll. Det relevanta är att Taussig skildrar hur en specifik teologi medför en form av kunskap om – för att återigen citera Martinson – ”vad det är att vara människa i den här världen” och än mer hur tro på djävulen kan medföra en form av samhällskritik.<sup>49</sup>

Men vad betyder denna strävan att förstå teologin som en universell kunskapsform för teologin om den inte bara är en fri vetenskap utan även en professionsteori? Svaret är att systematiska teologer arbetar med de normativa doktriner och teologiska discipliner – dogmatik, eskatologi, pneumatologi, soteriologi och så vidare – som utgör kyrkornas läror och har tränats till att förstå och förklara varför dessa har relevans för samhället som sådant. Men detta är inte ett apologetiskt uppdrag, eftersom den på ett sekulärt och statligt universitet anställda teologen är avlönad för att bedriva akademisk teologi och inte för att hon tillhör eller tjänar ett specifikt trossamfund. Det är dock inte svårt att förstå varför en blivande präst i en luthersk kyrka kan få utomordentlig utbildning av en ateist, katolik eller muslim som förhåller sig agnostiskt eller kanske till och med kritiskt till Augsburgska bekännelsen. I den meningen är det vanskligt att postulera att kyrkan är teologins objekt för den systematiska teologin i Sverige – frågorna hopar sig: vilken kyrka? och vad innebär det för muslimsk systematisk teologi som bedrivs i Uppsala? – och det är närmast omöjligt att identifiera religiöst intresse med en specifik fromhet eller spiritualitet som Niebuhr vill göra. Det räcker, återigen, med ett intresse för religiösa läror ”i sin egen rätt” och därmed för att ”de utgör meningsfulla material för diskussion om vad det är att vara människa i den här världen”.<sup>50</sup>

Den systematiska teologin kan nu framträda som det den är: en vetenskaplig reflektion över teologiska tankesystems innehåll som söker universell kunskap. Om Halldorf vill relativisera skillnaden mellan universitet och kyrka, vill jag följaktligen tydliggöra denna skillnad och försvara ”tvårums-tänkandet”. Vid universitetet är samtalet om religion bestämt av vad Pius XII beskrev som kritisk auktoritet och skilde från kyrkans juridiska auktoritet. Men vad innebär detta mer specifikt och varför är denna distinktion lika viktig för teologin både som professionsteori och som fri vetenskap?

---

48. Michael T. Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, NC 1980.

49. I dag, med konspiratoriska rörelser som QAnon, ser vi hur demonologi och politik förenas på ett nytt sätt.

50. Martinson, ”Inledning”, 15.



## Kritisk och juridisk auktoritet

När den tyske teologen Erik Peterson (1890–1960) 1925 inledde sina föreläsningar om Paulus Romarbrev noterade han att han:

inte vill lägga ut texten såsom den kristne gör när han läser Nya testamentet i sitt hem. Det vore gräsligt att förvandla bönerummet till ett auditorium. Följaktligen vill jag inte tolka texten som om jag lade fram den ur min existens inför Gud [*ihn aus meiner Existenz vor Gott heraus auslegte*] – det vore ett motbudande spektakel – utan jag kommer att behandla texten från den distans som först blir nödvändig genom det teoretiska frågandets intentionella utblick.<sup>51</sup>

Dessa ord formulerades före *Divino afflante Spiritu*, men genom att betona ”det teoretiska frågandets intentionella utblick”, vilket för mig är en del av den metodologiska agnosticismen, distanserar Peterson bibelvetenskapen, och i förlängningen teologin, som vetenskap från den troendes vardagliga bekännande liv. Akademien är en plats som utmärks av kritisk distans snarare än existentiell tro.

Det betyder inte att de texter som undersöks av den akademiske teologen saknar en relation till livet eller tron. Men den akademiska teologen granskar de religiösa arkiven – ett begrepp jag utvecklar nedan – med det teoretiska utfrågandets nödvändiga distans. Den konfessionella läsningen kräver i stället att man möter texterna med hela sin existens och söker en intim relation till det religiösa mysteriet. Detta innebär, för Peterson som inte bara var akademiker utan även troende, att:

den verkliga och sista förståelsen av texten lär man sig inte på något universitet utan endast i den helige andens skola. Vi talar följaktligen inte här som pneumatiker, som begåvade av anden, och tror inte heller att universiteten – speciellt i deras nuvarande form – är platsen där de som begåvats med anden lägger ut Nya testamentet enligt Guds ordning.<sup>52</sup>

Karismatisk skriftutläggning – såsom allegorisk exeges – är bara möjlig som en del av kyrkans kult då den inte syftar till universell kunskap – vilket enligt Newman är universitetets idé – i snäv mening utan frälsning och förlösning. Kunskapen som allegorin skänker ges följaktligen eskatologisk och soteriologisk mening genom att vara formulerad som en del av kyrkans liv.

51. Erik Peterson, *Der Brief an die Römer*, Würzburg 1997, 2.

52. Peterson, *Der Brief an die Römer*, 2.

Petersons emfas på skillnaden mellan akademisk och konfessionell teologi hamnar därför i direkt motsättning till Halldorfs vilja att dekonstruera ”tvårumstänkandet”. Ett sådant tänkande innebär, skriver Halldorf kritiskt, ”att exegeten byter hatt och tankesätt när hon rör sig mellan det kyrkliga och det akademiska rummet”.<sup>53</sup> Men om detta innebär en beklaglig avteologisering av universitetet utifrån Halldorfs perspektiv – då allegorisk teologi för honom helt enkelt är att närma sig gudsmysteriet – vittnar det för Peterson om att vi inte kan jämställa akademisk med konfessionell teologi. Det är endast kyrkan som är den legitima platsen för karismatisk och pneumatisk skriftutläggning. Det omöjliggör dock som sagt inte att studenter och forskare arbetar med dylika sätt att läsa de bibliska texterna för att undersöka olika hermeneutiska och teologiska perspektiv. Men om inte skillnaden mellan kyrka och universitet bibehålls skulle betingelserna för en pneumatologisk och därmed allegorisk uttydning av Bibeln i soteriologisk mening riskera att undermineras.

Halldorfs text vittnar därför, precis som Lantz, Spjut och Wikander skriver, om en subjektivism som inte bara är problematisk på universitetet utan även i många kyrkor, då den tenderar att sammanblanda juridisk (eller religiös) auktoritet med kritisk auktoritet. Halldorf menar exempelvis att den akademiska teologen bör kunna ägna sig åt *lectio divina* inom seminarierummet trots att det, inte minst för den romersk-katolska traditionen, är en karismatisk och pneumatologisk praxis som kräver kyrkan eller bönerummet snarare än det sekulära universitetet som arena. Halldorf riskerar därför att göra den allegoriska läsningen en otjänst då han vill legitimera den på universitetet utan att redogöra för de asketiska och karismatiska ramar som traditionellt sett gett en sådan praxis auktoritet. Allegorin, som så mycken annan icke-akademisk teologisk praxis, är helt enkelt inte en läsning som manar till vetenskaplig förståelse av texterna, utan försöker, som Halldorf själv säger, öppna oss mot religiösa mysterier.<sup>54</sup> Men det senare kräver, åtminstone ur romersk-katolska kyrkans perspektiv, ett ämbete med en religiös auktoritet. Utifrån ett svenskkyrkligt perspektiv finns det också ett ämbete med teologisk auktoritet. Även akademikern är en ämbetsman som verksam på ett sekulärt, statligt universitet rimligtvis saknar karisman som en allegorisk läsning av Bibeln kräver om den ska leda oss mot de gudomliga mysterierna.

Halldorfs text blottlägger dessutom en sekularisering av teologin som tycks vara resultatet av den postliberala strömningens fokus på trosgemenskapen som grund för den teologiska tolkningen. Det är bara därigenom –

---

53. Halldorf, ”Exegetik, teologi och allegori”, 216.

54. Halldorf, ”Exegetik, teologi och allegori”, 216.

genom en historisk förskjutning av teologin från en lära om det som kallats det gudomliga till en lära som hämtar sin mening från den religiösa, och i slutänden mänskliga, gemenskapen – som teologin kan ses som ”ett slags metateori, jämställd [med] feministisk teori, queerteori, psykoanalytiska läsningar och så vidare”.<sup>55</sup> Denna sekularisering av teologin till en metateori knuten till en viss tradition uppenbarar en feuerbachiansk kvalitet som är värd att omfamna, då den kan hjälpa oss att förstå teologin som en kunskapsform om ”regulativa sanningar”, vilket jag kommer att återkomma till nedan.<sup>56</sup> Och som vi kommer att se innebär inte detta att de ontologiska frågor som teologin ofta implicerar behöver förbli oställda eller obesvarade.

Här vill jag understryka att delar av Halldorfs text kan användas för att diskutera vad akademisk teologi skulle kunna vara, eftersom den innehåller ett antal idéer vilka kan bli produktiva för denna vetenskap. En sådan idé är Halldorfs viktiga konstaterande att ”man kan, i teorin åtminstone, tänka sig att en forskare läser en text kristologiskt utan att själv vara övertygad om att det är en riktig läsning”.<sup>57</sup> Men i stället för att utveckla denna tanke genom att diskutera betingelserna för en akademisk, och således konfessionslös, teologi och närma sig vad Niebuhr beskriver som ett ”universellt giltigt kunskapssystem” tar Halldorf den motsatta vägen. Han skriver att även om det är avgörande att ”exegetiskt skolade teologer” bär ”med sig insikter, i många fall värdefulla sådana, från det akademiska rummet till det teologiska” måste man beklaga ”att de metoder och perspektiv man arbetar med i akademien påverkar teologin”, då de tenderar att utmana det Halldorf vagt benämner traditionen.<sup>58</sup> Men ”tvårumstänkandet” kan enbart utmana den konfessionella teologin om man menar att det är skadligt att skilja universitetet från kyrkan. Utifrån Petersons perspektiv är det däremot nödvändigt att acceptera en sådan skillnad för att man ska kunna tillerkänna den akademiska och konfessionella teologin kritisk respektive juridisk auktoritet. Hur kan vi då differentiera akademisk från konfessionell teologi, och varför kan Halldorf hjälpa oss att förstå vad akademisk teologi är och borde vara vid ett sekulärt universitet?

### **Akademisk och konfessionell teologi**

När den brittisk-amerikanske teologen Paul J. Griffiths nyligen skrev en introduktion till romersk-katolsk teologi betonade han att akademisk teologi inte på något sätt kräver tro eller ens kan beskrivas som en personlig konfession. Tvärtom, akademisk teologi kräver enbart de färdigheter som

55. Halldorf, ”Exegetik, teologi och allegori”, 222.

56. Ludwig Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, Leipzig 2019.

57. Halldorf, ”Exegetik, teologi och allegori”, 222.

58. Halldorf, ”Exegetik, teologi och allegori”, 216–217.

möjliggör att man behärskar denna disciplin och diskurs. Teologin är, för Griffiths, en diskurs om gudar och det gudomliga med tillhörande religiösa arkiv och det är på detta sätt den innebär vad jag med Newman kallar en universell kunskapsform.<sup>59</sup> Teologen måste lära sig att känna igen sitt objekt genom dess lexikon och retoriska framställning och således bli kapabel att analysera olika gudsdiskurser.<sup>60</sup> Detta medför också, som Griffiths betonar, att diskurser kan vara teologiska på olika sätt och i olika grad, och det är teologens uppgift att diskutera hur skilda diskurser ställer olika teologiska frågor: ”Några är explicit eller fullt ut teologiska; andra implicit teologiska och stundtals explicit sådana; och åter andra är fria från teologi – förutom på de mest avlägsna och formella sätt.”<sup>61</sup> Att arbeta med teologiska diskurser kräver dock inte, som Lantz, Spjut och Wikander tycks mena, ”att forskaren måste ’simulera’ en ontologisk position som han eller hon själv inte delar”<sup>62</sup> – det räcker att materialet som granskas är teologiskt.

Den akademiska teologin måste därför omfatta en sorts empatisk tankeövning som lär oss att förstå hur exempelvis Boëthius (ca 480–524), Avicenna (980–1037) eller Jacob Böhme (1575–1624) tänkte teologiskt och rimligtvis kommer många troende människor vara intresserade av detta. Det är därför som teologins religionsvetenskapliga värde också är dess värde som professionsteori. Men som Griffiths påpekar kan den akademiska teologen lika gärna drivas av en radikal ovilja mot religiöst och teologiskt tänkande och försöka lokalisera dess inflytande för att på så sätt oskadliggöra detta.<sup>63</sup> Ett bra exempel på en sådan kristendomskritisk teolog skulle kunna vara Franz Overbeck (1837–1905) som inte minst påverkade Karl Barths (1886–1968) tänkande djupt. Det avgörande är i vilket fall som helst inte den akademiska teologens personliga förhållningsätt till teologin utan hennes förmåga att vara trogen materialet som granskas. Men genom att skildra hur religiösa läror implicerar en specifik form av livsåskådning kan den akademiska teologen inte nöja sig med att förhålla sig till givna teologiska antaganden. Hon måste även försöka tänka med och utifrån skilda religiösa traditioner. I den meningen bör även den konfessionslösa, akademiska teologen lystra till Joseph Ratzingers förslag om vikten för agnostiker och ateister att försöka tänka och leva ”veluti etsi Deus daretur”, som om Gud existerade.<sup>64</sup> Men, och detta är avgörande, en sådan spekulering kräver varken tro eller

---

59. Paul J. Griffiths, *The Practice of Catholic Theology: A Modest Proposal*, Washington, DC 2016, <https://doi.org/10.2307/1.j.ctt1hrdn14>, 7–14

60. Griffiths, *The Practice of Catholic Theology*, 8

61. Griffiths, *The Practice of Catholic Theology*, 14

62. Lantz, Spjut & Wikander, ”Tillbaka till dåtiden”, 238.

63. Griffiths, *The Practice of Catholic Theology*, 14.

64. Benedictus XVI, ”Besuch der Papstlichen Lateranuniversätet”.

bekännelse om den är och förblir ett försök att förstå (eller till och med leva) utifrån en religions tankeinhåll. Om den utförs på universitetet som aktionsforskning eller en tankeövning är denna metodologi därför enbart legitim som en del av det gemensamma försöket bland vetenskaperna att nå universell kunskap.

Utifrån det teologiska perspektiv som Griffiths och Peterson ger oss vore det därför ett kategorimisstag att dekonstruera det så kallade tvårums-tänkandet. Den konfessionella teologin, betonar Griffiths, manar till intimitet med sitt objekt, då den innebär en kärleksrelation till det Halldorf med rätta kallar mysteriet.<sup>65</sup> Den akademiska teologin är till skillnad från denna existentiella relation en vetenskaplig undersökning av teologiska diskurser – som ofta uttrycker en personlig relation till mysteriet – och kräver det Peterson kallade ”det teoretiska frågandets intentionella utblick”. Detta utesluter givetvis inte känslor eller intuition, men dessa underordnas forskningens olika riktlinjer. Griffiths formella definition av den akademiska teologin som en diskurs om gudar är därför mycket produktiv för det sekulära universitetet, givet att också en granskning av de olika arkiv som dessa diskurser tillhör är inbegripna i detta studium. Det är på detta sätt teologin är en vetenskaplig reflektion över teologiska tankesystems innehåll och ett försök att nå universell kunskap. Men hur förhåller sig en sådan disciplin till de andra vetenskaperna vid universitetet? På vilket sätt kan teologiska diskurser sägas innebära en universell kunskapsform som inte är bestämd av en viss konfession eller tradition?

### **Teologins uppgift och de religiösa arkiven**

När John Henry Newman försvarar teologins akademiska relevans i *The Idea of a University* gör han det på ett sätt som potentiellt avknoppar teologin som vetenskaplig praxis från teologin som konfessionell dito. Detta var givetvis aldrig Newmans syfte. Men han verkade i en alltmer postkristen tid och förstod att det enda sättet att försvara teologins akademiska legitimitet var genom att finna vad som förenar den akademiska teologins objekt, de religiösa arkivens tankeinhåll, med vad han såg som universitetets idé: tron på universell kunskap och därmed tron på en kunskap som överskrider skillnaden mellan religiösa och icke-religiösa. ”Religiös lära är kunskap”, skrev Newman, och den är det ”i lika stor utsträckning som Newtons lära är kunskap. Universitetsbildning utan teologi är helt enkelt ofilosofisk. Teologin har lika mycket rätt att hävda sin plats där som astronomin.”<sup>66</sup> Newmans argument är att det finns ett avgörande värde i att lära ut religiösa

---

65. Griffiths, *The Practice of Catholic Theology*, 18

66. Newman, *The Idea of a University*, 43.

läror lika mycket som astronomi, eftersom teologin är en kunskapsform som påverkar samhället i bred bemärkelse och till och med bidrar till att forma de andra akademiska vetenskaperna. Newman förordar följaktligen ett interdisciplinärt synsätt som utgår från att ”all kunskap formar en helhet” och det är därför teologin för Newman måste utgöra vad Niebuhr beskrev som ett ”universellt giltigt kunskapssystem”.<sup>67</sup> Det som enligt Newman förenar vetenskaperna är att kunskap har en gemensam och universell karaktär. Det finns gemensamma epistemologiska och ontologiska kriterier som binder samman humaniora och naturvetenskap, eller för den delen mytiskt, religiöst och vetenskapligt tänkande, i en gemensam kunskapsform som är legitim på vetenskapliga grunder. På många sätt är det detta som Halldorf och Borgehammar vill påminna oss om. De hjälper oss förstå att religiösa läror medför en specifik form av kunskap genom att ställa specifika frågor. I den meningen är det ovedersägligt att Halldorf har rätt i att vi exempelvis bör lära oss allegoriska utläggningar av Bibeln som teologer eller bibelvetare. Detta är emellertid inte en konfessionell verksamhet om den utförs på ett sekulärt och statligt universitet. Om denna kunskap ska kunna vara legitim som universell kunskap, det vill säga som vetenskap i Newmans mening, måste ”tvårumstänkandet” försvaras. Vem som helst med tillräckliga kunskaper i ämnet teologi och närbesläktade discipliner kan utföra ett sådant arbete och det är uppenbart att detta är en del av teologins roll som både professionsteori och religionsvetenskap. Det är trots allt bara genom att teologin framträder som en fri vetenskap som söker universell kunskap som ”religiöst intresse” kan förenas med ”vetenskapligt sinne” och därför behöver inte intresset medföra egen tro.

Utifrån Newman skulle man mer specifikt kunna säga att varje vetenskap på universitetet kan ställa teologiska frågor eller ta spjörn mot och avgränsa sig från teologiska tankar, med andra ord frågor och tankar som i implicit eller explicit bemärkelse är relaterade till, eller givna av, det Griffiths kallar de religiösa arkiven.<sup>68</sup>

Dessa arkiv är inte bara de textsamlingar, byggnader, statyer, relikier, musikaliska verk, liturgier, riter och kultiska praktiker, och allt annat som utgör religioners materialitet – och som förtjänar vetenskaplig undersökning – utan även de myter, sagor och mer eller mindre diffusa tros- och livsåskådningar som kan relateras till religiösa och teologiska föreställningar, även då dessa har sekulär dräkt.<sup>69</sup> Det kan – för att återigen tala med Larsson och Sorgenfrei – handla om vilka argument som brukar användas

---

67. Newman, *The Idea of a University*, 50.

68. Griffiths, *The Practice of Catholic Theology*, 54–55.

69. Griffiths, *The Practice of Catholic Theology*, 54–55.

för att avgöra den rätta eller felaktiga användningen av en religiös symbol inom en specifik tradition; hur en kosmolog som Max Tegmark i explicit mening utvecklar en multiuniversumsteori för att undkomma tanken på en skapargud, men samtidigt reproducerar religiösa föreställningar; hur det litterära kanonbegreppet är relaterat till och skiljer sig från det bibliska kanonbegreppet; hur Ludwig von Mises (1881–1973) ekonomiska katallaktik formats efter Paulus teori om försoning, καταλλαγή (Rom. 5:11); eller om det systematiska respektive historiska förhållandet mellan statsvetenskapliga, juridiska och teologiska begrepp.

Alla dessa exempel uppenbarar mer eller mindre direkta relationer mellan icke-teologiska tankesätt, teologin och de religiösa arkiven. Det är en av den akademiska teologins uppgifter att undersöka dessa arkiv samt granska den spänningsfyllda relation som andra vetenskaper och discipliner har till dem. Givetvis kan teologer enbart göra detta om de behärskar teologins standarddiscipliner – dogmatik, eskatologi, pneumatologi, soteriologi och så vidare – men ett viktigt arbete för teologin som professionsteori är att göra dessa discipliner begripliga genom ett möte med en alltmer sekulär samtid som är främmande för religiösa föreställningar och teologiska tankar.

Vi har sett att både Peterson och Griffiths hävdar att det inte bara är legitimt utan än mer nödvändigt att bibehålla ett så kallat ”tvårumstänkande” för att teologin ska kunna frodas som såväl akademisk vetenskap som konfessionell lära. Återigen, givetvis kan man, och bör man, lära ut hur de bibliska skrifterna har tolkats genom århundranden av skilda religiösa tänkare. Men att sammanblanda den kritiska och juridiska auktoriteten underminerar inte bara den akademiska teologins legitimitet utan även vad som för åtminstone många kristna är den nödvändiga relationen mellan ämbete, auktoritet och karisma.

Om vi lyssnar på Halldorf innebär emellertid ”tvårumstänkandet” att ”diskussioner kring värderingar helt måste avvisas från universitetet”.<sup>70</sup> Detta är ett märkligt argument, då reglerna på det sekulära universitetet – eller mer bestämt liberalteologin och den historisk-kritiska exegetiken för att ta Halldorfs exempel – inte på något sätt motverkar möjligheten till värde-diskussioner. Kyrkan är inte det enda rummet där värden kan diskuteras eller formas. Det stämmer – som Halldorf betonar – att den akademiska teologin har en beskrivande, värderande och konstruktiv uppgift. Men denna tredelade uppgift kan inte erhålla akademisk legitimitet på konfessionella grunder.<sup>71</sup> Vad som ifrågasätts av de historisk-kritiska metoderna är inte på något sätt samtal om värderingar, utan argument som inte kan legitimeras

70. Halldorf, ”Exegetik, teologi och allegori”, 223.

71. Halldorf, ”Exegetik, teologi och allegori”, 223.

utifrån de spelregler som gäller på det sekulära universitetet. Även diskussionen om värden måste vara en del i försöket att nå universell kunskap.

Det har med rätta betonats att ”i all äkta och stor vetenskap finns det något mer [*ein Mehr*] än vetenskap, som [...] inte [...] kan rättfärdiggöras [...] rent vetenskapligt, utan som tillhör människonaturens djupt dolda drivkrafter”.<sup>72</sup> Rimligtvis måste emellertid även dålig eller felaktig vetenskap vara något mer än vetenskap, nämligen del av en livsåskådning som förklarar människans ställning i kosmos. I den meningen har Halldorf och Grinell rätt i att vad jag kallat *scientia* och *sapientia* respektive kritisk och juridisk auktoritet står i en nödvändig relation. Men Halldorfs sammanblandning av den klassiska, konfessionella teologin med en diskussion om värden uppdagar att han förordar ett sekulariserat teologibegrepp.<sup>73</sup>

Det senare är givetvis inte någon kritik i sig utan bara ett tecken på att vi lever i en tid då teologin sekulariserats till metaperspektiv och där frågan om Gud alltmer blir en fråga om kultur och mellanmänniskliga värderingsdiskussioner. Detta är den feuerbachianska dimensionen i Halldorfs tänkande som jag nämnde tidigare. Teologin blir närmast en teori om mänsklig gemenskap och med Mattias Martinson bör man fråga sig: ”Vart tog Gud vägen?”<sup>74</sup> Detta är trots allt av avgörande vikt för den systematiska teologin: hur kan den vara en lära om det gudomliga på en sekulär institution som är något mer än ett tal om värden?

Genom att granska Halldorfs feuerbachianska tendens närmare kan jag börja undersöka hur teologiska frågor, och till och med själva gudsfrågan, kan ställas av vad Verdeyen beskriver som en agnostisk teologi. Jag vill nu påminna om att Halldorf själv kan hjälpa oss förstå varför teologin måste ges legitimitet utifrån vad den visat sig vara (eller reducerats till) i en post-kristen epok: en kunskapsform bland andra, ett metaperspektiv som kan likställas med andra metaperspektiv, en mänsklig praxis som för både den med och utan tro säger något om vad det innebär att vara människa. Men därför blir det olyckligt om man försöker förvandla seminarierummet till en plats för det gudomliga mysteriet i konfessionell mening. Speciellt när det är alltmer uppenbart att akademiska teologer arbetar med att kritiskt granska och utvärdera gudsdiskurser med tillhörande arkiv, eftersom sådana diskurser är en del av mänskligt liv och leverne och än mer ”intressanta i sin egen rätt”.

---

72. Söhngen, *Die Einheit der Theologie*, 158.

73. För en viktig diskussion om teologi och värdebegreppet, se exempelvis Eberhard Jüngel, *Wertlose Wahrheit: Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, 2:a uppl., Tübingen 2003, 90–110.

74. Mattias Martinson, ”Vart tog Gud vägen?”, *Signum* 44:8 (2018), 60–63.



Sådant arbete är av stort vetenskapligt värde även för en sekulär och postkristen kultur som den svenska, då vårt samhälle är genomsyrat av teologiska tankeuttryck och stämningar. Det är på detta sätt gudsfrågan visar sig vara legitim som kunskapsform på ett sekulärt universitet. Även om det kan vara rimligt som akademiker att förhålla sig agnostiskt till svaren som människor ger på de teologiska frågorna är det följaktligen uppenbart att dessa frågor med medföljande svar kan ses som en form av kunskap. ”Nonsense is nonsense, but the history of nonsense is a very important science”, sade exempelvis rabbinen och talmudforskaren Saul Lieberman (1898–1983) apropå Gershom Scholems (1897–1982) studier av judisk mytologi. Man kan tillägga att teologin också är en mycket viktig vetenskap, eftersom religiösa föreställningar fortfarande formar vår värld och vårt tänkande. En angelägen uppgift för universiteten på våra breddgrader är att träna forskare i teologi i att identifiera implicita och explicita teologiska diskurser och arbeta med teologiska texter som material med en universell kunskapsform i kraft av frågorna som de ställer och svaren de ger. Detta även om vi kan tycka att dessa diskurser innebär nonsens, såsom de sydamerikanska gruvarbetarnas demonologi eller scientologins märkliga själslära.

Vi kan nu börja förstå varför den akademiska teologin, i egenskap av vad jag med Griffiths beskriver som en analys av gudsdiskurser, är en sekulär praxis som just kräver, vad Halldorf med rätta skriver, att ”man kan [...] tänka sig att en forskare läser en text kristologiskt utan att själv vara övertygad om att det är en riktig läsning”.<sup>75</sup> Detta skulle exempelvis kunna ske genom att denna potentiella forskare – som i hjärtat kanske är ateist, hindu eller frimurare – undersöker tankarna om Kristus i den agnostiske författaren Emmanuel Carrères dokumentärroman *Le Royaume*, granskar kristologin i Bonaventuras (ca 1217–1274) skrifter eller i Alejandro Jodorowskys filmer, eller för den delen kritiskt värderar Moses Hess (1812–1875) argument i *Über das Geldwesen* om att kristendomen har lagt grunden för kapitalismen.

Det avgörande i alla dessa exempel är inte den granskande teologens eventuella konfession utan om materialet som analyseras ställer teologiska frågor och kräver teologisk analys. Det är också därför den akademiska teologen inte behöver simulera någon tro, vilket Lantz, Spjut och Wikander tycks mena: teologin finns i diskurserna som granskas. Den akademiska teologin fordrar således inte något existentiellt engagemang – även om texterna som den granskar givetvis ofta ger uttryck för sådant – och kan inte avkrävas en konfessionell intimitet med sitt objekt. Akademikernas institutionella

---

75. Halldorf, ”Exegetik, teologi och allegori”, 222.

tillhörighet kräver en annan livsform, nämligen en yrkespraxis baserad på det vi kan kalla kritisk distans eller kritisk auktoritet.<sup>76</sup>

Utifrån Newmans tes om den akademiska teologin som en universell kunskapsform, snarare än bara en konfessionell praxis, kan vi se att den akademiska livsformen innehar en egen auktoritet och legitimitet som gör det möjligt att förklara varför den akademiska teologin både är religionsvetenskap och professionsteori. När Halldorf vill ifrågasätta den akademiska livsformens neutralitet och objektivitet missförstår han vad det är som gör att akademien är och måste vara en annan plats än kyrkan, och varför värde-diskussionerna som äger rum inom akademien sker utifrån andra betingelser än de som gör sig gällande inom trosgemenskaperna. Den akademiska teologen som ämbetsman på ett sekulärt universitet har varken den teologiska karisman, det religiösa ämbetet eller den juridiska auktoriteten att arbeta med gudsdiskurser på något annat sätt än med den kritiska auktoritetens distans, det vill säga som med en kunskapsform bland andra. Men vad skiljer då den akademiska teologins uppgift från religionsvetenskapen i stort och på vilket sätt kan den närma sig själva gudsfrågan?

### **Teologi på ett sekulärt universitet**

När Hans Urs von Balthasar (1905–1988) studerar den historiska sekulariseringsprocessen från medeltiden in på 1800-talet så som den gestaltats i den tyska litteraturen i sitt trebandsverk *Apokalypse der deutschen Seele* (1937–1939) beskriver han inget annat än en serie teologiska förändringar och mutationer under moderniteten.<sup>77</sup> Verket, som har den suggestiva undertiteln *Studien zu einer Lehre von Letzten Haltungen*, sänker oss ned i de teologiska djupen i Johann Gottfried Herders (1744–1803), Immanuel Kants (1724–1804), Johann Gottlieb Fichtes (1762–1814), Friedrich Hölderlins (1770–1843), Jean Pauls (1763–1825) och många andras författarskap, och blottlägger hur dessa författare producerar gudsdiskurser.

Balthasar beskriver sin metod som en sorts gestaltande mytologi. Det är viktigt att komma ihåg att Balthasar först och främst såg sig som germanist, och *Apokalypse der deutschen Seele* är ett litteraturvetenskapligt försök att skildra hur teologisk kunskap kan användas för att gestalta de motiv och

---

76. Givetvis är varje akademiker något mer än akademiker – mamma, frimärkssamlare, fotbollssupporter, rojalist eller för den delen sannskyldig pneumatiker – men hon är också akademiker, och den akademiska teologins uppgift är varken mer eller mindre än att granska gudsdiskurser och de religiösa arkiven i bred bemärkelse. Detta medför också ett arbete med att analysera – och när det behövs kritiskt utvärdera – dessa religiösa arkivs relation till det omgivande samhället.

77. Hans Urs von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele: Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen: 1. Der deutsche Idealismus*, Freiburg 1998.

berättelser som strukturerar våra världs- och livsåskådningar.<sup>78</sup> *Apokalypse der deutschen Seele* är en sorts *summa* av moderna, inte sällan antikristna, teologier som präglat och fortfarande präglar vår värld. På detta sätt ger den oss vad vi på svenska skulle kunna kalla en tros- och livsåskådningsvetenskap och den skildrar även teologins reträtt under 1900-talet till fantasin och kulturen. Men verket är också en systematisk teologi på samma sätt som exempelvis Thomas Ekstrands *Max Weber in a Theological Perspective*, Jayne Svenungssons *Den gudomliga historien* eller Ola Sigurdsons trebandsverk *Den gudomliga komedin* – dessa studier behandlar tänkare som även om de inte är teologer ställer teologiska frågor och hämtar tankemönster från de religiösa arkiven.<sup>79</sup>

Det är uppenbart att man behöver vara en tränad teolog – som Balthasar, Ekstrand, Svenungsson och Sigurdson – för att kunna avtäckta och analysera dessa tankemönster. Teologin har således en naturlig plats på universitetet, då de religiösa arkiven, och de teologiska diskurserna, formar vårt tänkande och vårt liv och det är av vetenskapligt värde att undersöka, beskriva och gestalta denna influens som en universell kunskap. Teologin är på så sätt en lära om influenser, närmare bestämt de religiösa arkivens influenser på vårt liv, och därför griper den in i en rad olika vetenskaper. Teologins många *efterliv* i en sekulär värld är en betydande orsak till varför systematiska teologer är verksamma på statliga sekulära universitet i en mångkulturell nation utan statskyrka.<sup>80</sup> Men teologin är också ett försök att analysera gudsdiskurser ”i sin egen rätt” och därför är teologin, som Balthasar visar, en vetenskap som kräver stor kunskap om religiösa och filosofiska traditioner i generell mening. Vid sidan av klassiska teologiska studier i dogmatik, exegetik, eskatologi, filosofi, frälsningslära, patristik, pneumatologi och så vidare kan ett sådant studium av myter och gudsdiskurser vara hermeneutiskt, historiskt, sociologiskt, politiskt, ekonomiskt eller för den delen spekulativt.

En hermeneutisk teologi kan söka förstå gudsbegreppet i *Mormons bok* eller ISIS ”Dabiq”. En historisk teologi kan kartlägga gudsbegreppets utveckling och förvandlingar över tid och en sociologisk teologi analyserar relationen mellan gudsdiskurser och mänsklig samvaro som Arne Rasmusson gör

---

78. Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele*, 6–7.

79. Thomas Ekstrand, *Max Weber in a Theological Perspective*, Leuven 2000; Jayne Svenungsson, *Den gudomliga historien: Profetism, messianism och andens utveckling*, Göteborg 2014; Ola Sigurdson, *Gudomliga komedier: Humor, subjektivitet, transcendens*, Göteborg 2021.

80. Juristen Carl Schmitt (1888–1985) hävdade som bekant redan 1922 att ”alla betydelsefulla begrepp i den moderna statsläran är sekulariserade teologiska begrepp”. Carl Schmitt, *Politische Theologie*, Berlin 2004, 43. Hjalmar Falk har på ett förtjänstfullt sätt skildrat varför Schmitts förslag pekar på behovet av en intim kännedom av teologiska läror för att man ska kunna förstå den västerländska statsvetenskapens och juridikens utveckling. Hjalmar Falk, *Det politisk-teologiska komplexet: Fyra kapitel om Carl Schmitts sekularitet*, Göteborg 2014.

i sina studier av Barths teologiska antinazism.<sup>81</sup> En politisk och ekonomisk teologi analyserar förhållandet mellan de religiösa arkiven och ekonomiskt och politiskt tänkande, medan en spekulativ teologi undersöker hur tänkande på och utanför universitetet fortsätter att producera teologiska problem – ett tydligt exempel är matematikern Kurt Gödels (1906–1978) klassiska gudsbevis – eller producerar på egen hand denna typ av argument.<sup>82</sup> Detta spekulativa moment kan tyckas vara det mest problematiska med teologin utifrån Larssons och Sorgenfreis perspektiv, eftersom det innefattar en konstruktiv och inte sällan ontologisk ambition att svara på en teologisk fråga. Men teologiska frågor ställs och besvaras fortfarande av ledande vetenskapsmän och detta sakförhållande bör rimligtvis vara av djupt intresse för religionsvetare. Det tycks dock som om det är teologer som är bäst tränade att undersöka detta förhållande, eftersom det innebär metafysisk reflektion och därmed ofta ett tal om det gudomliga i innehållslig och filosofisk mening.

Nyligen argumenterade exempelvis kognitionsvetaren Donald D. Hoffman för att hans försök att utveckla en lösning på kropp–medvetande-problemet kunde leda till en ”vetenskaplig teologi”.<sup>83</sup> Ledande neurovetare som Christof Koch och Giulio Tononi har relaterat sin forskning till religiösa tänkare – såsom Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) – genom att omfamna panpsykism, medan en neurovetare som Benjamin Libet (1916–2007) öppnar för frågan om ett liv efter döden och ifrågasätter fysikalismen.<sup>84</sup> Detta vittnar om att den moderna vetenskapen kan ställa frågor som kan tyckas ha monopoliserats av religionerna och vishetstraditionerna. Det verkar på sätt och vis som om en ”agnostisk metodologi” (eller i alla fall icke-teologiska vetenskaper) – i Gödels fall matematiken, i Hoffmans kognitionsvetenskapen, i Kochs, Tononis och Libets neurovetenskapen – kan leda till att teologiska och metafysiska frågor ställs. Detta förvånar nog inte särskilt många religionsvetare och om vi ska tro Victor Goldschmidt

---

81. Arne Rasmussen, ”Deprive Them of Their Pathos’: Karl Barth and the Nazi Revolution Revisited”, *Modern Theology* 23 (2007), 369–391, <https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.2007.00388.x>.

82. Kurt Gödel, ”Ontological Proof”, i Solomon Feferman et al. (red.), *Collected Works: 3. Unpublished Essays and Lectures*, Oxford 1995, 403–404.

83. Donald D. Hoffman, *The Case Against Reality: How Evolution Hid the Truth from Our Eyes*, London 2019, 200. Se också Mårten Björk, ”The Noise of Unheard Sounds: Donald D. Hoffman, Chetan Prakash, and Nick Bostrom on the Subjectivity of Being”, *Philosophy, Theology and the Sciences* 8 (2021), 29–52, <https://doi.org/10.1628/ptsc-2021-0004>.

84. Benjamin Libet, *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*, Cambridge, MA 2004, 216–220; Giulio Tononi & Christof Koch, ”Consciousness: Here, There and Everywhere?”, *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 370 (2015), 1–9, <https://doi.org/10.1098/rstb.2014.0167>. För en diskussion om Tononis och Kochs teorier, se Mårten Björk, ”The Number of the Soul: Theology and the Metaphysics of Integrated Information Theory”, *Philosophy, Theology and the Sciences* 8 (2021), 234–258. <http://doi.10.1628/ptsc-2021-0018>.

(1914–1981) var till exempel redan Platons (ca 428–ca 348 f.v.t.) teologiska forskning baserad på ett förutsättningslöst frågande som ledde till hypotetiska ställningstaganden om det gudomliga.<sup>85</sup> Platons akademi kan därför sägas ha en kritisk distans till den påbjudna religionen, i det här fallet Athens statsreligion, och lägga grunden för en vetenskaplig teologi, vars skeptiska metodologi kan vara inspirerande för det sekulära universitetet.

Detta stärker Newmans argument om att teologin är en vetenskap för att den bidrar till den universella kunskapen. Teologin står i en intim relation till en mängd andra vetenskaper, då alla vetenskaper kan ställa teologiska frågor, även om de mycket sällan gör det i sådan explicit form som Gödel eller Hoffman.<sup>86</sup> Kochs och Tononis panpsykism, Libets ontologiska spekulationer, Gödels gudsbevis och Hoffmans uppmaning till en vetenskaplig teologi kan givetvis ses som vad den chilenske juristen och romersk-katolske poeten Armando Uribe (1933–2020) med en blinkning till Ludwig Wittgenstein (1889–1951) – och eventuellt ovannämnde Saul Lieberman – kallat *tontería* – nonsens.<sup>87</sup> Men det är i sådana fall ett teologiskt och metafysiskt nonsens som påverkat oss till den grad att det tycks nödvändigt att en grupp akademiker specialiserar sig på att förstå dessa försök att tänka det som överskrider vad vi kan veta i krass vetenskaplig mening. Det finns trots allt något mer än vetenskap i all vetenskap.

När Balthasar visar hur den framväxande moderna tyska litteraturen och filosofin omstöper kristet tänkande till en sorts postkristen teologi blottläggs också teologins roll som vad Mattias Martinson beskrivit som experiment och tydningförsök.<sup>88</sup> Här visar sig teologins närhet till filosofin och varför det teologiska tänkandet innehar en spekulativ och konstruktiv dimension, då den som vi sett också är ett försök att *tänka med* olika perspektiv i de religiösa arkiven, att följa deras tankerörelse till sitt slut. Det är – tror jag – detta Halldorf vill mana oss till och det är därför det jeffnerska paradigmet måste utvecklas och utmanas. Halldorf vill med all rätt påminna oss om att teologin utgör en specifik form av kunskap. Men för att lyckas med det måste han också vara öppen för att de teologiska tydningförsöken inbegriper andra traditioner än de han själv sympatiserar med, och han bör, likt Karin

---

85. Victor Goldschmidt, *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris 1990, 30.

86. Den franciskanske ordensgeneralen Bonaventura talade under medeltiden om en reduktion av alla konster och vetenskaper till teologi: *De reductione artium ad theologiam*. Det jag beskriver är mer modest, nämligen vikten av en akademisk vetenskap som undersöker teologiska influenser och metafysiska förutsättningar för tänkandet som sådant – teologin som en åskådningsvetenskap i vid mening.

87. En tankeväckande diskussion om förhållandet mellan vetenskap och nonsens, rationellt tänkande och galenskap, finns i kapitlet ”In Praise of Folly” i Stephen R.L. Clark, *God's World and the Great Awakening: Limits and Renewals* 3, Oxford 1991, 200–223.

88. Mattias Martinson, *Postkristen teologi: Experiment och tydningförsök*, Göteborg 2007.

Johannesson, erkänna att ett sådant försök att förstå en religiös tradition inifrån kräver ”att religionsvetaren inte kan tillerkänna några antaganden en principiellt privilegierad ställning samt att hennes argument och hypoteser måste vara intersubjektivt prövbara”.<sup>89</sup> Detta medför att akademiska teologer måste acceptera ”tvårumstänkandet”, eftersom den akademiska teologin tränar oss att tänka teologier – de må vara ortodoxa, heterodoxa eller helt enkelt ateistiska – till sitt slut, utan att kräva tro och bekännelse. Ett sådant filosofiskt arbete vore i mycket, precis som Lantz, Spjut och Wikander skriver i sin kritik av Halldorf, en ”tankeövning”.<sup>90</sup>

Omöjliggör då sådana tankeövningar att teologer – eller andra – tar ställning till det Lantz, Spjut och Wikander samt Halldorf diskuterar, såsom Markions (ca 85–ca 160) eller för den delen Tertullianus (ca 155–ca 220) tänkande?<sup>91</sup> Knappast. Men premisserna för detta ställningstagande bör vara baserade på det jag i denna artikel kallat den akademiska teologins kritiska auktoritet och följaktligen på ”tvårumstänkandet”. Det är trots allt enbart om teologin kan vara en fri vetenskap som den kan sägas ha en universell, och därmed konfessionslös, kunskapsform och lyckas säga något väsentligt även för den som saknar tro. Det tycks ovedersägligt att detta är av avgörande värde för de som söker sig till den akademiska teologin för att i framtiden bedriva konfessionell teologi i en kyrka eller annat tempel. Vad kan vara viktigare för en teolog i en sekulär värld än att kunna visa att religiösa läror medför en universell kunskap just genom att ställa frågor som överskrider vad som är legitim kunskap utifrån ett vetenskapligt perspektiv? Vad kan vara mer intressant än att skildra att all vetenskap innehåller något mer än vetenskap, nämligen en vishet som aldrig helt och hållet kan avfärdas som rent nonsens eftersom det tycks som om människan behöver denna tankelek för att kunna leva?

Vad är då den akademiska teologin? Den akademiska teologin är ett konfessionslöst studium av gudsdiskurser och de religiösa arkiv som de tillhör som en universell kunskapsform. Den akademiska teologin kan beskrivas som en livsåskådningsvetenskap som syftar till att undersöka, gestalta och kritiskt utvärdera teologiska motiv och influenser varhelst de visar sig. Den har följaktligen en systematisk och summerande natur och den försöker etablera universell och kritisk kunskap om materialet den undersöker då den ofta står i dialog med de andra vetenskaperna. Den kan därför, å ena sidan, tyckas sakna den kärlek eller desperation som konfessionen innebär,

---

89. Karin Johannesson, ”Konfessionell religionsvetenskap – vad är det?”, i Ulf Jonsson, Mattias Martinson & Lina Sjöberg (red.), *Kritiska tänkanden i religionsvetenskapen*, Nora 2009, 65.

90. Lantz, Spjut & Wikander, ”Tillbaka till dåtiden”, 238.

91. Lantz, Spjut & Wikander, ”Tillbaka till dåtiden”, 240–241.

eftersom den inte manar till ett existentiellt engagemang och kan bedrivas på agnostiska grunder. Men den akademiska teologin har å andra sidan tankelekkens glans och eftersträvar att säga något vetenskapligt sant om det som även kan tyckas vara rent nonsens. Därigenom kan dess kritiska auktoritet, åtminstone för de som väljer att tro Pius XII, vara en del av den sanning som flera religiösa traditioner brukar beskriva som Gud och således finns det goda konfessionella anledningar att tillerkänna den akademiska teologin vetenskaplig autonomi. ▲

#### SUMMARY

This article seeks to define what academic theology can be at a secular university by entering into dialogue with, among others, the Swedish church historian Joel Halldorf and using the difference between juridical and critical authority established by Pius XII in the encyclical *Divino afflante Spiritu*. In the article, I insist that one has to differentiate academic from confessional theology as a science with critical, rather than juridical, authority. By using Paul J. Griffiths, Erik Peterson, John Henry Newman, and Hans Urs von Balthasar it is argued that academic theology is a non-denominational study of discourses on God and the religious archives to which they belong. Academic theology can be described as a science that investigates, shapes, and discusses theological discourses wherever they appear. This secular science has a systematic and summative nature and requires a methodological openness as it is in dialogue with the other sciences by seeking universal and plausible knowledge. Its fate is that it can only approach its object in a distant and critical way. It lacks the love or desperation that confession entails, but on the other hand it has the glory of the sciences and can strive to say something scientifically true. Thus, at least for those who believe Pius XII, it can be part of the quest for the truth that religious traditions usually describe as a God, and there are therefore good religious reasons to grant academic theology scientific autonomy as a universal form of knowledge that is also plausible for those who lack belief.





# ”Den andra världen är den här världen”

## *Philip Sherrards theoantropokosmiska vision i ljuset av ett planetärt akutläge*

PETER HALLDORF

---

Peter Halldorf är pastor, författare och en av grundarna till  
Ekumeniska komuniteten i Bjärka-Säby.

[peter.halldorf@telia.com](mailto:peter.halldorf@telia.com)

---

Två repliker återkommer just nu när forskare talar om den globala uppvärmningen. Den ena: Allt går mycket snabbare än vi trodde. Den andra: Vi vet inte hur det kommer att bli när konsekvenserna av det varmare klimatet förstärker varandra. Som Staffan Laestadius, professor emeritus vid Kungliga Tekniska högskolan, uttrycker det: ”Detta är [...] en civilisationskris, en djupgående kulturkris. [...] Mänskligheten, större än någonsin och mer ojämlig än i mannaminne, har nu sannolikt i flera avseenden passerat vad planeten tål för att ge rimliga förutsättningar för mänskligt liv.”<sup>1</sup>

Forskarna är många gånger profeter i sin egen rätt, och den som har öra att höra hör. Men vad säger Anden till församlingarna? Hur låter kyrkans vägledning och teologins röst när klimatet skenar och apokalyptiska stämningar breder ut sig? Handling är oundgänglig. Men en klimataktivism med kristna förtecken friställd från god teologi blir knappast mer än ett moraliskt imperativ.

Min egen ingång i de här frågorna har i hög grad varit läsningen av de hebreiska profeterna. Våren 2012 inledde jag en närläsning av profetlitteraturen i Bibeln, i synnerhet profeten Jeremias bok. Jag kom att ägna mig åt

---

Denna artikel är en reviderad version av författarens föreläsning i samband med att han utnämndes till hedersdoktor vid teologiska fakulteten vid Lunds universitet i juni 2022.

1. Staffan Laestadius, ”Våra folkvalda politiker sviker oss i skuggan av klimatkrisens djupa allvar”, *Dagens Nyheter*, 6 april 2022, 8.

det i stort sett dagligen i sex års tid. Det var en läsning som satte sig i min kropp på ett sätt som jag ännu inte lyckats skaka av mig. När forskare i dag talar om hur en upprörd, hämndgirig och omedgörlig jord öppnar sina armar, inte för att omfamna oss men för att krossa oss, är det svårt att inte höra ekot av profeten Jeremias skildring av en fullskalig kosmisk regression i det dramatiska fjärde kapitlet av Jeremiaboken:

Jag ser på jorden – den är öde och tom,  
på himlen – där finns inget ljus.  
Jag ser på bergen – de skälver  
och alla höjder skakar.  
Jag ser – där finns inte en människa,  
alla himlens fåglar har flytt.  
Jag ser – det bördiga landet har blivit öken,  
alla dess städer ruiner.<sup>2</sup>

Skapelseberättelsens omkväde – ”Gud såg” – får sin resonans i profetens fyrfaldiga ”jag ser”. Men det Jeremia ser fyller honom med förfäran. Han ser en skapelse i upplösning, en återgång till det tillstånd som rådde innan kosmos skapades ur kaos. I den bibliska traditionen är profetians syfte inte att ge kunskap om vad som ska hända, men att förändra våra attityder och vårt beteende. Precis som dagens forskare, och som de unga klimataktivisterna, söker Jeremia förtvivlat efter ett språk starkt nog att skaka om och väcka: Vad ska jag göra för att få er att lyssna? Den enda reaktion han får, upprepad två gånger i det sjätte kapitlet, är: Det vill vi inte. Vi hör ett folk som vägrar lämna sin bekvämlighetszon, och deras empaticirklar krymper.



Läsningen av den hebreiska bibelns profetlitteratur, och i synnerhet profeten Jeremia, kom att utmana mig till en nyläsning av de bibliska texterna, framför allt inom de två områden vi kallar ekologi och eskatologi. Det var i samband med det jag upptäckte en teolog som jag tidigare bara stött på som översättare: den engelske poeten och lekmannteologen Philip Sherrard (1922–1995). Tillsammans med Kallistos Ware (1934–2022) och Gerald Palmer (1904–1984) var han översättare till engelska av den berömda ortodoxa *Filokalian*. Men Sherrard var även en frontgestalt bland de skapelseteologer som i vår tid, och med stor självständighet, översatt och förmedlat arvet från den tidiga kyrkans främsta teologer i öst. Med tanke på

2. Jer. 4:23–26. Alla bibelcitater är hämtade från Bibel 2000.

det vi i dag vet, är det anmärkningsvärt hur tidigt och med vilken klarsyn Sherrard ställer sin diagnos. I inledningen till sin bok *Human Image – World Image* konstaterar han:

Vi befinner oss mitt uppe i en kris av de mest fasansväckande dimensioner. [...] Hela vårt sätt att leva är, för såväl människan som miljön, suicidalt, och utan en radikal förändring [...] kommer det äventyr som är vår civilisation att nå sitt slut medan många av oss ännu är i livet.<sup>3</sup>

Åtskilligt har sagts och skrivits om kyrkans och teologins skuld till den ekologiska krisen. Det skifte som sker när teologer och filosofer, från upplysningen och framåt, går hand i hand i en alltmer brutal beskrivning av naturen som människans ägodel har den franske filosofen Étienne Gilson (1884–1978) kallat ”Martas revansch på Maria”.<sup>4</sup> Ett kontemplativt förhållningssätt till naturen trängs tillbaka till förmån för ett pragmatiskt. Teologin banar nu väg för en syn på naturen som råmaterial för människans behov – inte råmaterial för sakrament. Sherrard frågar sig:

Hur var det möjligt att vi inom loppet av några århundraden kunde tillägna oss ett sätt att tänka som så helt kom att domineras av abstrakta, opersonliga, materialistiska och kvantitativa begrepp och värden, att vi med uppsåt och beräkning började exploatera och profitera på oss själva och naturen – eller se genom fingrarna när så skedde?<sup>5</sup>



Krisen är naturligtvis inte främst ekologisk, inte ens etisk. Den handlar om vårt sätt att se och tänka. Om världen och om oss själva. De kritiska frågorna rör självbild och världsbild. Det är sambandet mellan dessa två – kondenserat i titeln på hans bok *Human Image – World Image* – som utgör Sherrards stora teologiska livsprojekt. ”Vem är människan enligt den kristna traditionens djupaste insikter?” frågar han.<sup>6</sup> Det är i sökandet efter ett svar som Sherrard i en rad böcker, framför allt i dialog med den grekiska patristiska teologiska traditionen, formulerar vad han kallar en *theoantropokosmisk* vision.

3. Philip Sherrard, *Human Image – World Image: The Death and Resurrection of Sacred Cosmology*, Ipswich 1992, 1. Om inget annat anges är översättningarna mina.

4. Étienne Gilson, *From Aristotle to Darwin and Back Again: A Journey in Final Causality, Species, and Evolution*, San Francisco, CA 1984, 23.

5. Sherrard, *Human Image – World Image*, 34.

6. Philip Sherrard, *The Sacred in Life and Art*, Ipswich 1990, 10.

Bakom denna tungvrickare finns en vision av Gud, människan och världen som gör det möjligt att tala om oss själva och världen i sakramentala termer. Eller enklare uttryckt: en vision som väcker hos betraktaren en djup känsla för världens helighet. När Sherrard skriver: ”Om Gud inte är närvarande i ett sandkorn, då är han inte heller närvarande i himlen”, så är det varken uttryck för sentimentalism eller andligt flummeri.<sup>7</sup> För honom är det viktigt att vi både förstår varför och på vilket sätt världen är helig. Det räcker inte att enbart hänvisa till en inre upplevelse eller förnimmelse av alltings helighet. Den är ofta en viktig ingång, men där en sådan finns behöver den med intellektuell klarhet översättas till en kunskap om världen och kosmos som hjälper oss att se alla ting och varje varelse i ett nytt ljus. ”Då kan det som börjar som en inre, mystik erfarenhet utsträckas till en omfamning av hela kosmos och inspirera till en integrerad kosmologisk vision”, skriver han.<sup>8</sup> I den kristna trostraditionen uppstår denna vision när länken mellan treenigheten, inkarnationen och skapelsen hålls intakt.

Sherrard sammanfattar sin theoantropokosmiska vision i en enda för-tätad mening:

Om vi inte förstår hur en i treenigheten – det inkarnerade Ordet – också är en del av skapelsen, och hur förhållandet mellan Gud och människa i Jesus av Nasaret är av samma slag som förhållandet mellan Gud och världen, kommer vi aldrig att kunna förstå vem Gud är, vem människan är eller vad skapelsen är, än mindre vad det i praktiken har för betydelse för oss.<sup>9</sup>

I återstoden av denna artikel vill jag – i ljuset av vad många forskare redan beskriver som ett ”planetärt akutläge” – antyda något av innebörden i denna mening i Sherrards teologiska författarskap. Framför allt med fokus på den vision av människans ansvar för jordens framtid som tar form när han låter två stora teman i den kristna tron, *transfiguration* och *inkarnation*, infogas i en triad tillsammans med ett tredje: det som på grekiska kallas *theosis*, och som på svenska vanligen översätts med *gudomliggörelse*.



Men innan vi går vidare kan det vara på sin plats med en kort biografisk skiss. Vem var denne engelske poet och lekmannateolog, som kom att leva

---

7. Sherrard, *The Sacred in Life and Art*, 8.

8. Sherrard, *Human Image – World Image*, 147.

9. Sherrard, *Human Image – World Image*, 148.

en stor del av sitt liv i Grekland, och av sin vän, metropoliten Kallistos Ware, beskrivits som ”en profet för vår tid, vars bevingade ord är riktade mer till vårt tjugoförsta århundrade än till det tjugonde århundrade i vilket han levde”<sup>10</sup>

För Sherrard, som föddes i England 1922 och fick sin utbildning i Cambridge, var det mötet med den grekiska poesin som kom att öppna ögonen för den ortodoxa kristna traditionen. I synnerhet gällde det en poet, Giorgos Seferis (1900–1971) – tilldelad Nobelpriset i litteratur 1963 – vars litteratur han första gången blev uppmärksam på i en bokhandel i Aten. Sherrard berättar om det intryck detta gjorde på honom:

När jag började läsa dessa dikter blev jag med ens medveten om att här var en röst, en resonans, ett gensvar på livet – kalla det vad du vill – som ägde en kvalitet som jag aldrig tidigare hade mött. Det utmanade hela den grund jag stod på och uppfordrade mig att gå in genom en dörr som jag inte ens visste hade existerat. Det var ytterligt fascinerande, som om jag stod på randen till något fullständigt oväntat, en uppenbarelse, något jag inte kunnat drömma om. Och på samma gång var det välbekant, som om jag hade känt det, men i ett annat, förlorat, förlöst och mörklagt liv, som jag nu inbjöds att upptäcka.<sup>11</sup>

Vad Sherrard mötte hos Seferis, liksom hos andra moderna grekiska diktare – som han kom att översätta till engelska – var en verklighetsförståelse som vände upp och ner på det sätt att se på världen som präglad den europeiska kulturen efter renässansen. Det handlade om hur tiden är infogad i evigheten, det synliga delaktigt i det osynliga. Om detta kom han att skriva i sitt första större verk, *The Marble Threshing Floor*.<sup>12</sup> Det han först mötte hos samtida grekiska poeter kom snart att vidgas och fördjupas i mötet med den ortodoxa kristna traditionen. Betecknande nog var det en poet som även här öppnade dörren och drog in honom i den ortodoxa kyrkan: Symeon den nye teologen (949–1022).

Sherrard upptogs genom dop i den grekisk-ortodoxa kyrkan 1956, och kom nu att alltmer gripas av denna traditions mest sublimes röster, de som talar om skapelsen som en brinnande buske, flammande av elden från Guds oskapade energier, men utan att förtäras. I synnerhet kom han att uppskatta Maximos Bekännaren (ca 580–662) och dennes teologi om det skapades

---

10. Kallistos Ware, *Philip Sherrard: A Prophet for Our Time*, Oxford 2008, 24.

11. Ware, *Philip Sherrard*, 8.

12. Philip Sherrard, *The Marble Threshing Floor: Studies in Modern Greek Poetry*, London 1956.

*logoi*, den inre princip som får allt skapat att bli sig själv genom föreningen med Gud.

Det som med tiden alltmer fascinerade Sherrard var den sida av delaktigheten som inte i första hand är vertikal – tidens inträngande i evigheten, det synligas i det osynliga – utan horisontell: den organiska och livgivande enheten mellan alla mänskliga varelser och hela den övriga naturen. För Sherrard tillhör de varandra på ett så intimt sätt att man till och med kan tala om att den ene är den andre.

Alltmer oroad över den ekologiska kris som hotade mänskligheten kom Sherrard att ägna den senare delen av sitt liv och sitt författarskap åt konsekvenserna av den vision som på ett tvåfaldigt sätt, genom den grekiska poesin och den ortodoxa traditionen, börjat öppna sig för honom redan på 1940-talet. Det är om detta han skriver med profetisk klarsyn i böcker som *The Rape of Man and Nature*, *The Sacred in Life and Art* och *Human Image – World Image*.<sup>13</sup> ”De tillhör de få böcker”, skriver Kallistos Ware, ”som jag läser inte bara en gång, men många. Och om jag gör det – om hans verk har förändrat mitt liv så som de förändrat andras liv – är det framför allt för att han själv levde det han lärde.”<sup>14</sup>



Ett begrepp som återkommer hos Sherrard, och inte minst slår följe med hans reflektioner om världens helighet, är *transfiguration*. Det är ett nyckeluttryck i hans tänkande om människans och skapelsens destination. Samtidigt är han medveten om att ordets innebörd fördunklats av andra teologiska begrepp som kommit att dominera i väst.

Inom liturgin och teologin är ordet *transfiguration* framför allt förknipat med berättelsen om Kristi förklaring på det heliga berget Tabor – en händelse som föregriper Kristi uppståndelse. Den är återgiven i samtliga av de synoptiska evangelierna och firas sedan 300-talet den 6 augusti som *The Feast of Transfiguration*, Kristi förklarings högtid. Att denna fest inom ortodox tradition betraktas som en av årets viktigaste – vid sidan om inkarnationens, påskens och pingstens högtider – hör samman med just det sätt på vilket den uppfattas vara en manifestation av såväl människans som hela skapelsens slutliga förvandling. Allt det som ryms i det kristna begreppet frälsning sammanfattas, eller kanske snarare materialiseras, i den berättelse som i evangelisten Matteus version inleds med följande ord:

---

13. Philip Sherrard, *The Rape of Man and Nature: An Enquiry into the Origins and Consequences of Modern Science*, Ipswich 1987; Sherrard, *The Sacred in Life and Art*; Sherrard, *Human Image – World Image*.

14. Ware, *Philip Sherrard*, 24.

Sex dagar senare tog Jesus med sig Petrus, Jakob och hans bror Johannes och gick med dem upp på ett högt berg, där de var ensamma. Där förvandlades han inför dem: hans ansikte lyste som solen, och hans kläder blev vita som ljuset.<sup>15</sup>

Precis som med mycket annat i evangelierna har vi en tendens att uppfatta denna berättelse som något som enbart gäller Jesus. Att det som utspelar sig skulle ha en omedelbar och personlig betydelse för var och en av oss, är inte en självklar slutsats när vi hör den. Men vad som här utvecklar sig är en *epifani*, ett avslöjande, av vad vi alla kan bli, och är ämnade att vara, genom den potential vi bär redan i vår natur som skapade till Guds avbild. Sherrard skriver: ”Eftersom vi i Kristus ser det normativa för allt mänskligt liv, innebär det samtidigt att något i grunden är fel med oss så länge inte hela vår fysiska varelse är genomlyst på samma sätt.”<sup>16</sup>

Den transfiguration – förvandling – som sker med Jesus inför lärjungarna på berget, innebär inte att han blir något som han inte tidigare var. Vad som här visar sig är inget annat än vad han alltid är och har varit. Och därmed, vad människans normala och naturliga tillstånd innan ”fallet” var. Sherrard kommenterar:

Det sker ingen transfiguration i Kristus av det enkla skälet att han aldrig har ”fallit”. [...] Den verkliga transfigurationen, skildrad i evangelierna, är den som sker med lärjungarna: deras ögon öppnas så att de kan se hur Guds härlighet strålar från Kristi mänskliga kropp.<sup>17</sup>

Genom fallet har mänskligheten, som Sherrard uttrycker det, ”förrätt sin kontemplativa förmåga”, den som gör att hon ser Guds avbild och härlighet i sig själv och i hela den skapade världen.<sup>18</sup> Det är därför lärjungarna inte kan se den härlighet som strålar från Kristus annat än i ett särskilt ögonblick av nåd när slöjan lyfts från deras ögon. Vad de i den stunden ser, förvandlar dem! Detta är förklaringsbergets egentliga transfiguration. Förvandlingen sker i lärjungarnas blick. Jesus är den han alltid varit, men först nu ser de honom som den han är. Det är denna erfarenhet av transfiguration – som den kristna traditionen även talar om som en uppfyllelse av helig Ande – och som Paulus sätter ord på i en av Nya testamentets absoluta nyckelverser, 2 Kor. 3:18: ”Alla vi som utan slöja för ansiktet skådar Herrens härlighet, förvandlas till en och samma avbild.”

15. Matt. 17:1–2.

16. Sherrard, *The Sacred in Life and Art*, 86.

17. Sherrard, *The Sacred in Life and Art*, 86–87.

18. Sherrard, *The Sacred in Life and Art*, 87–88.



För att klargöra hur människans natur kan bli restaurerad till sitt ursprungliga tillstånd, knyter nu Sherrard transfigurationen till *inkarnationen*. ”De är i själva verket två sidor av samma mynt”, skriver han.<sup>19</sup> Inkarnationen innebär en rörelse nedåt från Guds sida, en rörelse genom vilken Gud döljer sin härlighet genom att ikläda sig ”kött”. Bara därigenom kan människan bli delaktig i en process där hennes blick dras från det synliga till det osynliga, från det skapade till det oskapade, något som sker genom det drama som utvecklar sig i evangelierna. Transfigurationen å sin sida förutsätter en motsvarande rörelse uppåt från människans sida, en rörelse genom vilken hon långsamt befrias från den slöja som hindrar henne att se Guds avbild inom sig själv.

När Sherrard beskriver hur ”Gud oavbrutet söker utföra inkarnationens mirakel i varje människa”, ska det inte förstås som att Gud inte på ett unikt sätt antog mänsklig gestalt i den historiske Jesus. Det viktiga är att se vilken betydelse detta har för relationen mellan Gud och människa, oskapat och skapat, på ett ”transhistoriskt plan”, som han kallar det.<sup>20</sup> Som Guds avbild bär människan fröet inom sig till att bli en annan Kristus. *Christianus alter Christus*, som man sa i den tidiga kyrkan.



Det är nu två stora teman i den kristna tron, transfiguration och inkarnation fogas till ett tredje: *gudomliggörelse*. Det som på grekiska kallas *theosis*, och är ett av östkyrkans mest centrala teologiska begrepp, men närmast ett apart ord i vår teologiska tradition. En definierade vers i Nya testamentet som den tidiga kyrkans lärare här ofta refererar till är 2 Pet. 1:4: ”Han har gett oss sina stora och dyrbara löften, för att ni tack vare dem skall bli delaktiga av gudomlig natur.”

Vad är det denna i patristisk och ortodox teologi så ofta citerade bibelvers ger uttryck för? Bakom kyrkofädernas förkärlek för begreppet *theosis* finns en antropologi där innebörden i att människan är skapad till Guds avbild utforskas inom ett trinitariskt ramverk. Inför den berömda satsen hos Athanasios (ca 296–373) – ”Gud blev människa för att människan skulle bli gud”<sup>21</sup> – är en vanlig reaktion: ”Är det inte människor vi ska vara?” Men

19. Sherrard, *The Sacred in Life and Art*, 90.

20. Sherrard, *The Rape of Man and Nature*, 22, 89.

21. Athanasios, *Mot hedningarna och Om inkarnationen*, Skellefteå 2006, 138.



Athanasios är helt på det klara med vad han menar. Han vet att den definition av mänsklighet som ges oss genom inkarnationen – och i vilken vi ser vad vi själva är ämnade att vara – är den fulländade ”översättningen” av relationen mellan den evige Fadern och den evige Sonen. Och vem står för ”översättningen”? Den helige Ande!

Delaktigheten av gudomlig natur – det vill säga delaktigheten i Sörens gemenskap med Fadern – är den frälsande händelse som genom Andens nåd restaurerar den mänskliga naturen. Att bli gudomliggjord, med Athanasios ord, är att bli mänskliggjord. När Sherrard talar om ”det sammanfall av transfiguration och inkarnation som fullbordar gudomliggörelsen”, sätter han ord på hur den mänsklighet som Anden låter oss växa in i är en kontemplativ mänsklighet.<sup>22</sup> Det är när slöjan lyfts, och vi ser ansikte mot ansikte, som inkarnationens mirakel äger rum: vi nyskas till en avbild av Kristi mänsklighet. Detta är *theosis*. Och det är därför Rowan Williams kan säga: ”Gudomliggörelsen är den enda säkra vägen att undgå illusionen att vi är eller kan bli gudar.”<sup>23</sup>

Om transfigurationen är själva hjärtat i den kristna spiritualiteten, hur kommer det sig då att den får så liten, för att inte säga obefintlig, uppmärksamhet i väst? När Sherrard ställer den frågan menar han att det hänger samman med en teologi som liknar extrema former av den gamla nestorianska kristologin från 400-talet. Visserligen framhålls i denna att Kristus är Gud *och* människa, men de två naturernas självständighet betonas långt mer än i en kristologi där mänskligt och gudomligt är ouplösligt förenade i en enda gudamänniska, en *theantropos*.

I förlängningen uppstår föreställningen att människan kan bli mänsklig utan Gud. Men försöken att värja sig mot förändligande strömningar genom att tona ned den vertikala relationen till förmån för den horisontella enligt devisen ”människa först, kristen sedan”, slutar i en återvändsgränd och ett stumt universum. Till sist blir människan sin egen Gud.



Grundbulten i Sherrards theoantropokosmiska vision är alltså att föreningen av gudomligt och mänskligt i Jesus Kristus är det prisma genom vilket vi upptäcker såväl vår egen som världens helighet. I Kristus – gudamänniskan – bryts den mur ner som separerar himmel och jord, övernaturligt och naturligt, heligt och profant. Guds människoblivande har inte bara ”fört människan in i Gud”; det har fört hela den skapade världen in i Gud, och

22. Sherrard, *The Sacred in Life and Art*, 91.

23. Jämför Rowan Williams, *Christ: The Heart of Creation*, London 2018, 104–105.

på djupet uppväckt och transfigurerat den. I Kristus är världen på väg mot sitt genombrott – inte mot ett sammanbrott. Uppståndelsen, föregripen i Förklaringsbergets transfiguration, är den arketytiska modellen för allt skapat. När Paulus sammanfattar sin uppståndelseologi i 1 Kor. 15 skriver han som svar på somliga troendes frågor om hur de döda uppstår: ”Vi skall inte alla dö, men vi skall alla *förvandlas*.” Den nya skapelsen – vare sig vi talar om människan eller jorden – är den i Kristus transfigurerade skapelsen.

Det säger sig självt att här finns inget utrymme för den himmel-och-jord-ska-brinna-teologi som färgat så stora delar av evangelisk kristenhet i modern tid. Hur har den blivit möjlig? Är det när länken mellan transcendens och immanens bryts som vi förlorar blicken och känslan för tillvarons helighet? Följden av denna eklips blir vad Sherrard kallar en ”ontologisk perversion”.<sup>24</sup> Det band som förenar gudomligt och mänskligt, oskapat och skapat, blir upplöst. Gud och världen glider isär.

I förkunnelser på temat ”allt-ska-brinna” döljer sig ofta en kristologi som befinner sig på ett sluttande plan – oförmögen att ta till sig den djupa och verkliga paradoxen i inkarnationen: att Skaparen själv vet vad det är att vara skapat. Det är när den tidiga kyrkans teologer med möda mejslar fram ett klarare språk för hur man talar om Kristus, så att vare sig det mänskliga eller det gudomliga i hans person förminskas, som en fördjupad grammatik för det skapade växer fram. Denna grammatik förfinas och fördjupas av Sherrards främste läromästare, Maximos Bekännaren. Klarare än någon före honom ser Maximos hur människan – i Kristus – åter blir den hon är ämnad att vara: en mötesplats för allt i skapelsen, ett *mikrokosmos*, en värld i miniatyr, vars kallelse är att som skapelsens präst – och konstnär – uppenbara för världen dess hemlighet och dess helighet.

Vad betyder Sherrards theoantropokosmiska vision i praktiken? Lösningen på den ekologiska krisen är inte en ny etik, men att vi återfår vad Sherrard kallar en ”ontologisk tillgivenhet”, den förtrolighet som är frukten av en blick för vilken världen är transparent.<sup>25</sup> Som erfar hur bergen, floderna, träden, blommorna är en del av oss själva. Hur vårt förhållande till naturen inte är funktionellt, snarare ontologiskt. Människan är långt mer än jordens förvaltare; hon är prästen i den kosmiska liturgin, kallad att befria skapelsen från dess slaveri, ytterst från själva döden.

För Sherrard är Symeon den nye teologen det lysande vittnet som i sin poesi sätter ord på den transfigurerade erfarenhet som ger en föraning om att den andra världen är den här världen:

---

24. Sherrard, *The Sacred in Life and Art*, 14.

25. Sherrard, *The Sacred in Life and Art*, 21.

Jag tackar dig, gudomliga Vara,  
för att du blivit till en enda ande med mig  
– utan sammanblandning eller förändring –  
och för att du för mig blivit allt i allt:

---

Du strålande klädnad som täcker mig  
och skyddar mig och förintar demonerna,  
du renhet som tvår mig från varje orenhet  
genom de ständigt flödande tårar  
som din närvaro förlänar dem du besöker.<sup>26</sup>

De ständigt flödande tårarna är det bad som renar blicken till att "älska Guds skapelse på jorden, både i det hela och i varje litet sandkorn", med starets Zosimas ord i Fjodor Dostojevskijs (1821–1881) *Bröderna Karamazov*.<sup>27</sup> Ur detta andedop föds ett nytt etos – fjärran från sentimentalitet och eskapism – buret av insikten om att vi bara kan rädda det vi älskar. Den klimatkras som kastar sin skugga över vår planet handlar inte om vårt *bene esse*, vårt välbefinnande, vad som står på spel är vårt *esse*. Så sammanvävda är vi människor med varandra och med hela den övriga skapelsen, att om vi inte omfamnar varandra i kärlek upphör vi att existera. Denna omfamning är den korsfästes gest, paradoxalt nog den enda gest som gör oss levande. ▲

#### SUMMARY

"Philip Sherrard is truly a prophet for our present age, a messenger whose winged words are addressed not so much to the twentieth century in which he lived as to the twenty-first century that is now unfolding." With this depiction metropolitan Kallistos Ware described the English poet and theologian Philip Sherrard, whose legacy and writings has a prophetic urgency in light of our current crises. For Sherrard, whose encounter with modern Greek poets in the 1950s led him to a study of the theological roots of Orthodoxy, the basic ecological challenge is not technological or economic but spiritual. Without a contemplative frame of mind, "the eye of the heart", we cannot see the world in God. And only if we see the world in God can we overcome the present crisis. The *leitmotif* in Sherrards work is what he terms a "theantropocosmic vision" – a vision of man and nature which makes it possible for us to perceive and experience both ourselves and the world we live in as sacred realities. Our human

---

26. Symeon den nye teologen, *Ljusets källa: Trettio andliga hymner av Symeon den nye teologen*, Skellefteå 2005, 27–28. Min revidering av Olof Andréns översättning.

27. Fjodor Dostojevskij, *Bröderna Karamazov*, Stockholm 1986, 351.

vocation, as priests of the creation, is to reveal anew the holiness of nature, raising up the world from its fallen state and rendering it once more transparent to the divine glory.



**Johan Herbertsson. *Vägen till eros och agape: Anders Nygrens teologi 1921 till 1936*. Skellefteå: Artos. 2021. 153 s.**

Anders Nygren (1890–1978) är en av 1900-talets inflytelserikaste och internationellt mest kända svenska teologer. Det innebär att han också är en av dem som blivit mest omskrivna i svensk och internationell vetenskaplig litteratur. På hundraårsdagen av hans födelse anordnade teologiska fakulteten i Lund ett symposium om *Anders Nygren som teolog och filosof*. Den bok med denna titel som utkom därifrån 1991 är en hanterlig och brett översiktlig introduktion till hans tänkande. Där trycks också den text som Nygren kallade sin intellektuella autobiografi. När mycket redan är sagt och skrivet är det inte utan viss frejdighet som kyrkohistorikern Johan Herbertsson tagit sig före att skriva en bok om Nygrens teologi. Den rör dennes mycket produktiva period under 1920- och 1930-talen. Herbertsson disputerade 2016 på ett ämne som ligger fjärran därifrån, den svenska rättegångsgudstjänstens historia under 1684–1989, och är nu komminister i Skanör-Falsterbo.

Hans bok om Nygrens teologi börjar med en utförlig presentation av teologihistorikern Bengt Hägglund (1920–2015). I umgänget med denne finns bokens bakgrund. Hägglund var Herbertssons mentor och ett av deras täta och regelbundna möten handlade om det som blev hans sista bok, *Kunskapsteori och metafysik i teologin* (2011). När Herbertsson ville sätta en av Hägglunds slutsatser om Nygrens teologi ifråga blev kommentaren ”Intressant, så kan det vara. Hur menar du?” Med, som han uttrycker det, sina ”begränsade förkunskaper”, beslöt Herbertsson sig då för att läsa in sig på Nygrens teologi (s. 11), en icke ringa uppgift. Resultatet blev den bok som här anmäls och som historiskt behandlar Nygrens teologiska utveckling fram till hans stora och inflytelserika *Den kristna kärlekstanken genom tiderna* (1930–1936). Den är ett slags fortsatt diskussion med Hägglund.

När författaren ställer sig frågan om varför Nygren tog upp de problem han gjorde finner han ett avgörande skäl i mellankrigstidens teologiska debatt i Sverige och sätter in denna i sitt internationella sammanhang. Han frågar sig också om Nygrens avvisande av en objektiv realitet utanför medvetandet ”verkligen var så radikal och utan nyanser” som det gjorts gällande (s. 11). Ligger verkligen inte kristendomens objektiva sanninganspråk kvar? Herbertsson vill visa hur Nygrens betonande av teologins vetenskaplighet skedde för att ge ett trovärdigt alternativ till liberalteologin. Det är detta senare som står i bokens fokus.

Hos Emanuel Linderholm (1872–1937) har Herbertsson funnit ett teologiskt och kyrkligt manifest som Nygren inte stillatigande kunde låta passera. Bakom Linderholm stod Adolf von Harnack (1851–1930). Författaren refererar utförligt Linderholms kristologi och religiösa reformprogram. Det var, sammanfattar han, fråga om att ”kristendomen, såsom gudomlig uppenbarelse, måste övergå i en fördjupad förståelse för ett inre helgat liv och att Jesu gudom avsåg hans etiska kvalitet. Jesu försoningsverk och hans kroppsliga uppståndelse avfärdades. Det väsentliga var att Kristus levde” (s. 45). Inkarnationen och treenigheten hade inte någon plats hos Linderholm. Han menade också att hans samtids vetenskap på något sätt lagt fram ett slutgiltigt vetande och samma slutgiltighet gällde också hans egen teologi. För Nygren var allt detta ett alldeles främmande förhållningssätt. Det centrala i kristendomen var för honom att Gud stigit in i världen genom Jesus och verkat genom dennes utgivande kärlek, *agape*. Nygrens tänkande stannade inte, utan utvecklades och fördjupades över tid, det låg i sakens natur. För Linderholm och hans likasinnade var kyrkans uppgift att syntetiskt påverka kulturlivet. Det definitiva resultatet blev något nytt, kyrkans idé skulle smälta samman med samhällskulturen och formas till det som blev ett slags kulturprotestantism. Nygren menar att ett sådant

förhållningssätt är felaktigt. Den kristna tron och vetenskapens olika meningssammanhang får inte blandas samman. När han ville göra upp med detta och betona det religiösa livets egenart gav han sig alltså på den grund på vilken liberalteologin vilade. Det var för honom nödvändigt att skilja mellan tro och teologi, metafysik och vetenskap.

Den period som Herbertsson valt för sin undersökning indelar Nygrens teologi i två delar, 1921–1926 och 1930–1936. Årtalen illustrerar att det är dennes bokproduktion som undersöks. Den första perioden omfattar tiden från doktorsavhandlingen till *Religiositet och kristendom*, den andra åren från det första till det andra bandet av *Den kristna kärlektanken genom tiderna*. Avgränsningen ger intryck av det skulle ha varit en paus i Nygrens teologiska verksamhet under 1920-talets sista år. Men så var det ju inte. Han publicerade en rad stora artiklar både i festskrifter och på andra håll, till exempel i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*. Sådant källmaterial har författaren dock inte inarbetat i sin bok. Som historiker kan man likaså beklaga att något otryckt material inte utnyttjats när Nygrens väg till *eros* och *agape* ska belysas. Visserligen har dennes över trettio hyllmeter stora arkiv först helt nyligen blivit tillgängligt för forskningen och det är ännu inte uppordnat. Åtskilligt material av hans hand, som kunde ha varit till gagn för framställningen torde finnas, inte bara där, utan också på annat håll. Utöver kritiken mot Linderholm och från Ingemar Hedenius (1908–1982) möter läsaren knappast Nygren i diskussionen med sin samtid. När författaren kort parallellställer nu nämnda personer blir perspektivet lite längre än eljest och det ger en intressant belysning av Nygrens tänkande. Men 1950-talets tro-och-vetande-debatt ligger kronologiskt utanför den uppgift Herbertsson ställt sig. Notapparaten innehåller så gott som utslutande referenser till Nygrens egna arbeten.

Författaren betonar sammanhanget i Nygrens författarskap. Så gott som allt denne dessförinnan skrivit är på ena eller andra sättet förstudier till den stora syntesen i *Den*

*kristna kärlektanken genom tiderna*, med dess grundläggande distinktion mellan *eros* och *agape*, lag och evangelium. Detta senare kärleksbegrepp fann han återgå på de liknelser som den historiske Jesus berättat. Herbertsson markerar hur Nygren genom *agape* identifierar den teologiska kontinuiteten mellan Jesus och Paulus, implicit förutsätter identiteten mellan Jesus och Kristus och på så sätt övervinner ”liberalteologins akilleshäl” (s. 106).

Herbertssons intresse är att förstå Nygrens bevekelsegrunder och utveckling när denne skriver sitt stora verk. Han vill sätta in och förklara detta utifrån dess samtid och hittar svaret i avgränsningen mot liberalteologin och dess svagheter. Därvid sticker han inte under stol med sin beundran för Nygren och det må vara hänt, men när han jämför gossen Anders med Jesus vid tolv års ålder i templet, har han nog passerat den gräns inför vilken han borde hejdat sig.

Som introduktion till Nygrens arbete om *Den kristna kärlektanken genom tiderna* har boken en klar funktion och dess perspektiv ger anledning till vidare teologihistoriska reflektioner. För många kan den vara en god ingång till det viktiga tänkandet hos en av 1900-talets inflytelserika svenska teologer.

Oloph Bexell

Professor emeritus, Uppsala

DOI: 10.51619/stk.v98i3.24736

Klas Lundström, Kajsa Ahlstrand, Jan-Åke Alvarsson & Göran Janzon (red.). *Svensk mission – och kyrkorna som växt fram*.

Skellefteå: Artos. 2021. 704 s.

*Svensk mission* är ett storstilat verk vars ambitiösa syfte är att ge en översikt av svensk kristen mission under de senaste 200 åren. Boken ger en bred bild av det svenska missionsengagemanget genom att lyfta fram ett stort antal svenska samfunds missionsinsatser. Med sina drygt 700 sidor, skrivna av ett 30-tal medverkande författare, bjuder boken läsaren på en resa runt hela världen. Vad

gäller genre är *Svensk mission* något svårplacerad och rör sig i gränslandet mellan att vara en lättillgänglig fackbok och ett uppslagsverk. Det är inte en bok att sträckläsa utan ett verk värt att ha i bokhyllan och som man kan återkomma till gång på gång.

Vid första anblick tycks bokens struktur något oklar. Dess kärna, som utgörs av presentationer av svensk mission i ett stort antal länder, ramas in av mer fokuserade kapitel som behandlar olika dimensioner av mission, däribland bibelöversättning, teologisk utbildning och mission som bistånd. Kapitel 1–2 kan dock sägas utgöra bokens första del och lägger en grund för vidare läsning. Här diskuteras bland annat begreppet mission, akademisk forskning om mission och hur missionsengagemanget växte fram i Sverige.

I kapitel 3–13 står de olika regionerna där svensk mission bedrivits i centrum. Varje kapitel fokuserar på ett särskilt geografiskt område, exempelvis Europa, östra Afrika, Sydasiens och Latinamerika. Varje kapitel inleds med en rambeskrivning till den specifika regionen. Rambeskrivningarnas längd och innehåll varierar men blir en hjälpsam inledning för den läsare som inte är bekant med regionen i fråga. Vanligtvis lyfter författarna fram några centrala historiska händelser, regionens religiösa sammansättning och kyrkans roll i samhället. Efter rambeskrivningen presenteras svenska missionsinsatser land för land. De olika samfundens missionsarbete beskrivs var för sig och man kan således som läsare välja att läsa om ett specifikt samfund.

Vid sträckläsning av flera kapitel i rad blir det tydligt att de många medförfattarna haft varierande kännedom om de många regionerna och olika perioderna som beskrivs, samt haft relativt fria tyglar i upplägget av sina texter. Innehåll och stil varierar markant. Exempelvis ger vissa författare mycket stort utrymme åt en specifik period eller enskild person, andra fokuserar på övergripande tendenser och vissa ägnar sig framför allt åt att genom upprädnad av årtal skriva fram utmärkande händelser. Detta väcker frågor kring urval och upplägg av innehåll; frågor

som tyvärr inte diskuteras i någon större utsträckning i boken.

Kapitel 14–16 behandlar tre dimensioner av mission som inte direkt varit samlingsgrundande men som ändå utgjort centrala delar av missionsarbetet: bibelöversättningsarbete, teologisk utbildning samt socialt arbete och bistånd. Dessa kapitel utgör intressant läsning, då utrymme ges åt medförfattarna att fördjupa och delvis kritiskt diskutera olika frågor relaterade till dessa dimensioner av mission. Genom dessa fördjupande kapitel skapas också större förståelse för missionärernas arbete så som det beskrivits i kapitel 3–13.

Det avslutande kapitlet, kapitel 17, består av reflektioner från redaktionsgruppen och behandlar så vitt skilda ämnen som missionens relation till modernitet, kulturanthropologi och lokala kyrkors självteologiserande. Kapitlet känns något lösryckt i förhållande till boken i övrigt men utgör ändå medryckande läsning.

Som helhet ligger bokens styrka i att den lyckas förmedla hur mission varit en stark folkrörelse i Sverige som spänt över samtliga protestantiska samfund. Man kan inte annat än förundras över de många missionärerna som sänts ut och det starka driv som funnits bland dessa, men också hur missionsengagemanget format kyrkolandskapet och kyrkolivet i Sverige. Boken lyckas med uppgiften att väcka intresse för mission, inte minst genom sina många bilder och personporträtt. Vad gäller det senare hade jag dock önskat se en mer jämn fördelning av antalet män och kvinnor som lyfts fram (nästan dubbelt så många män som kvinnor gestaltas i personporträtten), inte minst med tanke på den egna poängteringen av hur viktiga kvinnor varit för svensk mission.

Vad gäller själva historieskrivningen representerar *Svensk mission* en traditionell (vissa skulle säga föräldrad) sådan, där missionärerna framträder som missionens hjältar. Det är deras uppoffringar och insatser som står i fokus, snarare än de lokala och inhemska aktörerna som faktiskt i mångt och mycket burit



fram de kyrkor som växt fram. Redaktörerna skriver att de är medvetna om denna något problematiska vinkel som följer av bokens fokus på just svenska missionsinsatser. I en avslutade reflektion påpekar en av redaktörerna att missionärernas främsta roll inte var att bygga församlingar i Afrika, Asien och Latinamerika, utan att föra kunskap om förhållanden och människor från andra delar av världen närmare kristna församlingar i Sverige. Jag hade önskat att detta perspektiv kommit fram tydligare i boken för att inte på nytt återuppliva den problematiska bilden av den vite missionären som den outhärliga hjälten.

I förordet nämns att boken i första hand är tänkt att användas som läromedel för studenter som studerar missionsvetenskap på grundnivå. Min uppfattning är att den skulle fungera bra i detta sammanhang, men att en sådan användning kräver en hel del lärarvägledning. Dels på grund av den ovan nämnda historieskrivningen, men också vad gäller frågan om urval och källanvändning. Trots bokens stora omfång är det en övermäktig uppgift att vara allomfattande i att skildra svensk kristen mission under de senaste 200 åren. Vi får ett smakprov snarare heltäckande skildringar av samfundens missionsinsatser. Det är inte ett fullständigt lexikon studenter får ta del av, vilket de bör göras medvetna om. Vad gäller källanvändning används allt från avhandlingar och vetenskapliga artiklar till intervjuer, brev, tidningsartiklar, hemsidor samt samfundens egna producerade böcker och skrifter i något av ett virrvarr, vilket gör det svårt att bedöma trovärdighet och tendens. Detta kan emellertid skapa möjlighet till intressanta diskussioner i klassrummen.

Avslutningsvis vill jag betona att *Svensk mission*, trots ovan nämna brister, är en viktig bok och utgör en rik källa till kunskap om svensk mission. Det är ett samlat verk som kommer stå sig länge, väl värt att köpa för varje missionsintresserad person. Det är också en i ekumeniskt hänseende viktig bok, eftersom den erbjuder ett tillfälle att ta del av

och bekanta sig med ett stort antal svenska kristna samfund, deras historia och missionsengagemang.

Julia Kuhlin  
TD, Uppsala

DOI: 10.51619/stk.v9i3.24737

**Håkan Möller & Ola Sigurdson (red.).  
Marilynne Robinson and Theology.  
Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och  
Antikvitets Akademien. 2021. 219 s.**

Marilynne Robinsons författarskap som omfattar modernitetskritik, litteratur och teologi har uppmärksammats i såväl USA som andra delar av världen. Hennes arbeten har gett upphov till en oöverskådlig mängd artiklar och studier. Det gav anledning till att Nätverket för litteratur och religion vid Göteborgs universitet ägnade sig åt författarskapet. Det ledde till en konferens 2018 anordnad av Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien. Bidragen från konferensen föreligger här i tryck.

Håkan Möller och Ola Sigurdson är volymens redaktörer. De ger bakgrunden till det fleråriga interdisciplinära studiet av Robinsons författarskap. Presentationen av projektet, bokens struktur och de enskilda bidragen ger läsaren vägledning till Robinsons sammansatta tänkande. Här får läsaren inblick i hennes förmåga att skapa berättelser som stimulerar till samtal om djupt existentiella frågor.

Ett porträtt i olja av Jean Calvin (1509–1564) från 1858 är försättsblad till bokens avdelning "On Theology". Jayne Svenungssons inledande kapitel, som är baserat på hennes installationsföreläsningen för professuren i systematisk teologi i Lund 2015, ger fördjupade insikter i Robinsons författarskap. Här läggs grund för att förstå varför och hur det kommer sig att Robinson är en av samtidens mest uppskattade författare i gränslandet mellan teologi, religion, estetik och humanism. Robinson bidrar till att upprätta "religionens rätta plats" i samtiden.

Heather Walton ställer frågorna om teologins form och uttryck hos Robinson. Walton är särskilt intresserad av att förstå hur de litterära verken samspelar med hennes teologiska vision uttryckt i artiklar. Enligt Andreas Nordlander dras läsaren av Robinsons texter in i en kritisk konversation om centrala begrepp som reduktion, religion och erfarenheten av att vara människa. Robinsons kritik av det moderna reduktionistiska tänkandet analyseras baserat på hennes tre första romaner, *Housekeeping* (1980), *Gilead* (2004) och *Home* (2008).

Arne Rasmusson ger en bred bakgrund till det sociokulturella, politiska och ekonomiska sammanhanget för Robinsons författarskap. Mot bakgrund av amerikansk, främst protestantisk, historia från 1850-talet skapas förutsättningar för förståelse av den miljö och de konventioner av religiös och social karaktär som hennes romaner återspeglar.

Doug Gay uppmärksammar en förbindelse mellan romanerna *Gilead*, *Home* och *Lila* (2014) och sydvästra Iowa och Skottland. Gay undersöker sambandet mellan Skottland, kalvinismen och reformert teologi och visar på en litterär antikalvinistisk tradition i Skottland. Robinson inbjuder till omläsning och återupptäckt av Calvin och reformert teologi.

Första delen av antologin avslutas med en bild på målningen ”The Return of the Prodigal Son” av Rembrandt (1606–1669). De båda oljemålningarna ger en visuell ram för de teologiska rötterna i Robinsons författarskap och utgör tolkningsresurs för det problematiserade temat om den förlorade sonen i hennes romaner.

Såväl enskilt som sammantaget bidrar bokens kapitel till att skapa en förståelse för varför och hur Robinson har blivit en av vår tids mest prisade författare. I berättelsens form öppnar hon för reflektion och samtal i ämnen som hem och hemlöshet, tro och profetism, förlåtelse och hopp mitt i förtvivlan. Skärningspunkterna i det pågående samtalet om litteratur, historia, teologi och

religion utforskas, vilket breddar läsförståelsen och skapar ett behov av omläsningar.

I antologins andra del analyserar Beata Agrell och Martin Westerholm *Gilead*. Agrell behandlar romanens genre och adressat, teman som i den omfattande forskningen fått mindre uppmärksamhet. Frågan om genre leder till ett öppnande perspektiv för en konstruktiv läsning. Westerholm tar sin utgångspunkt i en artikel som romanens protagonist John Ames läser. I den ställdes en fråga om hur en skriftlärd skiljer sig från en profet. Utifrån Ames berättelse för den sjuårige sonen om sin släkt och om den frågans relevans i släkten, diskuterar Westerholm hur Robinsons teologi förhåller sig till det profetiska och hennes sakramentala grundförståelse.

Håkan Möller och Clemens Cavallin analyserar *Home*. Möller problematiserar begreppen förlåtelse och försoning med berättelsen om den förlorade sonen som underliggande struktur för romanens djupstruktur. Cavallin analyserar samma berättelse, men med tillägget ”Fadern och den förlorade sonen”. Den liknelsen används i en jämförelse mellan Robinsons *Home* och Michael O’Briens *A Father’s Tale* (2011) och mynnar ut i att liknelsen får ett nytt fokus på Faderns roll. Det leder i sin tur till en ny fråga om det ideala faderskapet.

Kamilla Skarström Hinojosa, Ola Sigurdson och Maria Yassa har levt sig in i *Lila*. Skarström Hinojosa analyserar romanen och den unga kvinnan Lilas liv som nomad och senare hemliv som hustru till John Ames. Efter att Lila stulit en bibel i Ames kyrka blir hon helt upptagen med profeten Hesekiel, som hon för hand skriver av rad för rad. Hennes intensiva umgänge med Hesekiel och särskilt verserna 16:4–6 öppnar för dialog, med sig själv och med sin man och mig som läsare.

Sigurdson undersöker relationen mellan nåd och subjektivitet i romanen, en tematik som är återkommande i författarinnans skrifter. För Robinson är det personliga ”jaget” inte enbart ett svagt och passivt subjekt.

Det finns även ett kapabelt ”jag” som kan uttrycka egen vilja. Med hjälp av Charles Taylors distinktion mellan det starka, kontrollerade ”jaget” och det porösa ”jaget” når Sigurdson en fördjupad förståelse av nåd och subjektivitet hos Robinson.

Maria Yassas bidrag vidgar horisonten med en analys av *Lila* utifrån den engelska psykoanalytikern Wilfred R. Bions (1897–1979) epistemologi. Den är mer komplex än den som utgår från att insamlande av fakta om en person är liktydigt med en verifierbar och objektiv kunskap. För Bion är kunskap intersubjektiv och transitiv. Den är bara möjlig för den som stiger in i en persons liv och verklighet och när kunskap som inte är finit. Det är med den grundhållningen som Yassa läser *Lila*. Det öppnar för en läsning som vidgar perspektivet och hjälper läsaren att söka gränsen mellan det man kan veta och det okända. Denna hållning till verkligheten och den mänskliga erfarenheten leder till en öppenhet mot framtiden och hoppet och den ger tron en naturlig plats i tänkandet.

Yassas avslutande artikel skapar en brygga till Svenungssons inledande artikel. Det modernistiska tänkandet reducerar verklighetsuppfattningen och Robinsons tänkande öppnar för en kunskap och verklighetsuppfattning som väcker förundran och förvåntan. Med andra ord: religionen kan få upp rättelse och sin rätta plats i samtidsdebatten.

Ett uttalat mål med antologin var att förstå varför och hur Robinson är en av vår tids mest prisade författare. Målet har uppnåtts med råge och i dialog med en omfattande forskning på anglosaxiskt område.

Med ökade kunskaper om författarskapets form och innehåll blir det helt nödvändigt med omläsningar av Robinsons stora verk. Det är hennes konstverk som kan konfrontera läsarens egna livserfarenheter. Vid den mötespunkten skapas ny mening bortom gränserna för alla observationer och analyser. Robinsons förmåga att skapa berättelser om människors vardagliga bestyr och kamp för anständighet och överlevnad kan bereda väg

till igenkänning som gör existensens villkor synliga och öppna mot förändring.

Johnny Jonsson  
TD, Stockholm

DOI: 10.51619/stk.v98i3.24738

**Yafa Shanneik. *The Art of Resistance in Islam: The Performance of Politics among Shi'i Women in the Middle East and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press. 2022. 253 s.**

Händelserna kring den tredje shiitiska imamen Husseins (f. 626) död under slaget vid Karbala år 680 har spelat en central roll för den shiitiska identiteten. Händelsen hade sin upprinnelse i schismen mellan två grupper som senare kom att kallas för sunniter och shiiter inom islam. Tvisten handlade om successionsfrågan efter islams profet Muhammeds död. Medan shiiter ansåg att ledarskapet skulle stanna inom Muhammeds ätt ville sunniterna utse en av männen ur Muhammeds närmaste krets som hans efterträdare. Det var de senare som vann tvisten. År 661 mördades den förste shiitiska imamen Ali (f. ca 600) vid ett attentat genomfört av en hårdför religiös fanatiker. Samma år utropades umayyadkalifatet (661–750) och när den förste umayyadiske kalifen Muawiya (ca 597–680) utsåg sin egen son Yazid (ca 646–683) till sin efterträdare vägrade den tredje shiitiska imamen att förklara sin lojalitet med den nye kalifen. Den senare skickade en stor trupp för att bestraffa Hussein. Under slaget vid orten Karbala, belägen i dagens Irak, massakrerades Hussein och hans närmaste män. Husseins kropp skändades och hans huvud fördes till umayyadernas huvudstad Damaskus som trofé.

Traumat kring denna händelse högtidliggås varje år vid den första månaden i det muslimska kalenderåret, Muharram. I högtidlighållandet ingår högläsning av händelseförloppet vid slaget och detaljerna kring Husseins martyrdöd. Slaget beskrivs som en orättvis och ojämn kamp mellan den

umayyadiske kalifen Yazids trupper som uppgick till flera tusen män och Husseins följeslagare som bestod av ett sjuttioal personer. Ett inslag i sorgeceremonin är att deltagarna gråter högt över de oförrätter som imamen Hussein och hans följeslagare utsattes för. Andra inslag i sorgeceremonin är att slå sig själv på bröstet eller, som man gör hos en del shiamuslimska grupper, att slå sig med kedjor, skära sig med knivar eller i en del fall gå på glödande kol. Syftet med dessa ritualer är många: att uppleva den smärta som Hussein och hans följeslagare utsattes för, att uttrycka sin solidaritet med Hussein, att visa att man är beredd att dö för de syften som Hussein offrade sitt liv för och så vidare.

Ritualerna uppfyller många syften. De stärker den sociala sammanhållningen mellan shiiter, vilka allt sedan begynnelsen har varit en utsatt minoritet. Det gemensamma narrativet som artikuleras genom ritualerna skapar en känsla av gemenskap bland utövarna. Det är emellertid inte alla shiiter som utför de mer extrema ritualerna, som att skära sig i huvudet eller i ryggen med vassa knivar eller att gå på glödande kol. Det är framför allt mindre och marginaliserade grupper bland shiiter som ägnar sig åt sådana ritualer. En rad framstående shiitiska storayatollar har utfärdat fatwor som förbjuder dessa ritualer och klassat dem som skadliga och brutala, vilka ställer shia i dålig dager. Religionshistorikern Yafa Shanneik har i sin bok *The Art of Resistance in Islam* studerat en av de grupper som utövar dessa smärtsamma ritualer.

Hon har genom klassisk etnografisk metod, genom deltagande observation, deltagit i sorgeceremonier som organiserades av shiamuslimska kvinnor tillhörande en mindre grupp som kallas shirazier. De har fått sitt namn efter den irakiske ayatollan Muhammad al-Shirazi (1928–2001), vars tolkningstradition dessa efterföljer. Shanneik har besökt cirka 260 sådana ceremonier i Dublin, London, Kuwait och Bahrain under flera års tid. Hon har genomfört intervjuer med första och andra generationens shiitiska

kvinnor eller konvertiter i Europa samt shiitiska kvinnor i Mellanöstern. Karaktäristiskt för shirazier är att de anser sig representera den autentiska formen av shiaislam. Detta framkommer bland annat av att de inte räds för att utföra de mest smärtsamma och extrema ritualerna. Som ett bevis på sin äkthet framhåller shirazikvinnorna att deras ceremonier får besök av profeten Muhammeds dotter Fatima (ca 605–632), tillika den förste imamen Alis hustru och den tredje imamen Husseins moder, med jämna mellanrum.

Det unika med de kvinnor som Shanneik har studerat är att de inte är passiva åskådare till ritualerna som av tradition har varit en manlig arena. I stället för att passivt beskåda männens utförande av ritualer har de skapat skyddade zoner dit enbart kvinnor har tillträde och där utför de samma ritualer. Med sina kroppar som insats övertar shirazikvinnorna aktörskapet och demonstrerar sin makt genom att utmana de manliga strukturerna. Shirazikvinnorna hävdar att det var de som började utföra sådana ritualer i slutet av 00-talet och det var efter det som shiitiska kvinnor över hela världen började utöva liknande ritualer. Shanneik tolkar shirazikvinnornas utövande av sådana smärtsamma ritualer som ett steg i en emancipatorisk riktning.

Detta är en sanning med modifikation. Shiamuslimska kvinnors aktörskap går längre tillbaka än slutet av 00-talet och begränsar sig inte till shirazikvinnor. Man skulle kunna se shiamuslimska kvinnors utmaning av manliga strukturer genom att kopiera utövningen av ritualerna i slutna kvinnliga sällskap som en trend som hänger samman med moderniseringsprocessens globalisering. I takt med att allt fler shiamuslimska kvinnor utbildade sig och deltog i sociala, ekonomiska och politiska aktiviteter har de utmanat den patriarkala ordningen. Denna utveckling fick en ordentlig skjuts efter revolutionen i Iran 1979 då man från de religiösa auktoriteternas sida uppmuntrade könsseparerade kvinnliga sammankomster. Oavsett hur det ligger till med den saken är det ändå

svårt att dra de allt för långtgående växlar som Shanneik gör av sin studie.

Shanneik visar i sin omfattande och mycket intressanta studie att shirazikvinnorna utmärker sig när det gäller utövande av de mycket smärtsamma ritualerna. Faktum är dock att shirazikvinnorna, enligt egen utsägo, startade sina utövningar av dessa ritualer efter att högt uppsatta manliga företrädare inom shirazirörelsen uppmanade dem att ta på sig denna aktiva roll. Ett syfte med detta var att förstärka bilden av shirazigruppen som representanter för den autentiska formen av shiaislam. Shirazikvinnornas aktiva utövande av dessa ritualer kan visserligen tolkas som ett uttryck för kvinnlig emancipation då de har övertagit aktörskapet inom ett manligt dominerat område. Den emancipatoriska tolkningen hamnar i en helt annan dager när man får veta att shirazikvinnorna aldrig har utmanat de manliga religiösa auktoriteternas ytterst misogynna rättsliga tolkningar. Detta område har förblivit ett ”icke-berörbart” fält för shirazikvinnorna. Faktum är att shiamuslimska kvinnliga teologer, rättslärda och aktivister tillhörande andra riktningar, framför allt de som bekänner sig till den usulidiska skolan, inte har låtit sig begränsas av några röda linjer. De har riktat hård kritik mot shiitiska auktoritetens rättsliga och teologiska åskådningar, som genomsyras av patriarkala och misogynna uppfattningar, ur liberalteologiska och feministiska perspektiv.

Yafa Shanneiks bok bygger på ett gediget etnografiskt arbete och vilar på en stark teoretisk grund. Boken bidrar med ny kunskap om en minoritetsgrupp inom den shiitiska minoriteten. Studien är ett värdefullt bidrag inom området levd religion.

**Mohammad Fazlhashemi**  
**Professor, Uppsala**  
 DOI: 10.51619/stk.v98i3.24739

**Vítor Westhelle. *Liberating Luther: A Lutheran Theology from Latin America.* Minneapolis, MN: Fortress Press. 2021. 238 s.**

Tre år efter teologen Vítor Westhelles (1952–2018) bortgång gavs en samling av hans mest populära portugisiska texter ut på engelska. Westhelle, som ursprungligen kom från Brasilien, var professor i systematisk teologi vid Lutheran School of Theology i Chicago och betraktas av somliga som en av vår tids främsta amerikanska lutherska (befrielse)teologer. De elva artiklarna och essäerna spänner över tre årtionden (1978–1998) och rör sig i tvärsnittet mellan teologi, filosofi, sociologi, språk- och litteraturvetenskap och historia. En mängd teologiska ämnen berörs utifrån tidsaktuella globala och regionala frågor. Bland annat behandlas den ekologiska krisen, den ekumeniska rörelsens klassintressen, asymmetrisk kommunikation i Latinamerika samt relationen mellan luthersk teologi och befrielse-teologi. Nämnvärt är också att Westhelle ger ”nya” perspektiv på det befrielse-teologiska samtalet om harmatiologi. Likaså att han formulerar en antropologi utifrån myten om Kain och Abel, som samtidigt också är berättelsen om erövringen av Amerika. Med detta som bakgrund skissar han i förbifarten grunddragen i en kristologi – en ny bild av Kristus som mycket mer den andre Kain, än den andre Adam.

Titeln *Liberating Luther* lovar mycket. Den som hoppas på en frigörelse i bemärkelsen nya omdanande perspektiv på Luther och hans teologi kommer förmodligen bli besviken. För den besvikne kan i stället Westhelles bok *Transfiguring Luther* (2016) rekommenderas. Vad som i *Transfiguring Luther* förklaras explicit framträder i *Liberating Luther* i praktik, det vill säga ett bruk av Luther som *figura*. I korthet och förenklat är *figura* en trop som lever upp och kontextualiserar sig själv genom att ständigt på nytt äga rum. Till skillnad från allegorin så förändras och anpassar sig *figura* efter det sammanhang i vilket den uppstår. Att hävda Luther som

*figura* är alltså att säga att Luthers teologi förvandlar sig själv när Luther tolkas i nya historiska, politiska eller kulturella situationer. Denna typ av kontextualisering av Luther går inte ut på att först fixera meningen i hans teologi där och då, för att sedan bemöda sig med att översätta denna mening till ett här och nu. Snarare handlar det om att låta Luthers teologi förvandlas i lekfullt samspel med nya sammanhang, så att den nuvarande innebörden kan framkallas i meningsskapandets pågående praktik.

I flera av artiklarna blir det tydligt hur Westhelles tankevärld och arbete präglas av den marxistiska teoribildningens dialektiska rörelse mellan teori och praktik. För somliga läsare kan den frekventa dialogen med marxistiska tänkare måhända framstå som passé, för andra inte. Oavsett visar Westhelle hur fruktbar och kreativ dialogen med dagsaktuell samhällsvetenskaplig forskning och sociologisk teoribildning kan vara, liksom hur viktig den är för att förhindra att teologer retirerar in i trygga, enhetliga och sammanstatta teologiska system – system som aldrig tillfullo överensstämmer med en ständigt föränderlig, konfliktfylld och motsägelsefull tillvaro. Som ett exempel på denna dialektiska rörelse kan nämnas Westhelles omvärdering av Luthers tvåregementslära, utifrån hur olika lutherska församlingar i Latinamerika reagerat på en rad samhällsföreteelser, såsom militärkupper, klasskonflikter och rasism.

Det är anmärkningsvärt hur oberoende Westhelles texter är av sin tid och kontext, trots att han just tar avstamp i historiska samhällsutmaningar och kontextualiserar teologiska teman. Detta sällsamma oberoende gör att man som teolog med lätthet kan translokera, översätta eller fritt plocka ur materialet för att reflektera vidare utifrån sin egen kontext. Det är närmast ett teologiskt konststycke där Westhelle gör inte bara Luther, utan också sig själv till en *figura*, vilket får en att dra slutsatsen att det i praktiken inte i första hand är Luther, utan snarare teologen och dennes teologiska kreativitet som frigörs. I Westhelles texter märks

denna frigörelse lika mycket i innehållet som i språket. Som översättaren noterat så beskrev Westhelle sin författarstil som barock, en stil och en lekfull språkförmåga som till viss del bevarats i översättningen. Ögnar man igenom originaltexterna och jämför med den engelska översättningen upptäcker man snart behållningen med en frimodig översättare. I den engelska utgåvan har översättaren brutit upp längre meningar och delat upp stycken för att skapa mer hanterbara block samt generöst omordnat syntaxen för att göra det enklare för läsaren att följa Westhelles tankebanor. Fram växer en fruktbar teologisk reflektion som är väl rotad i den europeiska teologihistorien och den befrielse-teologiska traditionen. Stundtals framträder Westhelle mer som en kritiskt reflekterande poet än en ”systematiker” i traditionell mening. Djärvt tänjer han på den akademiska diskursens ramverk, vilket i sig inte är ett problem om det inte vore för den bitvis fatiga notapparaten. Det är en uppenbar brist i flera av artiklarna – i synnerhet för den som vill söka sig till källorna och därifrån kritiskt granska grunden för Westhelles resonemangen – som beror på att texterna i första hand skrevs till seminarier med kollegor som var välbevandrade i det material som Westhelle arbetade med.

Vad Westhelle med sitt teologiska hantverk visar är att teologi, så länge den är uppkopplad mot verkligheten, aldrig är sluten, utan öppen, levande och i ständig förändring. Tydligast blir detta i hans uppgörelse med soteriologiska modeller, vars syfte varit att didaktiskt försöka förklara Kristi frälsningsgärning på korset. Problemet med teologiska förklaringsmodeller i allmänhet och soteriologiska i synnerhet är att de karikerar verkligheten och stänger samtalet genom att endast föra fram *en* mening och *en* tolkning. När lidandet ges en rationell förklaring baserat på en förnuftsmässig kalkyl ”berövas korsfästelsen på sin skandal” (s. 15). Resultatet blir i bästa fall att Jesus kors – liksom alla kors – ”bekläds i rosor” och i värsta fall att de rosbeklädda korsen börjar beundras (s. 25).

Westhelle avvisar inte alla förklaringsmodeller *per se*, inte heller avvisar han alla bilder och metaforer som sprungit fram från eller projicerats på korset. Han gör dock en distinktion mellan modeller som definierar och bilder som föreslår. Den ena sluter och dödar medan den andra öppnar och bevarar förundran och förfaran hos den som bevittnar. Poängen, menar Westhelle, är att ”övervinna likgiltigheten hos dem som inte längre ställer några frågor” (s. 28).

Med sin teologiska reflektion påminner Westhelle läsaren om att teologi alltid är mycket mer ett verb än ett substantiv. Det är en viktig påminnelse för den teolog som i stunder av svaghet sukter efter svunna tiders systematik – tider då teologen var mer en systembyggande ingenjör än en ambivalent, känslig och kritiskt tänkande poet.

*Liberating Luther* är en samling med både originella och suggererande texter som – med risk för att beklä korset med nya rosor – bara kan komma från en kontinent där (befrielse) teologi görs i mellanrummet mellan Kains tal och Abels tystnad. Det är åtminstone där som Westhelle verkat; likt en poet som, för att parafasera Karl Marx (1818–1883), avklädde korsen de imaginära blommorna så att de korsfästa en dag ska kunna slita sig loss och själva få samla levande blommor.

Johannes Witkowsky  
TM, Malmö

DOI: 10.51619/stk.v98i3.24740

**Magnus Zetterholm (red.). *Den tidiga Jesusrörelsen: En introduktion. Skellefteå: Artos. 2022. 181 s.***

Introduktioner till nytestamentlig forskning är en spretig genre, nu för tiden nästan utslutande på engelska, och aldrig kortfattad. 2019 kom till exempel *The New Testament in Its World* av N.T. Wright och Michael Bird, en tegelsten på nästan tusen sidor. Framför allt var den boken en introduktion till Nya testamentet och till N.T. Wrights forskning. Enligt förordet hade den också som uttalat

mål att göra Nya testamentet tillgängligt för inte minst kyrkligt associerade läsare: pastorer och lärare.

*Den tidiga Jesusrörelsen* ger i stället en kortfattad introduktion på svenska, framför allt till Jesusrörelsen, snarare än till Nya testamentet. Den finns också i ett sammanhang och vad detta innebär kommer jag återkomma till. Boken är föredömligt koncentrerad – i fem korta kapitel, en inledning och en kort introduktion till utombibliska källor behandlas Jesusrörelsen, dess sammanhang och dess texter på ett övergripande men ofta välfungerande sätt.

Dan Nässelqvist behandlar i ett första kapitel den historiska, kulturella och religiösa miljön. Jesusrörelsen och Nya testamentets texter sätts in i ett sammanhang; de politiska skeendena från belägringen av Jerusalem 587 f.v.t. till Bar Kokhba-revolten på 130-talet v.t., jämte bland annat helleniseringen och folkligt liv i medelhavsområdet. Nässelqvist lyckas fånga upp centrala och avgörande skeendena på ett koncist och pedagogiskt sätt.

I det andra kapitlet går Karin Hedner Zetterholm något på djupet i Jesusrörelsens närmaste sammanhang: Andra templets judendom. Hedner Zetterholm lyfter på ett genomarbetat sätt fram centrala aspekter i det disparata fenomen som judendomen vid denna tid var. Bland annat förbundstanken, tolkningstraditioner, tempeltraditioner och renhets seder, gruppkonstellationer och messiasförväntningar behandlas pedagogiskt.

Jesus själv behandlas i det tredje kapitlet av Maria Sturesson. Sturesson introducerar Jesus genom att presentera en översikt över evangelieforskningen. Hon ger dels en genomgång av förutsättningarna (genrefrågan och det synoptiska problemet), dels en översikt av de fyra evangelierna i ”förmodat kronologisk ordning” (s. 85). I det sammanhanget angriper Sturesson på ett övergripande sätt frågor som teologisk tendens och textkritik. Som introduktion betraktat fungerar den väl, i att den tar ett helhetsgrepp om forskningsläget.

Bokens redaktör Magnus Zetterholm skriver det nästföljande fjärde kapitlet om den andre portalgestalten i den tidiga Jesusrörelsen: Paulus. I detta kapitel tecknas först en kort bakgrundsbild av Paulustolkningarna och senare Paulusforskningen genom århundradena, som också sätter in *Den tidiga Jesusrörelsen* i ett sammanhang. Zetterholm använder sig sedan främst av den bild som presenteras i Apostlagärningarna (med nedslag i breven), för att på ett koncist sätt ge en överblick av Paulus liv som vi känner det, hans litterära produktion och budskap.

Avslutningsvis tecknar Samuel Byrskog en bild av den senare delen av den första Jesusrörelsen. Med kritisk distans till begreppen ”parousiafördröjning” (varför dröjer Jesus återkomst) och *Frühkatholizismus* (utvecklingen till en kyrklig institution), så tecknas den fortsatta utvecklingen av den tidiga Jesusrörelsen. Byrskog gör nedslag i bland annat geografisk spridning, skriftproduktion (inklusive författarskap), förhållande till den hebreiska bibeln, etik och tidsuppfattning. Återigen täcks många komplexa skeenden på ett pedagogiskt och kortfattat sätt.

I det att boken som helhet har Jesusrörelsen som fokus finns en tydlig poäng. Om man skulle, likt mängder av introduktioner till Nya testamentet, titta på varje bok för sig, så finns det en risk att fastna i detaljer. Det är därför svårt att ge en kort inledning till varje bibelbok och sedan lyfta blicken för att se helheten. Bokens perspektiv gör därför att introduktionen fungerar väl, det blygsamma omfånget till trots.

Forskningen om Nya testamentet är ett stort och dynamiskt fält, med många forskningstraditioner och strömningar som löper både parallellt och på tvärs med varandra. Den här boken skriver genom sitt anslag relativt naturligt in sig i den forskningsfåran som i boken kallas ”the Paul Within Judaism Perspective” (s. 117). En genomgående tråd i flera av bidragen är att se Jesusrörelsen som en inomjudisk företeelse. Jesus debatt med fariséerna är en inomjudisk debatt, Jesusrörelsen hade sin naturliga utgångspunkt i

synagogorna och så vidare. Terminologin, där man vinnlägger sig om att undvika anakronismer som ”kyrka” och ”kristendom” om rörelsen, är ett tecken på det. Perspektivets bidrag till den nytestamentliga forskningen är en förklaringsmodell för de nytestamentliga texterna som gör rättvisa åt Jesus och Paulus judiskhet. Det finns inom Paul Within Judaism-perspektivet en naturlig önskan att hitta förklaringsmodeller för Jesusrörelsen inom den judiska religiösa sfären. Därmed tonas förklaringsmodeller för Jesusrörelsen som stammar ur den hellenistiska omvärlden ned. Som med alla forskningsströmningar kan Paul Within Judaism-perspektivet därmed riskera att få en slagsida. Bokens författare lyckas dock på det hela taget undvika den slagsidan.

Målet med boken är att den ska fungera som ”grundläggande introduktion till det som i Sverige kallas Nya testamentets exegetik, både för den intresserade allmänheten och för olika introduktionskurser på universitet och högskolor” (s. 7). Efter att ha läst boken tycker jag att den fungerar utmärkt som just det. Den lyckas förmedla en pedagogisk och samlad bild av ett stort och komplext material, utan att göra för många förenklingar. Om man som ny student i Nya testamentets exegetik behöver en introduktion, så har man i *Den tidiga Jesusrörelsen* en god sådan. Även för den som är verksam i ett annat teologiskt forskningsfält är boken en tillgång. En pedagogisk genomgång av ett så stort material (dessutom på svenska) växer inte på träd.

Jag saknar dock fotnoter och litteraturhänvisningar. Förslag på vidare läsning hade kunnat ge den intresserade läsaren fler vägar in i det myller som utgör Nya testamentets exegetik. I stället redovisas primärkällor, men knappt någon sekundärlitteratur.

Ett annat frågetecken jag har handlar om att bokens styrka också kan bli dess svaghet. Det är goda genomgångar av ett brett forskningsfält, vilket förstås gör att man kan sakna det fördjupade perspektivet. Fördjupade nedslag i vissa ämnen, utöver Hedner



Zetterholms närmare utläggning av andra templets judendom, hade ökat bokens kvalitet ytterligare.

Detta är dock randanmärkningar. Det är en väl fungerande, pedagogisk bok som jag varmt kan rekommendera för den som vill ha en introduktion till forskningen om den tidiga Jesusrörelsen.

*Martin Landgren*  
*Doktorand, Stockholm*  
DOI: 10.51619/stk.v9i3.24741

Mårten Björk. *The Politics of Immortality in Rosenzweig, Barth and Goldberg: Theology and Resistance Between 1914–1945*. London: Bloomsbury. 2022. 269 s.

Mikael Kurkiala (red.), *Tidens tecken: Dödens återkomst*. Skellefteå: Artos. 2022. 102 s.

Natalie Lantz. *The Hypertemple in Mind: Experiencing Temple Space in Ezekiel, The Temple Scroll and Mishnah Middot*. Uppsala: Uppsala University. 2022. 282 s.

Mia Lövheim & Magdalena Nordin (red.). *Sociologiska perspektiv på religion i Sverige*. 2:a uppl. Malmö: Gleerups. 2022. 221 s.

Kirsi Salonen, Anna-Stina Hägglund & Claes Gejrot (red.), *Scandinavia and the Vatican Archives: Papers from a Conference in Stockholm 14–15 October 2016*. Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien. 2022. 207 s.