Svensk Teologisk Kvartalskrift 98 (2022), 217–245
p-ISSN 0039-6761 e-ISSN 2003-6248
DOI: https://doi.org/10.51619/stk.v98i3.24734

Akademisk teologi som universell kunskapsform

MÅRTEN BJÖRK

Mårten Björk är forskare i systematisk teologi vid Lunds universitet.

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*.[1] 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".[2] 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".[3]

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.[4]

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.[5] 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: Origene, 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".[6] 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.[7]

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.[8] 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.[9] 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.[10] 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 agnosticism är följaktligen vad Robin Le Poidevin kallat en lokal agnosticism, nämligen ett tillfälligt suspenderande av teologiska teoriers ontologiska sanningsanspråk, och inte en global agnosticism 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. Agnosticism 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 agnosticism (s. 11) och här kan det vara intressant att påminna om agnostikern och thomisten Anthony Kenneys 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.[11] 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 Bråkenhielm 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 agnosticism 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 Lateranuniversätet”, 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 fiktionalism. 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.[12]

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.[13] 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 [*patrimonie universal de l'humanité entière*]. Vi måste dock ge varje kyrka rätt att utforma och klarlägga innehållet i sitt eget budskap.”[14] 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 läror 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 spiritualite” – 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*.[15] Verdeyen spårar likt ett flertal historiker före honom denna separering till skolastikens framväxt och hävdar att den blir alltmer akut under moderniteten.[16] 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.[17] 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”.[18] 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 spekulation. 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”.[19] 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*).[20] Vi kan som ändliga varelser inte veta vem eller vad den oändliga gudomen är – denne ἄγνωστος 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 akademin 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 inskärpning av vad den sekulära akademin 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?”[21]

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. Högskolelag (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.[22]

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”.[23] 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.[24] 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.[25] 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.[26] Givet att det är möjligt att undkomma den tendens till enrumstänkande som genomsyrar Halldorfs text kan således mitt *contra* bli ett *pro*.[27] 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 försvar 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.[28]

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.[29] 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”.[30] 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, besökt 2022-09-16.

29. Pius XII, *Divino afflante Spiritu*.

30. Luis Alonso Schökel, *Herméneutica de la Palabra: 1. Herméneutica Biblica*, Madrid 1986, 27.

romersk-katolska teologer som menade att encyklikan öppnade för en farlig relativism. Den bröt trots allt med teologins form som en kontroversteologi ämnad att försvara en specifik teologisk uttolkning av den kristna traditionen.[31] Alonso Schökel härleder denna teologiska metod till motreformationen 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.”[32] 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 ”tvårumstänkandet” syftar ”till ökad transparens och en kritisk och självkritisk reflexion kring hermeneutiska axiom och utgångspunkter”.[33] 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 ”tvårumstänkandet” 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”.[34] Jag sympatiserar med denna kritik, men menar att det också ur ett teologiskt perspektiv är svårt att acceptera dekonstruktionen av tvårumstänkandet. 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.[35]

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.[36] 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”.[37] 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.[38]

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.[39] 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".[40] 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.[41] 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".[42] 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 "tvårumstänkande".[43] 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, intressedriven 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.[44] 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.[45] 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.[46] 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.[47] Ett klassiskt exempel på hur demonologisk religiositet kan betraktas som en ”regulativ sanning” är

---

ämnen.” 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 1. 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.[48] 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.[49]

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”.[50]

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 ”tvårumstänkandet”. 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 motbjudande spektakel – utan jag kommer att behandla texten från den distans som först blir nödvändig genom det teoretiska frågandets intentionella utblick.[51]

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. Akademin 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.[52]

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 förlossning. 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”.[53] 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 pneumetologisk 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.[54] 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”.[55] 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.[56] 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”.[57] 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 akademin påverkar teologin”, då de tenderar att utmana det Halldorf vagt benämner traditionen.[58] 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.[59] Teologen måste lära sig att känna igen sitt objekt genom dess lexikon och retoriska framställning och således bli kapabel att analysera olika gudsdiskurser.[60] 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.”[61] 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”[62] – 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.[63] 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.[64] Men, och detta är avgörande, en sådan spekulation kräver varken tro eller

59. Paul J. Griffiths, *The Practice of Catholic Theology: A Modest Proposal*, Washington, DC 2016, https://doi.org/10.2307/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 tankeinnehåll. 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 tvårumstänkandet. Den konfessionella teologin, betonar Griffiths, manar till intimitet med sitt objekt, då den innebär en kärleksrelation till det Halldorf med rätta kallar mysteriet.[65] 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 tankeinnehåll, 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.”[66] 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”.[67] 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 spjärn 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.[68]

Dessa arkiv är inte bara de textsamlingar, byggnader, statyer, reliker, 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.[69] 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”.[70] 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 värdediskussioner. 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.[71] 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”.[72] 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.[73]

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 mellanmänskliga 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?”[74] 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 postkristen 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”.[75] 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.[76]

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 akademin är och måste vara en annan plats än kyrkan, och varför värdediskussionerna som äger rum inom akademin 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.[77] 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.[78] *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.[79]

Det är uppenbart att man behöver vara en tränad teolog – som Balthasar, Ekstrand, Svenungsson och Sigurdson – för att kunna avtäcka 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.[80] 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.[81] 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.[82] 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–medvetandeproblemet kunde leda till en ”vetenskaplig teologi”.[83] 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.[84] 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 Rasmusson, ”’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.[85] Platons akademi kan därför sägas ha en kritisk distans till den påbjudna religionen, i det här fallet Atens 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.[86] 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 romerskkatolske poeten Armando Uribe (1933–2020) med en blinkning till Ludwig Wittgenstein (1889–1951) – och eventuellt ovannämnde Saul Lieberman – kallat *tontería* – nonsens.[87] 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 tydningsförsök.[88] 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 tydningsförsöken 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 tydningsförsök*, Göteborg 2007.

Johannesson, erkänna att ett sådant försök att förstå en religiös tradition inifrån kräver ”att religionsvetaren inte kan tillerkänna några antaganden en principiellt priviligierad ställning samt att hennes argument och hypoteser måste vara intersubjektivt prövbara”.[89] 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”.[90]

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?[91] 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 tankelekens 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.