

Tobias Andersson. *Kommentar till Sanusi: En systematisk studie i islamisk teologi*. Uppsala: Uppsala universitet. 2022. 221 s.

Den 23 september 2022 var en historisk dag inom den svenska akademien. Då lades nämligen den första avhandlingen i islamisk teologi fram vid Uppsala universitet. Islamisk teologi är sedan en tid ett forskarämne inom ramen för systematisk teologi vid teologiska fakulteten i Uppsala. Som väl var, med tanke på denna historiska tilldragelse, rör det sig om en mycket bra avhandling, nämligen *Kommentar till Sanusi: En systematisk studie i islamisk teologi* av Tobias Andersson. Det är en avhandling som också tematiserar själva ämnets möjligheter, både vad gäller den islamiska teologins roll inom den systematiska teologin och den systematiska teologins egenart som sådan. Avhandlingen vill nämligen utforska ”hur islamisk teologi kan studeras kritiskt och konstruktivt inom ramen för systematisk teologi” (s. 7), men också ”den nutida relevansen av kommentarer som form för islamisk teologi – exemplifierad av kommentartraditionen kring de manualer som författades av den nordafrikanske teologen Muhammad b. Yusuf al-Sanusi” (s. 8). Den tämligen breda frågan i den första formuleringen bearbetas genom den mer konkreta frågeställning som det andra citatet erbjuder. Den övergripande frågan för avhandlingen blir därför: ”Har kommentaren som form fortfarande något att erbjuda studiet av islamisk teologi och hur skulle kommentarer i sådana fall kunna utformas i akademiska sammanhang?” (s. 8). I avhandlingens två delar undersöker Andersson dessa frågor och gör det på ett mycket intressant sätt. *Kommentar till Sanusi* väcker frågor vars relevans för den samtida teologin sträcker sig långt bortom disputationsakten och även bortom intresset för Sanusi.

Avhandlingen består av åtta kapitel inklusive inledning och avslutande reflektioner och dessutom ett tackord, en översättning av Sanusis *Al-Aqidat al-sughra* med parallelltext på arabiska och svenska, en engelsk

sammanfattning och en bibliografi. Sammanlagt omfattar avhandlingen 221 sidor. Dess prosa är korrekt, något formell, men inte utan att författaren bakom verket kommer fram i värderingar och hänvisningar till personliga erfarenheter i en mycket bra balans. Den är påfallande välskriven och väl korrekturläst och det förvånar kanske inte med tanke på att det rör sig om en andra avhandling från Andersson som redan 2016 disputerat i historia vid universitetet i Edinburgh på *Early Sunni Historiography: A Study of the Tārīkh of Khalīfa b. Khayyāt*. Till skillnad från den tidigare avhandlingen är Andersson i *Kommentar till Sanusi* en kritiskt och konstruktivt resonerande teolog och inte bara historiker, men i den senare avhandlingen gör han också en poäng av att dessa olika uppgifter inte konkurrerar med varandra.

Valet av Muhammad b. Yusuf al-Sanusi (död 895 enligt islamisk tideräkning och 1490 enligt kristen tideräkning) som det primära objektet för avhandlingens undersökning motiveras av att Sanusi är en sunnitisk teolog i den ash’aritiska skolan och författare till ett antal teologiska manualer, där *Al-Aqidat al-sughra* är den mest berömda av dessa och en av de mest kommenterade islamiska teologiska texterna någonsin. Man undervisar och kommenterar denna text än i dag vid traditionella islamiska lärosäten, och Andersson vill även foga in sin egen avhandling i denna tradition av kommentarer – om än i ett annat sammanhang, nämligen det akademiska så som det gestaltas av ett nordeuropeiskt universitet i början av 2000-talet. Man skulle kunna säga att Anderssons avhandling är en utforskning av huruvida det är möjligt att bygga broar mellan en traditionell undervisning i islam och en akademisk teologisk reflektion över islam utan att förneka vars och ens egenart och integritet. Själva strukturen för avhandlingen vittnar om hur detta utforskande går till: den är uppdelad i två delar med vardera tre kapitel. I det första kapitlet efter inledningen ställer Andersson frågan vad det innebär att studera islamisk teologi som akademisk

disciplin inom ramen för systematisk teologi, i det andra diskuteras kommentaren som en historisk form för islamisk teologi och vilken nutida, akademisk relevans den skulle kunna ha, och i det tredje kapitlet gör Andersson oss mer bekanta med Sanusis liv och verk och visar hur hans teologi ska förstås som en syntes mellan ash'arism och sufism. Dessa tre kapitel öppnar för möjligheten att förstå hur Sanusi kan bli en kritisk och konstruktiv resurs för en samtida formulering av islamisk teologi i kommentarens form. Och det är detta sistnämnda som de tre följande kapitlen vill följa upp.

De tre kapitlen i del två utgör, som Andersson skriver, ett sätt att praktiskt pröva tesen om kommentaren skulle kunna fungera, även i dag och även inom akademien, som en form för islamisk teologi. Tre teman ur ett nutida perspektiv tas därför upp av dessa som ett sätt att testa vad en kritisk och konstruktiv diskussion av en kommentar skulle kunna vara: metaetik, naturlig teologi och profetologi. Metaetik, ämnet för första kapitlet i del två, är en kunskapsteoretisk undersökning av etik, alltså snarare frågan om hur vi kan veta om något är rätt eller gott snarare än vad som är rätt eller gott. Nästa kapitel behandlar naturlig teologi eller med andra ord frågan om det kan finnas en kunskap om Gud som är tillgänglig för alla människor oberoende av en uppenbarelse. Andra delens sista kapitel ställer frågan om profetologin och i detta sammanhang innebär det en diskussion av Sanusis argument för Muhammeds profetskap. Alla dessa tre kapitel utgår från ett citat av Sanusi från *Al-Aqidat al-sughbra* och följer en likartad struktur där de först utlägger den historiska innebörden i Sanusis utsaga för att sedan föra en kritisk och konstruktiv diskussion av denna utifrån samtidens horisont. Sanusicitatet blir således snarast en utgångspunkt för diskussionen än dess slutpunkt. Enligt Andersson finns det – på grund av Sanusis ash'ariska influenser och trots hans sufiska influenser – en tämligen empatisk betoning på den naturliga teologins möjligheter som går på tvärs mot Anderssons egen

mer traditionsbundna förståelse av såväl tro som förnuft. Sanusis tradition blir därför i avhandlingen, som Andersson själv skriver, ”ett sammanhang vari teologiska frågor kan utforskas utifrån vissa gemensamma, om än förhandlingsbara, utgångspunkter snarare än ett sammanhang vari sådana frågor nödvändigtvis kan besvaras en gång för alla” (s. 181).

För Anderssons avhandling och båda dess frågeställningar är begreppet tradition helt centralt, och han förstår det med hjälp av filosofen Alasdair MacIntyre. Enligt MacIntyre är varje reflektion, akademisk eller annan, situerad i en tradition som också, och i sig själv, förkroppsligar ett argument, bland annat om vad som utgör själva traditionen. Om nu tradition inte är något homogent – eftersom den också är ett argument om vad som utgör en tradition – och om akademien inte är ett hem för bara en tradition, utan en kritisk och konstruktiv konfrontation mellan traditioner, då bör det också, enligt Andersson, kunna finnas plats för islamiska traditioner inom ramen för en systematisk teologi som historiskt varit hegemonisk kristen. Ett sådant traditionsbegrepp är således inte bara en reflektion över hur meningsutbyten går till utan också en motivering till varför islamisk teologi bör bjudas in i den systematiska teologin – väsentligen eftersom den kan fördjupa det samtal som pågår inom den akademiska disciplinen. Det akademiska samtalet, för Andersson, handlar inte så mycket om några självklara utgångspunkter, vare sig kristna, sekulära, islamiska eller andra, utan om ett ständigt pågående kritiskt och konstruktivt samtal där olika traditioner möts. Det är med andra ord en principiellt dialogisk och pluralistisk vision som författaren förmedlar, men för den skull inte en relativistisk sådan utan ett slags partikulär universalism. MacIntyres traditionsbegrepp blir därför betydelsefullt för hur författaren senare går i dialog med Sanusi i avhandlingens kommentarsdel och kan sägas vara helt centralt för Anderssons förståelse av såväl teologi som den akademiska verksamheten, även utifrån ett islamiskt perspektiv.

Även om MacIntyres traditionsbegrepp har vad han kallar ”katolskt-kristna” rötter så argumenterar Andersson kritiskt mot John Milbanks syn att traditionsbegreppet skulle vara förbehållet en katolsk-kristen tradition. Koranen kan förstås som ”ett uttryck för en icke-identisk upprepning av den abrahamitiska traditionen” (s. 31). Avhandlingen argumenterar ingående för hur tradition spelar en viktig roll inom islam, ibland på ett mer praktiskt än teoretiskt plan. Men tradition är inte bara något som kännetecknar religioner utan också akademiska ämnen, och därför spelar begreppet både en självkritisk och en konstruktiv roll i avhandlingens diskussion av den systematiska teologin. Den som känner MacIntyres författarskap kan konstatera att Andersson står för en mycket balanserad användning av hans traditionsbegrepp, som ett argument för en pluralistisk vision av akademien snarare än som bunden till en viss tradition.

Insikterna som Andersson hämtar från sin diskussion av traditionsbegreppet tar han tillvara när han diskuterar kommentarens samtida akademiska relevans. Till skillnad från en kommentar som Sanusis som tillhör den ”postklassiska” kommentaren inom islam och vars betoning ligger på att förklara och fördjupa, kommer nutida kommentarer – som Anderssons egna i del två – att lika mycket behöva betona de kritiska och konstruktiva uppgifterna. Givetvis är de exegetiska uppgifterna fortfarande viktiga, nämligen att förstå vad det är den historiska kommentarförfattaren ville ha sagt, men dessa får inte skymma sakfrågorna. Traditionellt var kommentarer ofta harmoniserande snarare än kritiska och ville förbättra snarare än förkasta. Men med en ökad betoning på de kritiska och konstruktiva uppgifterna, på dialog och förhandling, skulle kommentaren kunna spela en viktig roll även i en traditionsmedveten och dialogisk samtida systematisk teologi, just för att den förkroppsligar delaktigheten i det samtal som sträcker sig över historien. Andersson citerar på sidan 68 sin biträdande handledare Thomas Ekstrand

som talar om teologihistoria som ett kritiskt och konstruktivt möte mellan den historiska och den samtida horisonten och menar att kommentaren är en form som möjliggör ett sådant möte. Därmed tydliggörs teologins karaktär som en pågående tolkningsprocess. När samtiden möter Sanusi och tvärtom kommer den ram som Sanusi satte kring den islamiska teologin att sprängas, men de frågor han ställde i sina kommentarer behåller även i dag sin aktualitet.

Det är som sagt i avhandlingens andra del som Andersson sätter sin tes om kommentarens fortsatta relevans i verket. Det finns ingen möjlighet att dröja vid de både intressanta och insatta diskussioner som förs här om de tre teman som jag nämnt ovan. Jag tror att Andersson har en viktig poäng om traditionsberoendet och traditionsmedvetandet i ett ämne som systematisk teologi, men jag är inte lika säker på vad som utgör egenarten i det förslag som Andersson ger av kommentarens förblivande relevans. Inom den kristna teologin spelar de exegetiska kommentarerna av bibelböcker fortfarande en roll som en erkänd genre. Detta är givetvis inte exakt vad Andersson menar med kommentar, men mer allmänt skulle man kunna säga att kommentarens struktur bestäms av den text som den utlägger och de frågor som aktualiseras där. Kommentaren är således inte ett försök att systematiskt behandla ett ämne, utan begränsningarna sätts av den kommenterade texten. I denna vida mening är kommentaren fortfarande en akademiskt relevant genre, inte bara inom bibelvetenskap eller teologi utan också inom filosofin, där det finns hjälp att hämta just från kommentaren för att till exempel försöka förstå Friedrich Hegels (1770–1831) *Phänomenologie des Geistes* (1807). Givet att Anderssons kommentarer i del två utgår från ett citat av Sanusi men sedan använder det som en språngbräda för en mer allmän reflektion – vars tema visserligen fortfarande bestäms av texten – skulle man kunna påstå att det intima förhållandet mellan kommentaren och den kommenterade texten bryts. Om

Anderssons kommentarer i del två skiljer sig från traditionella islamiska kommentarer, just genom att den kommenterade texten blir en ”referenspunkt för en vidare teologisk diskussion” (s. 178), kan man fråga sig vilket kriterium som skiljer ut Anderssons kommentarer från andra gener. I en samtida förklaring och diskussion av – till exempel – Thomas av Aquinos (ca 1225–1274) teologi fungerar väl Thomas texter också som en ”referenspunkt för en vidare diskussion”? Vad jag saknar här är en mer ingående diskussion av vad som utgör det ”kommentariska” hos kommentarerna som gör att även en samtida förståelse av dessa går att skilja från andra gener. Eller för att säga det på ett annat sätt: en fördjupad diskussion av hur Anderssons egna kommentarer skiljer sig från Sanusis kommentarer och andra traditionella kommentar skulle tydligare kunnat uppmärksamma också möjligheterna av kommentarer som genre. Enligt avhandlingen finns det sju huvudsakliga syften med kommentaren: att tillhandahålla ny kunskap, att förklara, att korrigera, att komplettera, att strukturera, att sammanställa och att sammanfatta. Dessa sju syften sammanfattas sedan till fem: att förklara, att fördjupa, att försvara, att förbättra och att vid behov förkasta. Men dessa sju eller fem syften riskerar att bli så allmänna att de mer eller mindre kan sägas karaktärisera de flesta akademiska gener.

Min andra stora huvudfråga till avhandlingen – som också anknyter till den genrefråga jag just ställt – rör vad vi skulle kunna kalla metaepistemologiska frågor om kunskapens sociala, kulturella, ja rentutav kroppsliga och institutionella villkor. Enligt Andersson är kunskapen traditionsbunden, men vad innebär detta konkret? Andersson håller sig på en kognitiv nivå i avhandlingen och nämner endast i förbifarten att tradition också är något som konstitueras socialt: av de människor som ingår i den, av de som inte ingår i den och av de som befinner sig mitt emellan. MacIntyres traditionsbegrepp är emellertid inte bara epistemologiskt utan också sociologiskt. Det handlar inte bara om

vad man kan veta utan lika mycket om hur man lever. De europeiska universiteten, inklusive Uppsala universitet där avhandlingen skrivits, utgör en förkroppsligad tradition som har sina rötter i det kristna utbildningsväsendet, men som sedan brutits genom Humboldtuniversitetets forskningsinriktning i början av 1800-talet och sedan också av reformer som gjort dem till massuniversitet och infogat olika tidigare utomakademiska ämnen i dem. Trots det finns det fortfarande reminiscenser av en tidigare kristen historia, inte minst hos ett traditionstyngt universitet som Uppsala. Innebär inte detta att det finns hegemoniska, institutionaliserade och förkroppsligade tanke- och handlingstraditioner som i någon mening kan vara främmande för en islamisk tradition men som borde ifrågasättas av denna i den pluralistiska akademins namn? Andersson strävar i sin avhandling efter en integration mellan olika teologiska traditioner, men finns det inte en risk att en sådan integration blir till en anpassning, till en minsta gemensam nämnare? Förlorar den islamiska traditionen något genom att träda in i ett kristet-sekulärt universitet på detta sätt? Författaren jämför den islamiska lärotraditionen vid en ”språkfamilj som innefattar olika språk och dialekter” (s. 33) och det är en fin bild. Men den islamiska lärotraditionen är, liksom den kristna och alla andra, också beroende av tradition i en mer förkroppsligad bemärkelse än bara tankar och idéer. Traditioner förkroppsligas i handlingar, i de gener som premieras alternativt avvisas, sättet att föra ett argument eller att förhålla sig till auktoriteter. Finns det, visavi det kristet-sekulära universitet som är hegemoniskt i vår tid, inte också en möjlig kritik från den islamiska teologins håll, även i en bibehållen strävan efter integration mellan traditioner? Hur tunt eller tjockt är Anderssons traditionsbegrepp?

Intressant blir också i förlängningen av detta – och nu rör jag mig medvetet utanför de frågor som Andersson i avhandlingen rimligen skulle kunna ha besvarat utan att spränga dess tematiska enhet – i vilken grad

ett ämne som systematisk teologi är beroende av en bildning som sker vid sidan av universitetet. Att vara bildad och inte bara utbildad är både att kunna mycket om sin egen tradition och att vara formad som människa av den. Den fråga som akademien i dag inte ägnar särskilt mycket tankemöda åt är hur denna bildning rent praktiskt går till. Andersson hänvisar till Sherman Jackson i avhandlingen och menar att traditionen bidrar med ”intellektuell och etisk disciplin”, vilket kan minska risken för ”ohejdade kompromisser och krass pragmatism” (s. 40). Men då är det ju inte längre tradition som begrepp eller traditionsmedvetenhet det handlar om, utan om konkreta traditioners innehåll. Vidare skriver Andersson att ”kommentarlitteraturen reflekterar den postklassiska (och nytraditionalistiska) sunnitiska teologins betoning på att den egna traditionen måste bemästras innan den kan förnyas i förhållande till samtida utmaningar” (s. 67). Om detta gäller fortfarande, var skaffar man sig denna bildning? I den ständigt ökade tidspress både för studenter, forskare och lärare som råder i det samtida universitetssystemet finns ett inbyggt problem som rör såväl incitamentsstrukturer som möjlighet att läsa in sig på traditionen. Jag märker att jag kommer in på saker inom akademien som irriterar mig personligen, så låt mig därför formulera om detta som en fråga till Andersson som avhandlingen inte besvarar, nämligen i vilken mån våra traditioner (akademiska, religiösa och andra) också är socialt förkroppsligade traditioner och vad det betyder för en akademisk disciplin som den systematiska teologin, där det kritiska och konstruktiva mötet mellan traditioner ska ske. Ett konkret exempel när det spelar roll är till exempel frågan om språk: traditionellt har den systematiska teologen kunnat förväntas ha åtminstone hjälpliga kunskaper i latin och grekiska, men den islamiska teologin konfronterar oss med behovet av arabiska – ett område där Anderssons avhandling har konfronterat åtminstone mig med min bristande bildning.

I sina avslutande reflektioner summerar Andersson avhandlingens argument och konstaterar att det hör till kommentarens egenskaper att den egentligen aldrig blir färdig. Inte desto mindre hävdar han att den andra delens tre kapitel visar varför kommentarformen fortfarande kan bidra till konstruktiva teologiska samtal. Kommentarformen upprätthåller också relationen till historien och tydliggör hur teologi inte bara i dag utan egentligen från början är en tolkan- de vetenskap. Av dessa anledningar kan kommentaren även fylla en funktion för islamisk teologi utanför den akademiska kontexten. I enlighet med avhandlingens anda finns här en vilja att närma det akademiska samtalet till det religiösa samtalet och tvärtom. Förutom att lämna ett bidrag till en välbehövlig uppmärksamhet av Sanusis teologi blir avhandlingen ett sätt att visa på den systematiska teologins relevans och den islamiska teologins roll i denna. Andersson har lyckats skriva en avhandling som inte bara tematiserar centrala frågor inom den systematiska teologin, islamisk och kristen och annan, men som också i förlängningen aktualiserar frågor om dess akademiska, kunskapsmässiga och sociologiska möjlighetsbetingelser. Förhoppningsvis kommer den att vitalisera diskussionen i och om den systematiska teologin och dess framtid vid svenska lärosäten. Det är bara att gratulera till ett mycket väl utfört arbete.

*Ola Sigurdson
Professor, Göteborg*

DOI: 10.51619/stk.v9i4.24948

Tomas Bokedal. *Frihet och förtvivlan: Sören Kierkegaard om gudsförhållandet och självetts helande*. Skellefteå: Artos. 2022. 156 s.

Det har kommit ut en ny bok om den danske författaren och tänkaren Søren Kierkegaard (1813–1855). Det är Tomas Bokedals *Frihet och förtvivlan: Sören Kierkegaard om gudsförhållandet och självetts helande*. I