

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFTS REDAKTIONSRÅD

MARTIN BERNTSON
Göteborgs universitet

ANNE KATRINE DE HEMMER GUDME
Universitetet i Oslo

PATRIK HAGMAN
Åbo Akademi

MICHAEL HJÄLM
Enskilda Högskolan Stockholm,
Sankt Ignatios Akademi

TORSTEN JANSON
Lunds universitet

TONE STANGELAND KAUFMAN
MF vitenskapelig høyskole

STÅLE J. KRISTIANSEN
NLA Høgskolen

ANNI MARIA LAATO
Åbo Akademi

OUTI LEHTIPUU
Helsingfors universitet

KAREN MARIE LETH-NISSEN
København universitet

LINDE LINDKVIST
Institutet för mänskliga
rättigheter

MARIUS TIMMANN MJAALAND
Oslo universitet

ELSE MARIE WIBERG PEDERSEN
Aarhus universitet

PÉTUR PÉTURSSON
Íslands universitet

PAMELA SLOTTE
Åbo Akademi
Helsingfors universitet

HANNA STENSTRÖM
Enskilda Högskolan Stockholm

KIRSI I. STJERNA
California Lutheran University

DAVID THURFJELL
Södertörns högskola

LINN TONSTAD
Yale Divinity School

ERIKA WILLANDER
Umeå universitet

S|T|K INNEHÅLL 1 2024

Ledare

Jayne Svenungsson & Martin Nykvist 1

In memoriam Tryggve N.D. Mettinger (1940–2023)

Göran Eidevall, Blaženka Scheuer & Ola Wikander 9

Teologi som sträng vetenskap?

Anna Sjöberg. 13

Provisoriets välsignelse och vetenskapernas drottning Kommentarer till Mårten Björks universalistiska förståelse av den akademiska teologin

Mattias Martinson 25

Akademisk og konfesjonell teologi

Filip Rasmussen 41

Den teologiske andre En normkritisk läsning av svensk religionsvetenskap och universitetsteologi

Joseph Sverker 51

Carnaps fråga och teologins gåta Tros- och livsåskådningsvetenskap som verklighetslära

Mårten Björk 65

Recensioner 88

Robin Dunbar, *Om religionernas uppkomst*

Lotta Knutsson Bråkenhielm. 88

Karin Johannesson, *Thérèse and Martin: Carmel and the Reformation in a New Light*

Katarina Hallqvist 89

Marianne Bjelland Kartzow, Kasper Bro Larsen & Outi Lehtipuu (red.), <i>The Nordic Bible: Bible Reception in Contemporary Nordic Societies</i> Richard Pleijel	90
Caroline Klintborg, <i>Var är Jesus? Ungas röster om konfirmandundervisning</i> Elise Lindkvist	92
Simone Kotva, <i>Effort and Grace: On the Spiritual Exercise of Philosophy</i> Ervik Cejvan	94
Elin Lockneus, <i>Kyrkbänksteologi: En studie av gudstjänstfirares liturgiska praktikers teologi</i> Ninna Edgardh.	96
Hanna Reichel, <i>After Method: Queer Grace, Conceptual Design, and the Possibility of Theology</i> Linnea Helgesson	99

Ledare

JAYNE SVENUNGSSON & MARTIN NYKVIST

Med föreliggande nummer inleder *Svensk Teologisk Kvartalskrift* (STK) sin hundraåriga årgång. En ansevärd ålder, till och med för en teologisk tidskrift. När Gustaf Aulén (1879–1977) efter femtio år i redaktionen blickade tillbaka på året då tidskriftens allra första nummer utkom beskrev han det som ett anmärkningsvärt år i den svenska och internationella kyrkohistorien.¹ STK:s hundraårsjubileum sammanfaller nämligen med det för Stockholmsmötet 1925, vilket skulle göra en annan skribent i tidskriftens första nummer till en ekumenisk pionjär. I artikeln ”Fadren i det fördolda” redogjorde nämligen ingen mindre än ärkebiskop Nathan Söderblom (1866–1931) för gudsbilden hos Jesus i evangelierna.²

Söderblom ingick förvisso inte i redaktionen, men hans resa får ändå anses betecknande för de ambitioner som låg bakom bildandet av STK. Hans kontakter med och vetenskapliga intresse för såväl fransk som engelsk teologi bröt mot det långa, närmast att beskriva som hegemoniska, tyska inflytandet på svensk teologi.³ När Aulén 1925 skrev redaktionens programförklaring noterade han de starka banden till de övriga nordiska länderna och till Tyskland. ”Dessa förbindelser”, förklarade Aulén, ”vill tidskriften givetvis i sin mån söka upprätthålla och stärka”. Detta kom dock med ett förbehåll, nämligen att STK ville ”följa den teologiska utvecklingen inom den evangeliska kristenheten i dess helhet” och särskilt då den engelska.⁴

1. Gustaf Aulén, ”När Svensk Teologisk Kvartalskrift startade”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 51 (1975), 1.

2. Nathan Söderblom, ”Fadren i det fördolda: Jesu gudstanke enligt evangelierna”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 1 (1925), 8–19. Se även fortsättningen av artikeln i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 1 (1925), 117–134.

3. Aulén, ”När Svensk Teologisk Kvartalskrift startade”, 3.

4. ”Vårt företag”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 1 (1925), 4. Texten är inte signerad, men Aulén avslöjar att han var författaren i Aulén, ”När Svensk Teologisk Kvartalskrift startade”, 1.

Denna kombination av det nordiska, tyska och engelska kännetecknade under många år innehållet i tidskriften, både vad gäller artiklar och anmäld litteratur. På sikt skedde förstås ytterligare breddningar, först med ett fokus på engelskspråkig teologi i Nordamerika och sedan även global teologi i takt med kristendomens tillväxt på det södra halvklotet.

Men om STK å ena sidan skulle verka för ett mera internationellt teologiskt samtal, skulle den å andra sidan även stärka den inhemska, svenska teologin. Vid tiden för tidskriftens bildande och under många årtionden framöver rådde ett starkt samband mellan den akademiska teologi som bedrevs vid de teologiska fakulteterna i Uppsala och Lund och den kyrkliga utvecklingen, något som återspeglas i att samtliga sju svenska författare i den första årgången av STK var eller blev biskopar i Svenska kyrkan.⁵ Men med STK ville man inte åstadkomma någon uniform svensk teologi eller skolbildning, även om tidskriften ibland beskrivits som ett språkrör för lundateologin. Ledordet var snarare den öppenhet som även hade kännetecknat STK:s föregångare, en annan tidskrift som bildats av två blivande biskopar: Henrik Reuterdahls (1795–1870) och Johan Henrik Thomanders (1798–1865) *Theologisk Kvartalskrift*, vilken gavs ut mellan 1828 och 1842. STK ville fortsätta *Kvartalskriftens* ambition att ”lämna plats åt alla slags teologisk-vetenskapliga uppsatser”.⁶

Denna öppenhet och förenande föresats kom till uttryck på ett konkret sätt i det faktum att STK:s redaktion redan från start bestod av medlemmar från både Uppsala och Lund. Från Lund ingick i redaktionen förutom tidskriftens initiativtagare, professorn i systematisk teologi Gustaf Aulén, även exegeten Erling Eidem (1880–1972) och Uppsala representerades av kyrkohistorikern Yngve Brilioth (1891–1959) och etikern Arvid Runestam (1887–1962). I det avseendet var STK nydanande, då tidigare teologiska tidskrifter haft en tydlig lundensisk eller uppsaliensisk prägel som manifesterades i redaktionens sammansättning.⁷ Ordningen var densamma fram till 1968, då tidskriften fick en uttalad redaktör i Ragnar Bring (1895–1988) och ett arbetsutskott baserat uteslutande i Lund. Fram till 2013 ingick emellertid i redaktionen även medlemmar från Uppsala såväl som andra

5. Skribenterna var: Gustaf Aulén, biskop i Strängnäs 1933–1952; Torsten Bohlin, biskop i Härnösand 1935–1950; J.A. Eklund, biskop i Karlstad 1907–1938; Gustaf Ljunggren, biskop i Skara 1935–1950; Anders Nygren, biskop i Lund 1948–1958; Arvid Runestam, biskop i Karlstad 1938–1957; och Nathan Söderblom, ärkebiskop 1914–1931.

6. Aulén, ”När Svensk Teologisk Kvartalskrift startade”, 2–3. Omskrivningen till *Svensk Teologisk Kvartalskrift* behöll medvetet den redan 1925 arkaiska stavningen utan foge-s. Se härom Anna Gunnarsdotter Grönberg, ”Kvartal(s)skrift?”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 79 (2003), 97.

7. Aulén, ”När Svensk Teologisk Kvartalskrift startade”, 1–2; Ragnar Bring, ”STK 1938–69: Några huvudlinjer vid redigeringen”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 51 (1975), 8.

lärosäten, inklusive den svenskspråkiga teologiska fakulteten i Åbo som hade bildats 1924. På senare år har en breddning av redaktionen återigen skett, vilket understryker såväl samarbetet mellan Uppsala och Lund som tidskriftens nordiska karaktär. Sedan 2020 ingår nämligen i redaktionen Christine Svinth-Væрге Pöder från Köpenhamns universitet och sedan 2023 även Mohammad Fazlhashemi från Uppsala universitet.

Den vetenskapliga och teologiska bredd som STK rymmer har även synliggjorts i de många debatter som ägt rum inom tidskriftens pärmar under de gångna åren. Under 1920- och 1930-talen handlade flera av dessa debatter om teologi och vetenskap – eller tro och vetande – och närmare bestämt om relationen mellan dem. Ett exempel är meningsutbytet mellan Anders Nygren (1890–1978) och Georg Gustaf Rosenqvist (1855–1931) i ljuset av den senares bok *I religionsproblemet*.⁸ Debatten som utspelade sig i STK behandlade frågan huruvida religionsvetenskapen kan och bör förhålla sig till religionens sanningsfråga, något Nygren starkt vände sig emot; han konstaterade i stället att ”teologins lösning av transcendens- och verklighetsfrågan består helt enkelt i konstaterandet av transcendensanspråkets oskiljaktighet från religionen”.⁹ Några år senare fortsatte debatten om tro och vetande efter publiceringen av religionsfilosofen John Cullbergs (1895–1983) uppmärksammade bok *Religion och vetenskap*,¹⁰ inte minst mellan Cullberg och Hjalmar Lindroth (1893–1979).¹¹

Förflyttar vi oss framåt mot mer närliggande decennier kan den bitvis animerade debatten om det universella och det partikulära under sent 1990-tal lyftas fram. I ett inlägg titulerat ”Människan i allmänhet finns inte” gick Arne Rasmusson – vid den tiden nybliven doktor i systematisk teologi – till storms mot ”den massiva grundkonsensus som ganska länge karakteriserat svensk teologisk etik”.¹² Huvudsaklig måltavla för kritiken var professorn i etik i Lund, Göran Bexell, och problemet som Rasmusson såg med den etik

8. G.G. Rosenqvist, *I religionsproblemet: Från livsåskådningens område*, Helsingfors 1927.

9. G.G. Rosenqvist & Anders Nygren, ”Religionens sanningsfråga och religionsvetenskapen”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 4 (1928), 192–206, citatet från s. 204. Se även G.G. Rosenqvist & Anders Nygren, ”Är den religiösa sanningsfrågan ett vetenskapligt problem eller icke?”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 4 (1928), 305–312.

10. John Cullberg, *Religion och vetenskap: Till frågan om den systematiska teologiens vetenskapliga grundläggning*, Stockholm 1930.

11. John Cullberg & Gustaf Aulén, ”Till frågan om den systematiska teologiens vetenskapliga grundläggning”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 7 (1931), 104–112; A. Hjalmar J. Lindroth, ”Religion och vetenskap”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 7 (1931), 269–285; John Cullberg, ”Religion och vetenskap än en gång”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 7 (1931), 399–405; A. Hjalmar J. Lindroth, ”Religion och vetenskap en sista gång” *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 7 (1931), 406–412.

12. Arne Rasmusson, ”Människan i allmänhet finns inte”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 73 (1997), 59.

som Bexell representerade var att den vilade på universalistiska premisser som tenderade att förbise de ”historiskt formade och föränderliga traditioner, institutioner och praktiker” i vilka alla ”moraliska fenomen” alltid är inbäddade.¹³ I sitt svar vidhöll Göran Bexell etikens universella strävan, men framhöll samtidigt att:

[det] finns all anledning att noga pröva hur en nutida universellt syftande etik kan utformas som har prövats inför postmodernismens motargument angående t.ex. det mångtydiga mänskliga subjektet, risken att det generella leder till brist på insikt om och t.o.m. förakt för den konkret andra människans faktiska situation, risken att ovidkommande maktpositioner leder till att den egna partikulära etiken upphöjs till något universellt samt risken att mångfalden i kontexterna inte beaktas.¹⁴

Debatten är intressant i flera avseenden. För det första speglar den hur ett ganska homogent lutherskt-teologiskt landskap vid den här tiden började brytas upp, både vid landets teologiska fakulteter och på STK:s sidor. I Lund hade Werner G. Jeanron ett par år tidigare erhållit stolen i systematisk teologi som första katolik, och han skulle också bli STK:s första icke-lutherska redaktör 1997 (det vill säga mitt i den pågående debatten). Och när Arne Rasmusson ville problematisera de universalistiska premisserna för den etik som Göran Bexell representerade var det inte enbart filosofiska meningskiljaktigheter som stod på spel. Rasmusson var i själva verket en av de första i en lång rad svenska teologer med fri- eller lågkyrklig bakgrund som skulle disputera under kommande decennier.¹⁵ En viktig drivkraft bakom hans inlägg var därför strävan att utmana dominansen av ”en viss form av luthersk skapelseteologi”.¹⁶ Om Gustaf Aulén vid STK:s bildande var mån om att understryka att tidskriften inte bara ville värna om teologin i Norden och Tyskland utan ”följa den teologiska utvecklingen inom den evangeliska

13. Rasmusson, ”Människan i allmänhet finns inte”, 62.

14. Göran Bexell, ”Universalism och partikularism i etiken: Svar till Arne Rasmusson”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 73 (1997), 77. Debatten fortsatte i efterföljande nummer med bidrag av Göran Collste (”Den etiska universalismen inbjuder till omprövning och dialog”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 73 [1997], 126–128), Roland Spjuth (”Skapelsetro i spänningen mellan universalism och partikularism”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 73 [1997], 178–182), Elisabeth Gerle (”Det finns flera perspektiv: Att vara kvinna är som att befinna sig i lustiga huset: perspektiven stämmer inte”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 74 [1998], 35–37) och till sist en slutreplik av Arne Rasmusson (”Utan kyrka ingen kristen etik: Arne Rasmusson svarar Göran Bexell”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 74 [1998], 24–34).

15. Till de mer tongivande namnen hör – utan att på något sätt placera dessa teologer i ett och samma fack – Roland Spjuth, Mattias Martinson, Joel Halldorf och Joseph Sverker.

16. Rasmusson, ”Människan i allmänhet finns inte”, 59.

kristenheten i dess helhet”, kan man sålunda konstatera att det nog var först vid den här tiden som kvalifikationen ”evangelisk” på allvar började luckras upp och tidskriften fick en mer ekumenisk karaktär.

Det andra som gör debatten intressant är att den utgör ett fint exempel på hur STK under sina hundra år förmått ligga i linje med vidare kulturella, politiska och vetenskapliga utvecklingar. Rasmussons plädering för kommunitaristiska och dygdetiska perspektiv – liksom Bexells lyhörddhet inför de kritiska omprövningar dessa perspektiv påkallade – återspeglar 1990-talets nyvunna känsla för det partikulära. Ledord för tidens filosofiska och vetenskapsteoretiska diskussioner var ”diskurs”, ”identitet” och ”den andre”. Dessa idémässiga förskjutningar speglade i sin tur en rad konkreta samhälleliga utvecklingar. 1990-talet var en tid då flera till synes homogena nationer på ganska kort tid utvecklades till alltmer pluralistiska samhällen. Detta hade delvis att göra med växande migration, inte minst i kölvattnet av Balkankrigen. I mer väsentlig grad handlade det dock om att man började ifrågasätta själva bilden av den enhetliga nationen eller kulturen och samtidigt synliggöra de individer och grupper som inte inkluderats i denna bild.

I dag är situationen i många avseenden en annan. Till de ljusa sidorna hör att den offentliga såväl som den akademiska debatten blivit mer inklusiv under de gångna tjugofem åren. Detta gäller även svensk teologisk och religionsvetenskaplig forskning, vilket återspeglas på STK:s sidor. Här kan man inte minst lyfta fram den milstolpe som inrättandet av ämnet islamisk teologi och filosofi vid teologiska fakulteten i Uppsala innebar – en tilldragelse vars tioårsjubileum firades i föregående nummer av STK. Under gånga decennier har vi även haft en rad temanummer som kritiskt behandlat sexistiska, rasistiska och andra repressiva strukturer i förhållande till teologi och religion.¹⁷

Till de mindre ljusa sidorna hör den parallella urholkningen av de sociala såväl som vetenskapsteoretiska landvinningar som ägde rum mot slutet av förra seklet. Om termer som ”identitet” och ”den andre” ursprungligen tjänade till att ge en röst åt undanträngda grupper och perspektiv har de under senare år allt oftare kommit att approprieras av nationalistiska strömningar i Europa såväl som i USA. Slagord som *Black Lives Matter* fångas snabbt upp och vrids om till *White Lives Matter* och utsatta gruppers vädjan om erkännande imiteras och förvrids till starka gruppers rätt att hävda sin rasöverhöghet (*white supremacy*). Den post-trumpska eran har också överlag givit en bitter eftersmak åt betoningen av det partikulära i takt med ökad

17. Exempel som förtjänar att lyftas fram från de senaste åren är temablocket om queerteologi i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 92 (2016), 100–129, vidare temanumren om Malcolm X politiska teologi (*Svensk Teologisk Kvartalskrift* 96:1 [2020]) samt om kristendom och nationalism (*Svensk Teologisk Kvartalskrift* 98:2 [2022]).

polarisering och medföljande oförmåga att kommunicera med varandra över politiska, ideologiska och kulturella gränser. Till allt detta kan läggas en växande misstro mot att vetenskap och forskningsbaserad kunskap förmår tillhandahålla mer trovärdiga perspektiv än de som finns att tillgå i internets ändlösa utbud av ”alternativa” röster och fakta.

Mot bakgrund av denna bitvis dystra bild är en av de stora utmaningarna i vår tid att överhuvudtaget artikulera något sådant som en gemensam värld. Det handlar inte bara om den samhälleliga och politiska utmaningen att på ett trovärdigt sätt visa att vi kan och bör respektera varandra som människor trots våra olikheter. Även inom den akademiska världen står vi inför utmaningen att med förnyad kraft värna om ett gemensamt språk i meningen av vissa grundläggande överenskommelser som sörjer för att vi alls talar om samma sak när vi talar om vetenskaplighet.

Om detta är några av nutidens viktiga utmaningar kan vi med viss förnöjsamhet konstatera att STK inte bara låg i linje med sin tid utan möjligen snäppet före sin tid när vi för ett och ett halvt år sedan publicerade Mårten Björks sedermera mycket uppmärksammande artikel ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”.¹⁸ Om Arne Rasmusson för drygt tjugofem år sedan vände sig mot vad han uppfattade som en kompakt och förhävande universalism var Björks kritiska inlägg påkallat av en oro att de filosofiska metoder (dekonstruktion, diskursanalys och så vidare) som en gång brukades för att problematisera en överdriven tilltro till den egna objektiviteten numera allt som oftast brukas för att på ett försåtligt sätt relativisera skillnaden mellan vetenskaplig och annan kunskap. Måltavla för denna kritik var bland annat Joel Halldorf, som i en – också mycket uppmärksammat – artikel i STK argumenterat för det ohållbara i en alltför strikt uppdelning mellan akademien och den religiösa trons sfärer (mer specifikt exemplifierat av bodelningen mellan den historisk-kritiskt förankrade bibelvetenskapen och andlig läsning av bibeltexter utifrån *regula fidei* eller ”trons regel”).¹⁹

Mårten Björks förslag till hur den akademiska teologins uppgift bör formuleras har dock inte stått oemotsagt. Debatter och diskussioner har förts i olika forum och en rad kritiska genmälen har inkommit till STK. I detta nummer har vi samlat dessa inlägg – författade av Anna Sjöberg, Mattias Martinson, Filip Rasmussen och Joseph Sverker – tillsammans med en slutreplik av Björk. Bland mycket annat vittnar den samlade debatten om hur den öppenhet och bredd som STK:s grundare drömde om lever och frodas (skribenterna representerar vitt skilda kyrkliga och teologiska traditioner).

18. Mårten Björk, ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 98 (2022), 217–245, <https://doi.org/10.51619/stk.v98i3.24734>.

19. Joel Halldorf, ”Exegetik, teologi och allegori”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 94 (2018), 207–230.

Än viktigare är att inläggen illustrerar vad akademisk debatt är när den är som bäst – konstruktiv, rättfram och intellektuellt hederlig. Givetvis kan vi från redaktionens sida inte tänka oss ett mer utomordentligt sätt att fira vår hundraåriga årgång. Och givetvis lovar vi att även under kommande hundra år ”lämna plats åt alla slags teologisk-vetenskapliga uppsatser”! ▲

In memoriam Tryggve N.D. Mettinger (1940–2023)

GÖRAN EIDEVALL, BLAŽENKA SCHEUER & OLA WIKANDER

”The Enigma of Tryggve” – så inleder Andrew Knapp, redaktören för boken *Reports from a Scholar’s Life: Select Papers on the Hebrew Bible*, sin presentation av Tryggve Mettinger.¹ Boken innehåller ett urval av de mest tongivande internationella artiklarna som Mettinger publicerat under sin långa karriär. Mettingers vetenskapliga insats var väldig och hans betydelse för forskningen i Gamla testamentets exegetik vid Lunds universitet går inte att överskatta. Som professor i Gamla testamentets exegetik i Lund mellan 1978 och 2003 blev han en av Sveriges mest namnkunniga, framstående och internationellt hyllade bibelforskare. Här hemma skapade han ett forskarseminarium, i vissa kretsar känt som ”Cirkus Mettinger”, som blev vetenskaplig hemvist för oräkneliga studenter, doktorander och forskare med förkärlek för de gammaltestamentliga texterna. En hel generation av forskare har haft förmånen att tränas i denna kreativa och innovativa miljö. Mettinger var en encyklopedisk auktoritet, en professor av den gamla skolan, och en god vän. Vi som varit hans studenter minns honom särskilt som den engagerade lärare och kritiker han var. Vi minns förvaltaren av Främre Orientens kulturskatter och språkliga kunskap, vi minns den glade, uppmuntrande allvetaren som sade åt oss att skriva om precis vad vi ville, men som också ständigt lämnade handskrivna lappar som med spretig stil skulle påminna oss om någon referens vi glömt. Vi minns den omtänksamma vännen som intill de sista veckorna i sitt liv ringde oss för att förhöra sig om hur vi mårde.

Tryggve Mettingers akademiska karriär inleddes med doktorsavhandlingen som bar titeln *Solomonic State Officials: A Study of the Civil Government*

1. Andrew Knapp, ”The Enigma of Tryggve: Editor’s Preface”, i Andrew Knapp (red.), *Reports from a Scholar’s Life: Select Papers on the Hebrew Bible*, Winona Lake, IN 2015, xiv–xxii, <https://doi.org/10.1515/9781575063805-002>.

Officials of the Israelite Monarchy.² Han behandlade här olika aspekter av det israelitiska kungadömet, särskilt kunglig administration och sakral maktlegitimation (kunglig ideologi). Han följde upp detta tema i sin andra monografi med titeln *King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, där han behandlade sådana aspekter som folkförsamlingens roll, smörjelsen av kungen och benämningen av kungen som ”Guds son”.³

I sin tredje monografi, med titeln *The Dethronement of Sabaot: Studies in the Shem and Kabod Theologies*, visade Mettinger prov på sin vetenskapliga örnblick. Här studerade han gudsbilder i Sion-Sebaot-teologin och i dess efterföljare under exilperioden: teologierna om Guds närvaro i templet som fokuserar på namnet (*shem*) och härligheten (*kabod*). Dessa två begrepp uppfattades av Mettinger som svar på den kognitiva dissonans som orsakades av förstörelsen av Jerusalems tempel.⁴

Som en röd tråd genom Tryggve Mettingers forskargärning löper intresset för föreställningarna om Gud i det forntida Israel. Om detta vittnar rubriken på avskedsföreläsningen, där han gjorde en egen sammanfattning: ”Om gudsbildens gåtor: Rapport från ett forskarliv.”⁵ Mettingers första större svenska monografi, med titeln *Namnet och närvaron: Gudsnamn och gudsbild i böckernas bok*, kom att bli hans mest översatta verk.⁶ Med sin karaktäristiska intellektuella skärpa och pedagogiska excellens studerade han idéerna kopplade till olika gudomliga namn, såsom JHWH och Herren Sebaot, samt olika gudsbeteckningar, såsom konung, förlossare och frälsare. Denna bok vann stor nationell och internationell uppskattning och har sedan dess uppdaterats och översatts, förutom till engelska (1988), även till spanska (1994), koreanska (2006), portugisiska (2008) och italienska (2009).

Mettinger såg arbetet med konkordansen som ett av bibelvetarens främsta verktyg – att undersöka specifika hebreiska ord och deras utbredning var centrum i hans praxis. Men efter hand ökade hans intresse för relationen till de kulturer som omgav den israelitiska. Hans studier i fornegyptiska, akkadiska och ugaritiska kom här väl till pass, en tradition som han entusiastiskt lämnade vidare till yngre kollegor. I monografien *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context* och i ett antal

2. Tryggve N.D. Mettinger, *Solomonic State Officials: A Study of the Civil Government Officials of the Israelite Monarchy*, Lund 1971.

3. Tryggve N.D. Mettinger, *King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, Lund 1976.

4. Tryggve N.D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaot: Studies in the Shem and Kabod Theologies*, Lund 1982.

5. Tryggve N.D. Mettinger, ”Om gudsbildens gåtor: Rapport från ett forskarliv”, *Svensk Teologisk Kvarlatskrift* 80 (2004), 17–26.

6. Tryggve N.D. Mettinger, *Namnet och närvaron: Gudsnamn och gudsbild i böckernas bok*, Örebro 1987.

relaterade artiklar studerade Mettinger israelitisk anikonism; kult utan bilder.⁷ Han placerade detta fenomen i en vidare kontext. Anikonism var, enligt Mettinger, ett utmärkande drag redan i den tidiga israelitiska religionen. Ytterst hade det programmatiska bildförbudet, som formulerades på ett senare stadium, sin bakgrund i en *de facto*-anikonism, i form av kult relaterad till stenstoder utan avbildningar, som Mettinger såg som kännetecknande för olika västsemitiska religionsformer. Han argumenterade för den anikoniska karaktären hos den officiella kulturen vid templet i Jerusalem och konfronterade därmed ett antal forskare som förmodade att det funnits en kultisk staty av JHWH i det allra heligaste.

I en efterföljande monografi med titeln *The Riddle of Resurrection: "Dying and Rising Gods" in the Ancient Near East*, underkastade Mettinger föreställningen om den döende guden en ingående och kritisk analys. Han gjorde upp med ett sekel av undvikande strategier och kom fram till slutsatsen att den semitiska världen hade ett antal gudar som kan karaktäriseras som döende och uppstigande (eller uppstående): Baal, Adonis, Melqart och Eshmun.⁸ Han återkom till denna fråga i en efterföljande artikel med titeln "The Dying and Rising God: The Peregrinations of a Mytheme".⁹

Under hela sitt liv intresserade sig Mettinger för skönlitteratur och litteraturvetenskap. I en rad senare verk studerade han ett antal utvalda bibeltexter med litteraturvetenskapliga verktyg. I *The Eden Narrative: A Literary and Religio-Historical Study of Genesis 2–3* använde Mettinger tekniker som narratologi, genreanalys och studie av tema för att analysera ett avsnitt av urhistorien i Bibeln, nämligen den skapelse- och syndafallsberättelse som utspelar sig i Edens lustgård.¹⁰ På ett liknande sätt använde han litterära metoder i monografen med titeln *I begynnelsen: Hur skall vi förstå Bibelns tre första kapitel? Aspekter från astrofysik och exegetik*. Här ställde han också frågan om modern astrofysik lämnar utrymme för en meningsfull tro på en Skapare.

7. Tryggve N.D. Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*, Stockholm 1995; Tryggve N.D. Mettinger, "The Veto on Images and the Aniconic God in Ancient Israel", i Andrew Knapp (red.), *Reports from a Scholar's Life: Select Papers on the Hebrew Bible*, Winona Lake, IN 2015, 135–152, <https://doi.org/10.1515/9781575063805-010>; Tryggve N.D. Mettinger, "A Conversation with My Critics: Cultic Image or Aniconism in the First Temple?", i Andrew Knapp (red.), *Reports from a Scholar's Life: Select Papers on the Hebrew Bible*, Winona Lake, IN 2015, 153–180, <https://doi.org/10.1515/9781575063805-011>.

8. Tryggve N.D. Mettinger, *The Riddle of Resurrection: "Dying and Rising Gods" in the Ancient Near East*, Stockholm 2001.

9. Tryggve N.D. Mettinger, "The Dying and Rising God: The Peregrinations of a Mytheme", i Andrew Knapp (red.), *Reports from a Scholar's Life: Select Papers on the Hebrew Bible*, Winona Lake, IN 2015, 114–132, <https://doi.org/10.1515/9781575063805-009>.

10. Tryggve N.D. Mettinger, *The Eden Narrative: A Literary and Religio-Historical Study of Genesis 2–3*, Winona Lake, IN 2007, <https://doi.org/10.1515/9781575065861>.

Hans skarpa gränsdragning mellan det han visste sig tro och det han trodde sig veta präglade hans svar på denna fråga.¹¹

Tryggve Mettinger avslutade sin vetenskapliga produktion med samma tema som ledde honom in i det akademiska studiet av Bibelns texter – kärleken. Mettingers sista monografi bar titeln *Sångernas sång: En mästares dikt om kärleken*. Där tillämpade han litterära perspektiv på Höga Visan och läste denna bibelbok som en hyllning till mänsklig kärlek som en gåva från Skaparen.¹²

Åren som professor kantades av en rad längre utlandsvistelser och akademiska uppdrag. Han var verksam som gästprofessor vid Princeton Theological Seminary, USA (1984), institutionen för semitiska språk vid Kampen universitet, Nederländerna (1991), institutionen för mellanösternstudier vid Stellenbosch universitet, Sydafrika (1997), samt vid den religionsvetenskapliga institutionen, Utrecht universitet i Nederländerna (2000). Här hemma var han 1977–1981 och återigen 1992–1997 engagerad som konsult åt Bibelkommissionen i det bibelöversättningsprojekt som skulle ge oss Bibel 2000. Han var en av de många forskare som nagelfor översättningsförslagen ur vetenskapligt perspektiv – och, med tanke på hans stora litteraturintresse, också med en blick för det estetiska och stilistiska.

Den 23 oktober i fjol gick Tryggve Mettinger bort, 83 år gammal. Han har berört som forskare, som lärare, som handledare, som mentor och som engagerad medmänniska. Tryggves minne kommer att leva länge i den världsvida kretsen av bibelforskare specialiserade på Gamla testamentet liksom i den krets av bibelforskare han väglett och inspirerat under merparten av sitt rika liv.

Käre Tryggve, tack, kram och ryggdunk. ▲

11. Tryggve N.D. Mettinger, *I begynnelsen: Hur skall vi förstå Bibelns tre första kapitel? Aspekter från astrofysik och exegetik*, Åbo 2011.

12. Tryggve N.D. Mettinger, *Sångernas sång: En mästares dikt om kärleken*, Uppsala 2016.

Teologi som sträng vetenskap?

ANNA SJÖBERG

Anna Sjöberg är postdoktor i systematisk teologi vid Uppsala universitet.

anna.sjoberg@teol.uu.se

För en tid sedan publicerades i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* en text om akademisk teologi och teologisk metod skriven av teologen Mårten Björk.¹ Artikeln är ovanligt rättfram och mycket gedigen i sin argumentation, men först efter en tid fick jag upp ögonen för dess exceptionella egenskaper, genom att reflektera över mina egna och andras reaktioner både före och efter publiceringen. Texten har en särskild form av generositet, som hänger samman med att Björk så klart artikulerar och argumenterar för en viss position. Han tar ställning i en fråga som både engagerat och gäckat flera generationers systematiska teologer, nämligen hur den akademiska teologins uppgift bör formuleras i dag, och i vilken närhet den bör stå till trossamfunden och kyrkorna. Det som gör texten generös ligger just i dess positionering, i att den gör sig kritiserbar. Det som de många reaktionerna på artikeln uppenbarar för mig är att den har förmågan att öppna ett nytt begreppsligt rum för en diskussion om dagens systematiska teologi som inte är undflyende, som inte duckar för svåra frågor gällande teologins vetenskaplighet, som inte försöker hålla ryggen fri eller alla dörrar öppna, som inte försöker överlista alla tänkbara invändningar innan de har formulerats. Det visar sig att det är precis vad vi behöver.

1. Mårten Björk, "Akademisk teologi som universell kunskapsform", *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 98 (2022), 217–245, <https://doi.org/10.51619/stk.v98i3.24734>.

Texten tar avstamp i några samtida uttryck för en misstänksamhet som länge präglat relationerna mellan systematiska teologer och övriga religionsvetare. I Björks artikel kastas vi direkt in i ett meningsutbyte i tidskriften *Respons* mellan idéhistorikern Klas Grinell och religionsvetarna Göran Larsson och Simon Sorgenfrei.² Samma konflikt återkommer sedan i ny konstellation, nu med kyrkohistorikern Joel Halldorf på ena sidan och exegeterna Natalie Lantz, Petter Spjut och Ola Wikander på den andra.³ Den fråga som står i centrum är om och i vilken grad den samtida systematiska teologin än i dag är en normativ vetenskap, det vill säga bygger på och argumenterar för trosföreställningar och traditioner som inte kan verifieras utifrån ett samtida vetenskapligt perspektiv. Björks text, liksom de debatter han hänvisar till, visar med all önskvärd tydlighet att det ännu inte råder någon verklig konsensus i dessa frågor. Gränsen mellan vetenskaplighet och normativitet är fortfarande, tycks det, under förhandling. Den filosofiska och teoretiska utvecklingen efter andra världskriget, med dess kritik av den moderna vetenskapens tro på möjligheten att nå fram till en ren objektivitet, används av såväl Grinell som Halldorf för att kritisera möjligheten att alls göra någon säker rågång mellan vetenskaplighet och normativitet. Det är denna argumentationslinje som Björk vill göra upp med, och det sker på ett i mina ögon innovativt och tankeväckande sätt. I mitt bidrag till denna diskussion vill jag ta mitt avstamp i en affektiv dimension av denna konflikt, som kan hjälpa oss att få syn på några förvisso perifera men kanske inte helt oviktiga dimensioner av den diskussion Björk initierar. Längs denna väg identifierar jag även några möjliga slagsidor av Björks resonemang.

Konflikten mellan systematiska teologer och övriga religionsvetare är, menar jag, alltför komplicerad och mångfacetterad för att kunna reduceras till en ren kunskapsteoretisk angelägenhet. Mitt första möte med denna schism skedde i Lund i samband med mina grundstudier i religionsvetenskap. Med samma bildspråk som återkommer hos Halldorf förklarade man för oss att exegeterna hängde av sig sin konfession ”med rocken” när de trädde in i universitetets lokaler.⁴ En lika naivt positivistisk som patriarkal bild av universitetslivet. Det var också klart och tydligt att denna självbild

2. Klas Grinell, ”Kan religionsvetenskapen undvika att ta ställning mellan olika uttryck?”, *Respons* 6/2020, 13–15; Göran Larsson & Simon Sorgenfrei, ”Kan religionsvetenskapen undvika att ta ställning mellan olika uttryck? Göran Larsson och Simon Sorgenfrei svarar”, *Respons* 6/2020, 15–17.

3. Joel Halldorf, ”Exegetik, teologi och allegori”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 94 (2018), 207–230; Natalie Lantz, Petter Spjut & Ola Wikander, ”Tillbaka till dåtiden? Om bibelvetenskapens roll och metoder: En replik till Joel Halldorf”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 94 (2018), 231–244.

4. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, 232; Halldorf, ”Exegetik, teologi och allegori”, 216.

var genomsyrad av stolthet, och dessutom en stolthet med en särskild udd, riktad mot de grumliga ”teologerna” som man lyckligt lämnade bakom sig på färden mot en fullfjädrat modern, vetenskaplig rationalitet, baserad på en kristallklar åtskillnad mellan det personliga och det professionella. Detta exempel är talande för en på institutionen rådande stämning, vilken jag som student lapade i mig, där företrädarna för de ämnen som mer sömlöst kunde anamma gängse vetenskapliga metoder – historiska, sociologiska, filologiska, psykologiska och så vidare – klappade sig själva på axeln och drog en lättnadens suck för att de slapp befinna sig i teologernas sits. Man kunde tro att religionsfilosoferna och teologerna delvis delade predikament, givet den filosofiska traditionens tendens till vad som ofta uppfattas som subjektivism ur ett strikt vetenskapligt perspektiv, men det var givetvis här konflikten brann som hetast. Det var i en religionsfilosofisk kontext som jag hörde yttrandet att det ”stank i korridorerna” när teologerna gick förbi, ett uttalande som säkerligen i första hand berättade om en personlig konflikt, men som likväl hämtade sitt bränsle ur det förakt som länge byggts upp mot teologin som ämne och teologerna som forskare. Det var nog, inser jag först nu när jag skriver detta, just detta förakt, och den nyfikenhet det väckte, som fick mig att välja systematisk teologi som huvudämne i stället för religionsfilosofi.

Beskrivningen ovan överraskar förmodligen ingen som vistats på en religionsvetenskaplig institution i Sverige de senaste femtio åren. Inte heller är den här typen av upptrissad rivalitet särskilt ovanlig inom universitetsvärlden, och den är inte intressant i egen rätt. Men när jag läser Björks text uppfattar jag det likväl som att den är besjälad av denna affektiva dimension, och närmare bestämt av en vilja att en gång för alla överbrygga konflikten mellan religionsvetare och teologer. Han gör det genom att åtminstone delvis ge religionsvetarna rätt i sin skepsis: ja, det blir grumligt om man försöker integrera trons eller konfessionens patos med det vetenskapliga studiet av religion, och ja, den systematiska teologin är och har varit ett stökigt ämne i detta avseende. Björks förslag på en väg framåt är därför nyktert, nästan i överkant, och han är fullkomligt klar över vad varje forskare som sökt statliga forskningsanslag också vet: att det är nödvändigt att anpassa sig efter det rådande vetenskapliga klimatet och de idéer om intersubjektiv prövbarhet som råder just nu. I klartext: att anamma vedertagna – historiska, idéhistoriska, filologiska – vetenskapliga metoder. Men textens nerv är samtidigt en helt annan. Vad det kommer an på är nämligen både att bevara och försvara teologens egenartade kompetens i en ny tid och att befria den teologi som bedrivs på statliga universitet i Sverige i dag från ett normativt ok som inte längre tjänar ämnet. Teologin har förvisso enligt Björk fortfarande en viktig

roll att spela som ”professionsteori”, det vill säga i utbildningen av präster, men universitetsteologens uppgift i denna utbildning måste likväl tydligt särskiljas från de olika trossamfundens, just på grund av ”den mångreligiösa och mångkulturella värld i vilken vår tids religiösa samfund är verksamma”.⁵

Genom att uttryckligen välja sida och överge den väg längs vilken teologin länge har vandrat – mittemellan kyrkan och akademien med diffusa gränser åt båda hållen – öppnas en nygammal potential i den teologiska forskningen som knyter den närmare till den spekulativa vetenskapsform som den under århundraden förkroppsligade. Det nya ligger i att med större emfas och precision än tidigare dra en skarp gräns mellan kyrklig och akademisk teologi, och det gamla i att åter förstå teologin som en gedigen vetenskap i en närmast klassisk mening. Den systematiska teologin som ämne har alltså mycket att vinna på att skifta utgångspunkt. Den kan bli både klokare och bredare genom att låta centrum och periferi omförhandlas med utgångspunkt i nya perspektiv, så att demonologi och panpsykism kan erhålla samma riktade intresse som tidigare kristologi eller treenighetslära. Björks val av begrepp, hämtade från den romersk-katolske teologen Paul J. Griffiths, det vill säga att teologen behöver besitta de kunskaper som krävs för att kunna analysera ”diskurs[er] om gudar och det gudomliga med tillhörande religiösa arkiv”, är illustrativt.⁶ Systematisk teologi är bara i en pragmatisk, inte essentiell mening fokuserad på den kristna traditionen; begreppet ”religiösa arkiv” sätter ord på hur vi med teologisk spetskompetens kan närma oss inte bara

de textsamlingar, byggnader, statyer, relikier, musikaliska verk, liturgier, riter och kultiska praktiker, och allt annat som utgör religioners materialitet – och som förtjänar vetenskaplig undersökning – utan även de myter, sagor och mer eller mindre diffusa tros- och livsåskådningar som kan relateras till religiösa och teologiska föreställningar, även då dessa har sekulär dräkt.⁷

Kristendomens historiska roll i vår del av världen ger den fortfarande en privilegierad ställning i det teologiska studiet när det gäller att förstå svensk, europeisk och amerikansk samtid, men det finns inget annat som binder ”teologi” till just ”kristendom”. Så tolkar jag Björks position.

Diskussionen om trons förhållande till kunskap erövrade genom det blotta förnuftet har pågått inom den kristna traditionen ända sedan kristen-

5. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, 227.

6. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, 234.

7. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, 236.

domens födelse, och den mer specifika frågan om teologins roll och uppgift inom ramarna för ett modernt universitetsväsen ända sedan Friedrich Schleiermachers (1768–1834) tid. Björk brukar på ett innovativt sätt den stora rikedom av perspektiv som återfinns inom den kristna teologiska traditionen omkring dessa frågor, samtidigt som han förblir tydligt förankrad i den samtida, inte minst svenska diskussionen om den systematiska teologins uppgift och identitet. Det som ger texten dess särskilda udd återfinns enligt mig i den dubbla rörelse genom vilken den trots allt rätt kraftfullt polemiserar mot ”traditionell” kristen teologi så som den bedrivits vid universiteten i Europa under lång tid, samtidigt som den avvärjar diskussionen med religionsvetarna genom att visa förståelse för deras skepsis mot en luddig gräns mellan kyrklig och akademisk teologi, mellan personlig tro och vetenskaplig forskning. I det första ledet kan man se en tydlig kontinuitet med den position som Mattias Martinson förfäktat under många år, nämligen att teologin måste ta steget och bli fullt ut ”postkristen”, det vill säga lossa bandet till konfessionell kristendom och öppna universitetsämnet systematisk teologi för andra trosriktningar och fler typer av religiösa fenomen. Med den vokabulär som Björk introducerar: om den systematiska teologin genomdrivar ett konsekvent tvärumstänkande och låter kyrkorna förvalta uppgiften att ”öppna oss mot religiösa mysterier”,⁸ kan vi med en mer renodlad vetenskaplig blick lättare få syn på ännu utforskade dimensioner av världens ofattbart rika ”religiösa arkiv”. Vi kan helt enkelt bli mer kapabla och mångsidiga teologiska forskare.

Men det är också här som en tvekan uppstår, kopplad till två övergripande funderingar: Får det några retroaktiva konsekvenser att positionera sig på det här sättet? Förändrar det vår tillgång till de kristna universitetsteologer som genom historien sett det som sin främsta uppgift att ”öppna oss mot gudomliga mysterier” och manat till ”intimitet med sitt objekt”?⁹ Björk och jag diskuterade precis denna fråga efter ett samseminarium mellan systematiska teologer från Uppsala och religionshistoriker från Stockholms universitet, och jag lyfte exemplet Karl Barth (1886–1968), som vi båda har arbetat med i vår forskning. Så som jag läser Barth är det otvetydigt att hans sätt att bedriva teologi har mer att göra med att ”öppna oss mot religiösa mysterier” än med vetenskap i vår tids mening. Men snarare än en öppning i en enkel mening rör det sig om en öppning mot en stängning, eller ett öppnande mot erfarenheten av det avstånd och främlingskap som skiljer människan från Gud. Barth vill påminna teologen om att den kristna teologins objekt är Gud, som är och förblir ovetbar, och inte olika mänskliga uttryck för

8. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, 232.

9. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, 239.

relationen till en eller annan Gud. Detta innebar för Barth att teologin måste finna sin identitet i en produktiv antagonism gentemot vetenskapen i en viss grundläggande bemärkelse, det vill säga den vetenskap vars strävan är att införliva en så stor del av verkligheten som möjligt inom det vetbaras sfär. När han i förorden till *Der Römerbrief* söker finna ett språk för det han anser vara teologins uppgift sker det just i och genom en skarp differentiering gentemot ”vetenskapliga” (historisk-kritiska) sätt att läsa Bibeln.¹⁰ Barth är än i dag en enormt inflytelserik teologisk tänkare, och det är han *genom* att den teologiska tankestrukturen tilläts ta form med utgångspunkt i ett verklighetsbegrepp som skavde mot det han uppfattade som den samtida vetenskapens, och inte *trots* det. Om vi ser Barth och andra teologer genom historien som produkter av en annan tid, där akademisk teologi fortfarande i hög grad definierades av konfessionell tillhörighet, var drar vi då gränsen för när detta är en rumsren teologi och när det inte är det? Detta blir en viktig fråga inte minst då många akademiska, kristna teologer fortfarande förstår sin uppgift som en balansgång mellan att utvidga kunskapsbasen om kristet religiöst liv enligt gängse vetenskapliga normer och att hitta fram till en gångbar kristen livsform i dagens samhälle. Måste detta enligt Björks perspektiv kategoriseras som grumlig, ”normativ” teologi? Det tycks mig som om vi står inför en svårfångad dimension av den problematik som här diskuteras. Jag undrar helt enkelt vilken betydelse det får att så tydligt föreskriva *det sätt* på vilket den teologi som bedrivs på statliga universitet bör samspela med olika dominerande förståelser av hur vetenskap fungerar och hur potentiellt universell kunskap ser ut. Att enda vägen framåt är att upprätta produktiva kontaktytor mellan samtidens syn på kunskap och de religiösa och teologiska traditionernas sätt att handskas med frågor som rör verklighetens och sanningens beskaffenhet är Björk och jag nog rörande överens om. Jag tänker dock alltjämt att dessa kontaktytor även kan uppstå ur just antagonism och en redogörelse för *hur* kunskap formeras vid gränserna för det vetenskapligt verifierbara.

Detta leder mig över till den andra övergripande funderingen. Björk kritiserar på ett övertygande sätt bruket av efterkrigstidens teoribildning för att ”[dekonstruera] skillnaden mellan det akademiska och kyrkliga rummet”,¹¹ men jag upplever att han i samma andetag tar ställning för ett tämligen positivistiskt färgat vetenskapsbegrepp. Precis som frågan om teologins vetenskaplighet, har humanioras identitet och vetenskapliga kredibilitet dryftats i akademiska texter under ett drygt sekel. Alltjämt upplever många forskare verksamma inom fältet humaniora att infrastrukturen för

10. Karl Barth, *Gesamtausgabe: 2. Akademische Werke: Der Römerbrief*, Zürich 2010, 3–44.

11. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, 225.

forskningsgranskning och tilldelning av forskningsmedel i så hög grad är modellerad på naturvetenskaplig forskning att den ställer sig i vägen för fri forskning och genuin vetenskaplig utveckling. En sökning på akademiska artiklar om humanioras kris ger en överskådlig mängd resultat. Så hur hänger detta ihop med Björks argumentation om akademisk teologi som universell kunskapsform? Jag, som i hög grad ägnat mig åt den kontinentala filosofiska traditionen, uppfattar denna konflikt i och genom frågan om acceptabla vetenskapliga metoder. Det tycks gå bra att använda sig av metoder *härledda* från Michel Foucault (1926–1984) och Jacques Derrida (1930–2004), men deras filosofiska grundtexter skulle inte passera en fackgranskningsprocess. För det är de alltför självsvåldiga och nyskapande. Det går bra att studera Walter Benjamins (1892–1940) – eller Barths – tänkande i enlighet med vedertagna modeller för reception, men det är betydligt svårare att förvalta och föra vidare den *form* av kunskapsproduktion som sker i detta tänkande. Vi är eniga om *att* det sker, att Benjamins texter utvidgar vår förståelse av världen, tänkandet och historien, annars skulle Benjamin inte vara så exceptionellt beforskad, men vi gör säkrast i att *beskriva* denna form snarare än att själva träda in i och föra den vidare. Vi lär oss att tänka ”om”, i enlighet med vissa textexterna kriterier, och inte ”med”. Vi lär oss vikten av att behärska hela receptionsled, för att med säkerhet veta vad som utgör ett nyskapande perspektiv, men ofta blir den uppgiften så monumental att en närkamp med texten här och nu blir till en avlägsen horisont. Vad det för mig kommer an på är här *förhållandet* mellan den vetenskapssyn som jag uppfattar det som att Björk implicit tar ställning för, och de påtagliga begränsningar som samma vetenskapssyn i mina ögon tycks ge upphov till vad gäller den forskning som anses nog ”vetenskapligt rumsren” för att bedrivas på svenska universitet i dag. Detta märks främst i just den infrastruktur som omgärdar projektansökningsförfaranden, samt delvis även fackgranskning.

Här vill jag vara extra tydlig: Björks artikel ger varken uttryck för eller försvarar explicit någon sådan snäv vetenskapssyn, snarare vill han ta sitt avstamp i en viss gängse syn på vad som kännetecknar universellt kommunicerbar kunskap för att finna en ny, potentiellt explosiv utsägelseposition för den teologi som bedrivs på universitet i dag. Men i kraft av dess fokus på hur den samtida teologin kan fattas enligt strikta vetenskapliga normer, hamnar den dissonans som jag upplever råda mellan stora delar av de teologiska och filosofiska traditionerna å ena sidan och samtidens syn på vetenskaplighet å den andra i bakgrunden. Här tror jag att det finns en viktig skillnad mellan Björks och mitt perspektiv. Björk intresserar sig i första hand för överlappningar och kontaktytor mellan teologi och naturvetenskap i deras perspektiv på *verkligheten*, medan jag reflekterar över de *formella* konsekvenserna av

ett alltför stort inflytande från naturvetenskapen i den teologiska och filosofiska forskningen. Björk återkommer flera gånger i sin text till det akademiska studiets behov av ”kritisk distans”, och en reflekterande distansering från sitt objekt tror även jag är en hörnsten i all typ av vetenskaplig forskning. Men min upplevelse är att föreställningen om vad en kritisk distansering från sitt objekt innebär har stelnat i en rigid och improduktiv form, präglad av en naturvetenskaplig kunskapssyn, där kravet att upprätta externa måttstockar och extensiva auktoritetskedjor gör utrymmet alltför snävt för en gynnsam vetenskaplig utveckling inom humaniora. Detta gäller inte Björks artikel, vars syfte jag uppfattar i direkt motsatt riktning som ett försök att finna en väg för teologin längs vilken den kan återaktualisera hela sin metafysiska och spekulativa kraft i nuet, men *genom* en mer uttrycklig dialog med dagens vetenskapsparadigm.

Om jag alltså i grund och botten sympatiserar med det jag uppfattar som det grundläggande ärendet i Björks text, vill jag likväl här reflektera över några möjliga slagsidor av hans resonemang. För att rekapitulera mitt resonemang i fyra steg: (1) Jag läser Björks text som att den har sin upprinnelse i en än i dag affektivt laddad konflikt mellan religionsvetare och teologer, och att den drivs av en vilja att tydliggöra hur man kan förstå vad en systematisk-teologisk kompetens består i och hur den kan bidra till en övergripande kunskapsproduktion på de religionsvetenskapliga institutionerna i såväl Sverige som internationellt. (2) I sin vilja att i två steg begrava stridsyxan med övriga religionsvetare och frigöra en ännu alltför outnyttjad potential för teologisk forskning, artikulerar Björk en position som i hög grad samstämmer med samtidens vetenskapliga paradig. (3) Jag förstår det djupare syftet med Björks text som att göra religion som fenomen, livsform, historia, tradition och kultur än *mer* tillgänglig för den forskande blicken, och därmed öppna snarare än stänga möjligheterna även till spekulativ teologi, utförd med vederbörlig prövande distans. Med en sådan ansats känner jag stor sympati. (4) Om jag alltså å ena sidan kan se värdet av en systematisk teologi som är mer genomskinlig och vetenskapligt rumsren, undrar jag å den andra om vi inte därmed också skriver under på en vetenskapssyn som skulle behöva kritiserats och utvidgas snarare än befästas och förstärkas.

Det finns onekligen ett behov av en klar och genomlyst diskussion av dessa frågor, och det är precis detta som Björks artikel skapar förutsättningar för, och som jag i början av min text beskrev som artikelns särskilda form av generositet. Här finns inga klara, entydiga svar, och jag lämnar nu Björks text för en avslutande reflektion över det jag uppfattar som problematiska aspekter av det samtida vetenskapliga klimatet – tankar som väcktes av Björks artikel, och där jag tror att artikelförfattaren och jag är relativt

eniga. Jag tror nämligen att det finns utrymme för en påverkan från motsatt håll, där teologisk och filosofisk kompetens skulle kunna mobiliseras för en *kritisk* diskussion av samtidens vetenskapliga kunskapsbegrepp. Det som de religiösa traditionerna – framför andra – förvaltar är just insikter och metodologiska redskap för att gestalta människans integrerade form av kunskapsutveckling, där existentiell hållning, levnadsnormer, asketiska praktiker, affekter och intellektuell precision synkront interagerar för att befrämja skapandet av ny kunskap om människa och värld.

Det finns ett stort behov i dag av att återaktualisera äldre former av kunskapsproduktion och kunskapssyn, då det nuvarande paradigmet har nått en vändpunkt där den begränsning som tidigare gav upphov till fantastiska landvinningar nu oftare låser in forskare i rigida och repetitiva system som förhindrar fri kunskapsutveckling. Om detta och angränsande teman har det skrivits flera böcker och artiklar i närtid; inte minst tänker jag på Jonna Bornemarks texter.¹² Men också en artikel av fysikern Ulf Danielsson har gjort intryck på mig: ”Den vetenskapliga utvecklingen har avstannat”.¹³ Det är alls inte säkert att Danielsson skulle acceptera den överföring av hans resonemang från sitt fält till vårt som jag nu ämnar göra, men i den inledande delen av artikeln beskriver han likväl träffande det jag uppfattar som tendensen även inom vårt område: att forskningskulturen genomsyras av en rädsla för nytänkande, en rädsla för tankar som inte kan säkras och dubbel-säkras genom redan etablerade auktoritetskedjor. Denna rädsla framträder egentligen inte så mycket i forskningsgemenskapen, kollegor emellan, utan är snarare inbyggd i de system som omgärdar ansökningsprocesser och fackgranskning.

Filosofiska och teologiska traditioner besitter en mängd intersubjektivt prövbara kunskapsformeringar som fungerar på ett annat, mer integrerat sätt än vad som föreskrivs av dagens vetenskapssyn. De baseras förvisso inte på en lika skarp gränsdragning mellan metoden som används och den kunskap som produceras, de grundar sig på en mer komplex förståelse av förhållandet mellan forskningsobjekt och forskarsubjekt, det enskilda och det allmänna, men de redovisar likväl sina egna förutsättningar och bjuder in till kritisk prövning. Våra ansöknings- och granskningssystem skulle behöva bli bättre på att hantera och bedöma *metodologiskt* mer utmanande och prövande forskningsprojekt, där den här typen av kunskapsproduktion inte

12. Jonna Bornemark, *Det omätbaras renässans: En uppgörelse med pedanternas världsherravälde*, Stockholm 2018; Jonna Bornemark, *Horisonten finns alltid kvar: Om det bortglömda omdömet*, Stockholm 2020.

13. Ulf Danielsson, ”Den vetenskapliga utvecklingen har avstannat”, *Dagens Nyheter*, 14 februari 2023, <https://www.dn.se/kultur/ulf-danielsson-den-vetenskapliga-utvecklingen-har-avstannat/>.

bara studeras och beskrivs, utan prövas på ett integrerat sätt. Jag oroar mig helt enkelt för att utvecklingen inom humaniora stänger dörren för en metodologisk komplexitet som jag tror att vi behöver mer snarare än mindre av. Samtidigt förstår jag att det finns praktiska svårigheter när det gäller implementeringen av en sådan utveckling, då samhället i stort går i en riktning där man kräver alltmer extern dokumentering för att säkerställa kvalitet, nytta och opartiskhet.

Det finns ofrånkomliga risker med att befrämja den typ av filosofiskt och teologiskt tänkande som Björk och jag har velat lyfta fram, men jag tror samtidigt att farorna med att kapitulera inför räddhågsna system som premierar ”att mest bara reproducera vad andra redan gjort” framför att ”åstadkomma revolutionerande upptäckter” är ännu större, för att citera Ulf Danielsson. De förstnämnda riskerna, som jag alltså menar att de akademiska strukturerna behöver bli bättre på att känna igen och våga ta, ligger i en tillit till det som inte går att mäta som samtiden har stora problem med att både erfar och försvara. Det är en tillit till det mänskliga tänkandets intuitiva gemenskap; att vi kan träda in i och ut ur varandras texter och tankesystem och tänka dem vidare, kritiskt och konstruktivt, utan att vid varje steg förlita oss på vad en tredje part redan har etablerat som en giltig, extern måttstock.

Ända sedan studietiden har jag en favorittext som rör frågan om vad en filosofisk reception av ett verk kräver av läsaren. Det är inledningen till en föreläsningsserie där Martin Heidegger (1889–1976) läser Immanuel Kant (1724–1804) och där han med utgångspunkt i ett citat av Kant om att läsa Platon förklarar att en filosofisk läsning förutsätter en ansats att ”förstå bättre”. Denna ”bättre förståelse” kan bara uppstå när man griper efter denna filosofis samlande idé, och i kraft av sin annorlunda position (historiskt, biografiskt och så vidare) kan undvika terminologiska misstag och just *bessere* ge uttryck för denna idé än ursprungsförfattaren. För att koppla detta mer direkt till den struktur jag med Ulf Danielsson identifierat som problematisk: ”Det hjälper inte att upprepa kantianska begrepp och satser eller att omskriva dem med andra, vi måste ta oss dithän att vi kan uttala dem *med* honom i och utifrån samma utblickspunkt [Blickstellung].”¹⁴ Tilliten till den process genom vilken en sådan läsning blir möjlig menar jag är på kraftig tillbakagång i samtiden.

Detta sätt att ”tänka med” sina föregångare har mycket svårt att göra sig gällande i dagens system för forskningsfinansiering. Knäckfrågan är metoderna. Våra ansökningssystem premierar forskning där man beskriver dessa

14. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt 1977, 5.

tankeformer snarare än träder in i dem och talar ”utifrån samma utblickspunkt”, och i förlängningen tror jag att en avgörande mänsklig kapacitet därigenom kommer att utarmas och gå förlorad. Här uppfattar jag det som att Björk och jag är eniga, då även han på många ställen i artikeln återkommer till vikten av att kunna ”tänka med” både sina föregångare och sina forskningsobjekt, även om vi betonar detta på lite olika sätt.

Någon vill nu kanske invända att den typ av tänkande som jag har försökt beskriva ovan, med hjälp av exemplen Barth, Benjamin, Kant och Heidegger, mycket väl kan frodas utanför universitetets gränser, precis som det viktigaste kristna teologiska arbetet måste fortsätta att utföras inom kyrkorna snarare än i akademien. Min poäng är dock att det här verkligen handlar om skapandet av ny ”kunskap” och att dagens akademiska kunskapsyn är i behov av förnyelse och utvidgning för att fortsätta tjäna det syfte för vilket universitetet brukar stå som garant: främjandet av fri kunskapsutveckling. Jag vet inte hur en motoffensiv mot dagens akademiska strukturer rent konkret skulle se ut, men jag tror likväl på ett fortsatt prövande försvar för dessa kunskapsformer genom upprättandet av nya beröringspunkter med dagens dominerande kunskapsparadigm. Björks artikel är i detta avseende ett alldeles utmärkt exempel på en ansats i den riktningen. Skillnaden i våra perspektiv är snarast att jag har velat trycka på en diskontinuitet mellan samtidens syn på vetenskaplighet och den tradition i vilken vi som teologer verkar, och att en produktiv konfrontation kan hjälpa oss göra kunskapen om människan, världen, Gud och andligheten än rikare och mer komplex. ▲

SUMMARY

This article is written as a response to Mårten Björk's "Akademisk teologi som universell kunskapsform" in *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 98 (2022). The article begins with an attempt to identify and describe what the author finds to be a unique quality of Björk's text as well as the deeper intentions of his argument. As a next step, it discusses the consequences of Björk's theological position, critically and constructively. The interpretation centres around questions regarding scientific methods, dominant notions of knowledge, and infrastructural aspects of the contemporary research milieu within the humanities.

Provisoriets välsignelse och vetenskapernas drottning

*Kommentarer till Mårten Björks universalistiska
förståelse av den akademiska teologin*

MATTIAS MARTINSON

Mattias Martinson är professor i systematisk teologi vid Uppsala universitet.

mattias.martinson@teol.uu.se

Inom den moderna akademiska teologin har man i århundraden ställt kritiska frågor kring vilken typ av aktivitet teologi egentligen är. Varför akademisk *teologi* i en tid när den moderna vetenskapen drev åt ett håll som successivt och effektivt underminerade de trostraditioner i vilken teologin var rotad? Och än mer aktuellt i dag: varför behövs teologisk forskning och undervisning vid ett sekulärt universitet i en tid då kyrkans tro inte längre är en given offentlig angelägenhet? Kontrasten mellan den medeltida skolastiska föreställningen om teologin som vetenskapernas drottning, *regina scientiae*, och den moderna idén om världens avförtrollning, med religionens – och därmed teologins – försvinnande som förväntat resultat, kunde inte vara större.¹ Eller kunde den det?

Frågan om den akademiska teologins nutida legitimitet skulle med en gnutta experimentell humor kunna utredas just mot bakgrund av olika sätt att besvara frågan om vad ”teologins vetenskapliga drottningsskap” hänger på. Hänger det på en förmåga att ge en kristet-universalistisk grund åt universitetet och dess fakulteter, ja, då är det svårt att i vår tid tänka sig ett mer egendomligt vetenskapligt anspråk. Hänger det i stället på en särskild historiskt erövrad förmåga att svara an mot hela vetenskapens predikament

1. För ett strålande exempel på en medeltida teologisk hierarkisering av kunskapssökandets förutsättningar, se Bonaventura, *De reductione artium ad theologiam*, New York 1955.

i en tid av osäkerhet kan det möjligen bli begripligt – kanske till och med intressant?

En ny debatt om teologins vetenskaplighet

Längre fram återkommer jag till frågan om teologins drottningsskap. Innan dess vill jag rikta blicken mot Mårten Björks artikel ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, där han utvecklar ett intressant och originellt argument för den akademiska teologin som en universell kunskapsform i sin egen rätt.² Han argumenterar inte för ett modernt teologins drottningsskap över alla vetenskaper, det ska genast erkännas. Men argumentet är åtminstone ett försök att visa på den akademiska teologin som en verksamhet med ”en systematisk och summerande natur” som ”försöker etablera universell och kritisk kunskap om materialet den undersöker då den ofta står i dialog med de andra vetenskaperna”.³ Och som jag tolkar det: när materialet handlar om de stora frågorna blir denna universella teologiska kunskapsproduktion med rätta vetenskapligt anspråksfull och skyggar inte för att dra normativa slutsatser med vida implikationer.

Björks rika framställning bottnar i idén – närmast hämtad från Erik Peterson (1890–1960) – om att den moderna akademiska teologin har sin fortsatta legitimitet och giltighet i kraft av en *kritisk auktoritet*. Det är en auktoritet som i sammanhanget avgränsas från en karismatisk form av auktoritet. ”Akademien”, hävdar Björk, ”är en plats som utmärks av kritisk distans snarare än existentiell tro”.⁴ Den akademiska teologins universella kunskapsanspråk ska inte i första hand uppfattas religiöst, utan just som vetenskapligt universella anspråk. Som *vetenskaplig* verksamhet, tycks Björk mena, kan teologin när den lyckas med sin uppgift betraktas som producent av allmängiltig kunskap och även vara berättigad till en viss anspråksfullhet i förhållande till denna kunskap. Detta genom att teologin tar på kritiskt allvar ”material med en universell kunskapsform i kraft av frågorna som de ställer och svaren de ger”.⁵

En av bakgrunderna till Björks resonemang är en text av Joel Halldorf som – om man ska sammanfatta resonemanget ytterst kortfattat – förespråkar en kyrklig eller andlig uppgift för den akademiska teologin på ett sätt som enligt Björk kommer att relativisera ”skillnaden mellan universitet och kyrka”.⁶ Halldorf kritiserar den nutida bibelvetenskapen för att inte ge rum

2. Mårten Björk, ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 98 (2022), 217–245, <https://doi.org/10.51619/stk.v98i3.24734>.

3. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, 244.

4. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, 231.

5. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, 239.

6. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, 230. Se även Joel Halldorf,

för läsning av bibeltexter utifrån *regula fidei*, trons regel, och att bibelvetenskapen därmed missar ett påstått andligt uppdrag. Halldorf tycks ha som utgångspunkt att inga perspektiv är neutrala eller överordnade några andra. I bibelvetenskapens fall inte heller den historisk-kritiska exegetikens metoder. Sålunda hålls kritisk och karismatisk auktoritet inte isär och följaktligen borde man, enligt Halldorf, även i akademien uppmuntra till andliga läsningar. Med utgångspunkt i vad jag här ska kalla ”en strategisk relativism” kritiserar Halldorf något som han kallar ”tvårumstänkande”, det vill säga en (ur den strategiska relativismens perspektiv) illegitim uppdelning – i detta fall mellan den akademiska bibelvetenskapens och den religiösa trons sfärer.⁷

Björk går (med rätta vill jag tillägga) till storms mot denna tvivelaktiga relativisering av skillnaderna mellan den akademiska teologins och den religiösa sfärens olika rum. Genom att skilja mellan kritisk, karismatisk och juridisk auktoritet visar Björk i sin artikel tydligt att det finns viktiga skillnader att betona som förklarar den akademiska teologins förmåga att under hårt sekulärt tryck ändå behålla sin plats och sin signifikans bland vetenskaperna. Teologins eventuella universella anspråk måste vara vetenskapliga anspråk, inte andliga, och de kan på intet sätt parasitera på en karismatisk eller juridisk auktoritet vid sidan av den kritiska auktoriteten. Björk anammar därför idén om två skilda rum och vill i motsats till Halldorf försvara den.⁸

I det som följer vill jag nu med utgångspunkt i en initial samsyn med Björk och hans starka betoning av en kritisk vetenskaplig auktoritet fördjupa diskussionen en aning, genom ett antal problematiserande kommentarer kring vad som med Björk möjligen kan bli problematiska konsekvenser av ett alltför överdrivet sådant tvårumstänkande.

Material, disciplin och auktoritet

En betydelsefull aspekt av Björks resonemang ligger i hans betoning av materialet för det teologiska studiet. Troheten till materialet, det vill säga det avancerade kritiska engagemanget i förhållande till det material som granskas, betonas gång på gång i Björks text såsom en av de faktorer som

⁷Exegetik, teologi och allegori”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 94 (2018), 207–230.

7. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, 230. Med *strategisk relativism* menar jag i detta sammanhang en argumentation som i syfte att legitimera problematiska uppfattningar använder en allmänt spridd kulturkritisk missuppfattning om att det inte finns tillgång till någon som helst objektiv kunskap eller några giltiga gränser mellan legitima och illegitima anspråk. Ofta används den strategiska relativismen för att i nästa skede underbygga en tydligt icke-relativistisk hållning till det man med hjälp av den strategiska relativismen vill legitimera.

8. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, 231.

tydligast definierar den akademiska teologens fria vetenskapliga roll i förhållande till teologiska roller baserade på annan än kritisk auktoritet.⁹

Precis som i andra vetenskaper är det akademiskt-teologiska primärmaterialiet hämtat från sfärer utanför akademien (det vill säga studieobjekten är principiellt sett delar av den *totala* värld som vetenskapen beforskar för att förstå världen bättre). Men – och även det likt andra vetenskaper – material hämtas också ständigt från akademien själv i form av teorier, metoder, läsararter, hypoteser, vetenskapliga traditioner, biblioteksbestånd, utrustning av olika slag och så vidare. Det kan i förstone verka förvirrande att tala om det senare som material, men det är *de facto* ett vetenskapligt material i så måtto att det springer ur tidigare materialbearbetningar, vetenskapliga förlopp och skolbildningar som bildar ytterst konkreta förutsättningar för forskningen. Det gäller på liknande sätt som valet av färgmaterial för att måla en tavla påverkar den färdiga målningen i sin helhet, eller valet av tekniker och byggmaterial påverkar arkitektens möjligheter att förverkliga sina idéer och därmed arkitekturen själv.

Om den vetenskapliga uppgiften exempelvis är att studera en bibeltext (som givetvis har sitt ursprung i världen i stort, inte i akademien) genomförs den alltid med tillgripande av akademiskt formaterat material som placerar resultatet av studiet inom ramen för den akademiska logiken. Detta förhållande är så självklart att man sällan tänker på det, och i allmänhet vållar det inga större problem. Vetenskapliga discipliner äger effektiva sätt att beskriva och förklara materiella skillnader och tekniska förlopp i det vetenskapliga arbetet som gör att resultaten oftast framträder tydligt och därmed kan ges status av universell kunskap. Med Björks resonemang i bakhuvudet kan man kanske hävda att disciplinen skapar universell kunskap, medan en odisciplinerad förståelse av uppgiften riskerar att skapa oreda och i sista hand illegitima anspråk grundade på en annan auktoritet än den vetenskapligt-kritiska.

Här kan man emellertid skönja två nya dimensioner i resonemanget som inte diskuteras av Björk. Dels relationen mellan kritiska auktoriteter hos *olika* discipliner, dels den *historiska* utvecklingen av discipliner och deras ständiga omförhandling av sin auktoritet.

Vetenskaplig eller disciplinär auktoritet?

En ständig problematik i den konkreta universitetsvärlden är den ekonomiska materialitetens direkta och indirekta påverkan på den disciplinära materialiteten. Man skulle som forskare kunna se det som en djupgående antinomi mitt i det akademiska livsrummet att den egna disciplinens

9. Björk, "Akademisk teologi som universell kunskapsform", 234.

sanningssträvan hindras och kringkärs av ekonomiska överväganden på högre hierarkiska nivåer inom universitetet. Även om det för de flesta sannolikt är självklart att ett universitet inte har råd med allt och att prioriteringar ständigt måste göras är det sannolikt lika självklart för den kritiskt sinnade forskaren att den årliga fördelningen av medel till olika vetenskapliga verksamheter inte är en oskyldig verksamhet.

Ingen rektor sitter någonsin i toppen av sitt universitet och tänker ut en vetenskaplig ordning som han eller hon anser vara den absolut optimala vid just den tidpunkten. Medlen fördelas snarare enligt historiska fördelningsmodeller som möjligen modifieras på marginalen. Ibland sker det givetvis förändringar och mer radikala ingrepp som får stor betydelse för olika lokala vetenskapliga verksamheter och discipliner ute vid de olika fakulteterna, men det handlar lika ofta om att man i universitetets ledning måste reagera på en förändrad tillförsel av medel från externa finansiärer. I Sverige finansieras den mesta vetenskapliga verksamheten av staten och därmed påverkar olika politiska vindar och prioriteringar den materiella basen för all kunskapsproduktion.

Detta är kanske rena självklarheter, åtminstone borde det väl vara det. Men det är inte fullt lika självklart hur en sådan iakttagelse kring den materiella verkligheten vid ett universitet ska samspela och integreras med en teoretisk förståelse av den akademiska teologins kunskapsanspråk. Allra först måste man konstatera att Björks resonemang om den kritiska auktoriteten äger en giltighet bortom denna materiella verklighetsutblick. I den mån akademisk teologi bedrivs vid ett modernt universitet är det utifrån dess vetenskapliga legitimitet den ska bedömas och dess auktoritet är med Björks terminologi en *kritisk* auktoritet. Så långt är allt i sin ordning.

Det är först när frågan ställs om vilken typ av akademisk praxis som den kritiska auktoriteten förhandlas utifrån som problembilden blir mer komplex. Den i dag allt mindre uppmärksammade så kallade Hedeniusdebatten om tro och vetande (1949 och vidare in i 1950-talet) hade starka kritiska implikationer för den akademiska teologin i Sverige, som inte sällan av Ingemar Hedenius (1908–1982) själv anklagades för att stå i kyrkans tjänst, snarare än i det universella kunskapssökandets tjänst. För att använda terminologin från Björks diskussion kring Joel Halldorfs kritik av tvårumstänkandet kan man säga att Hedenius ville hävda att en karismatisk och/eller juridisk auktoritet hade smugits in i den akademiska teologins rum och korrumpert den (i akademiskt-kritiskt hänseende). En sådan tolkning av Hedenius anklagelser mot universitetsteologin förklarar varför denne inte ville låta teologiska lärare examinera doktorer i teologi, de skulle underordnas lärare från den filosofiska fakulteten ända till dess man hade

programmerat om dem, så att säga, och fått dem att underordna sig den akademiska logiken och dess kritiska auktoritetsideal.¹⁰

Hedenius religions- och teologikritiska retorik är vida känd som överdriven och illasinnad, men likväl betydelsefull och intressant ur många principiella synvinklar.¹¹ I relation till Björks försvar av en konstruktivt reflekterande och spekulativ teologi på basis av en metodologisk agnosticism och en akademisk-kritisk auktoritet blir Hedenius sökande efter konfrontation med kyrkliga maktintressen inom teologin mindre intressant som utgångspunkt för fortsatt diskussion. Mer intressant blir att betrakta den akademiska teologins tradition som en tradition delvis åtskild från andra akademiska traditioner, och inse att den konflikt som Hedenius ville underblåsa genom antiklerikal retorik i själva verket handlar om en mer utbredd antagonism inom själva vetenskapen och den akademiska identiteten, där det inte är självklart vad som verkligen kännetecknar den kritiska auktoriteten i olika discipliner och traditioner. Man behöver inte gå till den akademiska teologin för att få exempel på konkurrerande disciplinära traditioner och perspektiv som skapar långvarig misstro mellan olika vetenskapliga aktörer.¹² Om man går tillbaka till Hedenius kritik skulle man kunna avfärda den antiklerikala retoriken och ändå hävda att teologins materialitet i fråga om traditioner, metoder, läsararter och litteraturbestånd är så förlegad och ur tiden att man på allvar måste ifrågasätta dess uppfyllande av den kritiska auktoritetens kriterier och kännetecknen. Detta har givetvis också skett på många universitet runt om i världen, teologiska fakulteter och institutioner läggs ner eller slås ihop med andra enheter – det senare med följderna att disciplinens syn på kritisk auktoritet måste omförhandlas i en ny disciplinär kontext.

I kölvattnet av en sådan antagonistisk inomvetenskaplig debatt, som ständigt pågår mellan olika vetenskapliga aktörer, är det lätt att återknyta till den ekonomiska materialiteten och det sättande av villkor för vetenskapligt tänkande som fördelningen av medel till olika verksamheter ytterst sett innebär. I det perspektivet är universitetet och akademien inte ett enda rum utan många olika rum med provisoriska gränser mellan sig, där det i bästa fall finns ett djupt erkännande av mångfalden och behovet av den, men tidvis också ett brutalt misskännande av ett och annat rum. Jag uppfattar Björks resonemang om det akademiska rummet så, att han i första hand vill

10. Ingemar Hedenius, *Tro och livsåskådning*, 4:e uppl., Stockholm 1964, 314.

11. Johan Lundborg, *När ateismen erövrade Sverige: Ingemar Hedenius och debatten kring tro och vetande*, Nora 2002.

12. För läsarna av den här tidskriften räcker det att påminna sig den långvariga dikotomiseringen mellan analytisk och kontinental filosofi, som bland annat har inneburit att filosofilärare vid ett lärosäte har haft en uppfattning om vad som djupast kännetecknar disciplinen, medan denna uppfattning överhuvudtaget inte erkänns av lärare på ett annat lärosäte.

se den akademiska teologin som del av denna ibland antagonistiska men i första hand *agonistiska* helhet, även om han inte direkt berör den inomakademiska konfliktssidan. Det finns givetvis en möjlig agonistisk uttolkning av den kritiska auktoritetstanken som jag inte ska utveckla vidare här, men som jag ändå nämner för att göra det troligt att Björks huvudpoäng inte nödvändigtvis faller med denna del av mitt resonemang.

Vad jag vill konstatera och understryka är att det trots allt finns en påtaglig gräns mellan den allmänt tänkta vetenskapliga auktoritet som den kritiska metoden enligt Björk ger tillgång till, å den ena sidan, och en bestämd disciplinär uttolkning av denna vetenskaplighet, å den andra. Vidare att detta förhållande gör att rummet utanför akademien, samhället i stort, med dess finansiering av den verksamhet som bedrivs inom akademierna, inte heller är helt avsnört från det akademiska rummet. I grund och botten finns det, vilket ju alla vet, en djup samhällslig påverkan på det som vi med rätta också kan förstå som ett separat kritiskt akademiskt rum. I den akademiska teologins perspektiv betyder detta, att också den religiösa karismatiska auktoriteten stundom smyger sig in med olika styrka och facetter. Det var sannolikt den omständigheten som Hedenius teologikritik djupast sett handlade om.

Upplysning och kunskapsutveckling

Ett annat sätt att problematisera den strikta tanken om två rum är att peka på den vetenskapliga verksamhetens historiska sida. Redan i föregående avsnitt pekade jag på disciplinernas utveckling och den antagonism som kan uppstå mellan olika vetenskapliga traditioner i en kamp om vetenskaplig auktoritet, prestige och materiella resurser. Det är inte tillräckligt att bedöma olika discipliner rent logiskt och i kraft av sina operationer, det finns och kommer alltid att finnas en politisk dimension.

Alla som har varit med och utvärderat olika former av forskningsansökningar vet att man i skärningspunkten mellan olika discipliner inte endast kan använda abstrakta kriterier och en snäv resultatanalys. Vid sidan om bedömningen av värdet av ett vetenskapligt projekt måste man placera in projektansökan i sin vetenskapliga kontext, vilket bland annat kräver ett erkännande av legitimiteten i frågor, hypoteser och förväntade resultat, som man själv inte är expert på. En typ av frågeställning kan i en disciplin ha en lång tradition och vara självklar (och därmed också aktualisera en rad hävdvunna strategier) medan den i en annan disciplin kan framstå som ny, vital och explorativ, samtidigt som den i en tredje disciplin kanske framstår som illegitim och närmast ovetenskaplig. Vetenskapen är i den här meningens fylld av traditioner som skapar ett tidsligt djup i det kritiska akademiska

rummet. I utvärderingspaneler – som nästan uteslutande brukar vara sammansatta av personer från olika om än närliggande discipliner – blir det därför alltid en slutlig förhandling om vilken som är den mest framstående projektplanen och varför den ska tilldelas pengarna framför någon annan.

Det finns en annan tidslig aspekt att fundera över i relation till separationen mellan det akademiska rummet och andra rum, nämligen frågan om vetenskapens framsteg och detta framstegs relation till samhällets och kulturens framåtskridande. Den moderna vetenskapen har sedan århundraden utvecklats i symbios med ett bredare hopp om utveckling och framåtskridande. Det står i dag klart att den linjära uppfattningen om ett befriande socialt och kulturellt framåtskridande baserat på en långsiktigt vetenskaplig förståelse av världen, samt en parallell uppgörelse med vidskepelse och falsk kunskap, inte längre fångar vetenskapens verkliga roll i samhällsutveckling. Vetenskapen är inte någon entydig kraft, än mindre står det klart hur dess mångfacetterade kraftfält relaterar till ett tänkt historiskt framåtskridande, som därtill också är en starkt ifrågasatt föreställning.

Men vetenskapen har ändå fortsatt en hög ställning i samhället och ett högt förtroende bland medborgare i demokratiska samhällen.¹³ Det finns självklart högst befogade förhoppningar om att vetenskap ska leda fram till lösningar som hjälper mänskligheten att nå vidare i tider av kriser. Pandemins utmaningar och utvecklandet av nya vacciner är ett strålande exempel på vetenskapens förmåga att kraftsamla för att lösa problem och skapa ny kunskap som bryter ner det som riskerar att dra mänskligheten in i konflikt, mörker och kaos. Att tala om kritisk auktoritet och vetenskaplighet är därför inte bara en fråga om att placera in en viss aktivitet i ett särskilt rum. Det kräver också att rummet uppfattas som ett rum där det sker saker som är värdefulla för livet i världen i stort och därför kommer olika discipliner och vetenskapliga inriktningar ständigt att försöka hitta argument för den egna aktivitetens djupare och mer grundläggande betydelse, så att goda skäl kan ges för verksamheten även i tider eller situationer då den ifrågasätts eller utsätts för stark konkurrens.

Denna ”teologiska” dimension av de vetenskapliga disciplinerna är på sätt och vis naturlig. Den kan betraktas som teologisk i den rudimentära meningen att den söker efter djupare skäl för sin egen verksamhet. Man betraktar inte världen på ett visst sätt och löser vetenskapliga uppgifter på ett visst sätt *bara* för att man vill ge ett perspektiv bland andra. Anspråken inom vetenskaperna är *de facto* mer uppskrivade än så. Givetvis är det ofta så, att man som forskare inser att man faktiskt bara ger ett perspektiv bland andra,

13. Se exempelvis ”VA-barometern 2022/23”, *Vetenskap & Allmänhet*, 13 februari 2023, <https://v-a.se/2022/12/va-barometern-2022-23/>.

att det man erbjuder är en sorts provisorium, men man gör det nästan alltid *också* för att man har en känsla av att de resultat man uppnår – på just det sättet och med de metoder som just den disciplinen tillämpar – är högst väsentliga, ja kanske till och med grundläggande och mer väsentliga än andra perspektiv. Det kan handla både om en sorts teoretisk uppfattning om den egna disciplinens fundamentala betydelse, men också om en praktisk uppfattning om vilka frågeställningar som är mest akuta och betydelsefulla att få svar på. Om jag som kemist engagerar mig framgångsrikt i utveckling av batterier för den gröna omställningen, kan jag vara ganska säker på att det kommer kritiska röster från exempelvis historiker, jurister eller filosofer som rör frågan om batteriproduktionens alla baksidor. Vetenskaperna är inte ense om var man ska börja i tolkningen och beskrivningen av verkligheten, eller vilket perspektiv som ska läggas till grund för andra perspektiv.

Vetenskapens tendens att i olika historiska skeden hantera sin inneboende strävan efter framåtskridande och upplysning leder i vår tid av enorm mångfald till att forskare träder ur det akademiska rummet och dess kritiska auktoritetslogik, för att genast gå in i ett rum för offentlig debatt där det främst är den karismatiska auktoriteten som är verksam. Det gäller att ta plats, synas och få sin röst hörd. Hierarkier av viktigare och mindre viktiga vetenskaper och inriktningar uppstår med viss automatik. Med detta menar jag att det i dag inte är lätt som forskare att framträda med universella och auktoritativa kunskapsanspråk baserade endast på strikt vetenskapliga rön. Det handlar i hög grad också om att söka en legitimitet som övertygar på ett annat plan, och den legitimiteten är inte med nödvändighet akademiskt-kritisk. Populärvetenskap och nyttjande av vetenskaplig prestige i mediala sammanhang är bekanta fenomen som strikt talat inte går att värja sig för, och man måste i den meningen erkänna att det finns en stark kontinuitet mellan det akademiska rummet och de rum som befolkas av karismatiska aktörer.

Ett annat sätt att säga ungefär samma sak är att hävda att vetenskapen i dagens samhälle aldrig är någon ren och oskyldig kritisk verksamhet i upplysningens tjänst. Den förhandlas fram i skärningspunkten mellan ett kritiskt tänkande och en önskan om att övertyga andra om det högre värdet av ett visst perspektiv. Den förhandlas fram i skärningspunkten mellan rationella överväganden om vad som är viktig kunskap och starka politiska och ekonomiska intressen. Man kunde kanske till och med säga att den förhandlas fram i skärningspunkten mellan vetande och tro. Av den anledningen är Björks reflektioner kring den kritiska auktoriteten både viktiga och otillfredsställande på samma gång. I sin kritik mot Halldorfs tvårumstänkande, där han med rätta avvisar en konkret andlig uppgift för den akademiska

teologin, förlorar han samtidigt blicken för det ständiga vetenskapliga behovet av en extern legitimitet, som både kan vara högst rimlig och fullständigt korrupperande.

Kulturteologi och vetenskap

En ytterligare omständighet som gör det komplicerat att hålla sig till ett strikt tvårumsstänkande, åtminstone beträffande den akademiska teologin, är det faktum att teologins akademiska traditioner redan är religiöst och andligt formaterade. Här behöver man göra en skillnad mellan Halldorfs fråga efter en andlig praktik inom universitetsteologins ramar och en fråga efter teologins andliga traditioner. Den första frågan är tämligen lätt att avvisa, åtminstone i många nutida kontexter. Vid ett sekulärt universitet är det – och förblir – direkt olämpligt att låta det kritiska teologiska studiet syfta till en andlig praktik och utövandet av ”existentiell tro”, för att använda Björks uttryck. Däremot är det ofrånkomligt att det kritiska teologiska studiet omfamnar material, frågeställningar och kunskapstraditioner som står i direkt kontakt med en andlig praktik och existentiell tro, nämligen de religiösa traditioner som utgör en väsentlig del av det totala teologiska materialet. Allt av teologisk relevans har givetvis inte med de religiösa traditionerna att göra, men det vore exempelvis ytterst naivt att påstå att inte de dominerande och fortfarande högst levande kristna teologiska traditionerna har en bestämmande funktion också inom dagens akademiska teologi, också på de sekulära universiteten.

Den kritiska uppgiften för en akademisk teolog är därför inte att strikt avskärma sig från det kyrkliga rummet, utan att erkänna relationen mellan de teologiska traditioner som växt fram i kyrkans liv och den akademiska teologitraditionens kritiska auktoritet. Universitetsväsendet har som bekant vissa av sina djupaste rötter i den kyrkliga praktiken och det finns få betydelsefulla teologer i historien som inte kan betraktas som aktörer både inom ett kyrkligt och ett kritisk akademiskt rum. Teologins akademiska rum ligger vägg i vägg med det kyrkliga rummet och dörrarna mellan dem är många. Det betyder inte att det inte finns stora principiella skillnader mellan rummen. Teologer har under moderniteten ofta varit ytterst känsliga för att man *måste* hålla isär dessa rum, och det är kanske därför det blir särskilt provocerande när Halldorf argumenterar för att man egentligen inte behöver göra någon skillnad. Men att skilja *in absurdum* leder också till okritisk teologi som blundar för att teologin i sina anspråk på universell kritisk kunskap samtidigt är historiskt och geografiskt bestämd av de teologiska traditioner som dominerat samhällets religiösa liv på den plats där universitetet finns. Jag menar att teologin i sitt akademiska rum ska vara kritisk just

på detta kontextuella sätt och alltid betona det provisoriska också i en viss kritisk hållning. Först då kan den arbeta på ett sätt som varken naivt ingår förbund med andliga och religiösa intressen eller bortser från den visdom och kunskap som ligger förborgad i de religiösa traditionerna.

Vetenskapernas drottning?

Det är i ett kunskapsamhälle viktigt att med någon grad av vetenskaplig självsäkerhet kunna säga vad som är vetenskapligt och vad som inte är det. Björk har därför rätt i sin intuition vad gäller den akademiska teologin. Vetenskapen och universiteten har hög prestige och även om det aldrig kan avgöras exakt vore det farligt om man inom dessa institutioner inte ständigt var på sin vakt mot sådant som illegitimt utger sig för att vara etablerad kunskap. Således ska teologin vid universiteten inte vara en plattform för andliga aktörer, odla konkreta former för existentiell tro eller upplåta sig för direkta andliga intressen.

På grund av den stora förändring av kunskapsläget de senaste decennierna har emellertid vetenskapens självförståelse i allmänhet förändrats och det blir för alla aktörer inom ett universitet i dag tydligt att man inte kan värja sig för olika intressen som ligger bortom det rena kunskapsöskandet.¹⁴ Kunskapsproduktionen måste också i sin helhet, kanske än mer än tidigare, ta hänsyn till osäkerheter på många plan.¹⁵ Teologins predikament är i den meningen inte större än andra vetenskapers predikament. Det som den akademiska teologen däremot fortfarande ofta får erfar, sannolikt oftare och med större kraft än andra vetenskaper, är anklagelser om att man inte är vetenskaplig, neutral och intresselös. I moderniteten har det närmast blivit den akademiska teologens andra natur att behöva försvara sitt vetenskapliga arbete – ja, sin vetenskapliga identitet – från anklagelser av detta slag. Givetvis har det i vissa fall funnits fog för sådana anklagelser, men i många fall kan man hävda att de bygger på polemiskt-sekularistiska motiv, som utifrån ett modernt förakt för religion och gudstro söker nedvärdera själva behovet av en mångfacetterad kunskapsproduktion kring religion och gudstro.¹⁶

14. Se exempelvis Stuart Ritchie, *Science Fictions: How Fraud, Bias, Negligence, and Hype Undermine the Search for Truth*, New York 2020.

15. Se exempelvis Helga Nowotny, *The Cunning of Uncertainty*, Cambridge 2015.

16. Med "mångfacetterad" menar jag här att teologin representerar ett brett och flertydigt sätt att studera fenomen som inte är enkla att avgränsa och att den måste hantera att religiösa traditioner påverkat och fortfarande påverkar såväl samhällsförhållanden som vetenskapliga traditioner och ideal. Det är själva poängen med ett teologiskt förhållningssätt till kunskapen om det som traditionellt faller in under teologins domän att vara sensibel för dessa avgränsningssvårigheter, både när man väljer att avgränsa mer strikt och när man väljer att vara mer tentativ. I den nutida debatten om teologi kontra religionsvetenskap florerar den motsatta föreställningen att man kan – och uteslutande borde – studera religion utan denna sensibilitet för det mångfacetterade i den teologiska kunskapsproduktionen. Se vidare Mattias Martinson,

Men man kan ta resonemanget ett steg vidare: genom att teologin ständigt har stått i korselden för dessa typer av anklagelser är teologin i dag också prövad i sin vetenskaplighet och därmed möjligen också skickad att mer allmänt diskutera villkoren för kritiskt tänkande och vetenskapliga dygder i en tid av osäkerhet och kamp om kunskapsprivilegier. Teologins grundläggande vetenskaplighet kan därför, menar jag, även preciseras på ett mer offensivt sätt än det som Björk erbjuder när han placerar in den teologiska uppgiften i ett rum bestämt av en generell kritisk auktoritet. Vad teologin möjligen kan göra bättre än andra discipliner är att förmedla insikten om hur bräcklig och provisorisk all kunskap är och hur formad den är av omständigheter som ytterst sätt ligger bortom horisonten för den specifika uppgift man föresatt sig att lösa.

Vid övergången från en vetenskaplig artikel (med alla dess förbehåll, avgränsningar och brasklappar) till ett pressmeddelande om samma artikel (där artikelns resultat lyfts fram som ett nytt vetenskapligt rön) sker inte sällan en stegring av anspråk som i sig själv inte nödvändigtvis är vetenskapligt legitim. Begäret efter populärt hållna slutsatser riskerar inte sällan att skymma kunskapens verkliga villkor som alltid understryker dess tentativitet.¹⁷ Annorlunda uttryckt saknar vetenskapen i vissa avseenden ett robust skydd mot de övertolkningar av resultat som självutnämnda experter ständigt gör sig skyldiga till, och plötsligt uppstår mer förvirring än upplysning när man diskuterar vad vi vet och vad vi inte vet om det ena eller det andra.

Den i moderniteten hårt ansatta akademiska teologin har här en gedigen erfarenhet av att formulera sig kring sina egna rön och upptäckter på ett självkritiskt sätt. Detta är en vetenskaplig dimension av teologin som kan sägas vara både förebildlig och beundransvärd i en tid när den akademiska kunskapsbildningens legitimitet ifrågasätts mer allmänt, både politiskt och ekonomiskt. Eftersom teologin i stort förhåller sig till material som på ett eller annat sätt representerar erfarenheten av att det alltid också finns

¹⁷"The Irony of Religious Studies: A Pro-Theological Argument from the Swedish Experience", i Darlene L. Bird & Simon G. Smith (red.), *Theology and Religious Studies in Higher Education: Global Perspectives*, London 2009, 74–86.

17. Det finns en diskussion om "the curse of knowledge" som lite förenklat går ut på att den som har kunskap borde bli bättre på att inse att andra runt omkring inte kan lika mycket, vilket motiverar ett vetenskapligt skrivande och talande som är anpassat för allmänheten. Detta är en självklarhet för det flesta, men det blåses av vissa debattörer upp som en viktig insikt. Den storsäljande evolutionspsykologen Steven Pinker, exempelvis, missar aldrig chansen att kritisera traditionell humaniora och dess abstrakta resonemang medan han för fram sina egna tankar och rön om människan som om han vore den första som hade tänkt dem. Indirekt förespråkar han generaliseringar och resonemang som inte tar hänsyn till vad forskare och tänkare har bidragit med tidigare. Se exempelvis Chuck Leddy, "Exorcising the Curse of Knowledge", *The Harvard Gazette*, 8 november 2012, <https://news.harvard.edu/gazette/story/2012/11/exorcising-the-curse-of-knowledge/>.

något som undflyr erfarenheten härrör denna förebildlighet inte bara från det faktum att teologin i en fientlig omgivning har blivit väl skickad för apologetiska strategier, den härrör framför allt från den teologiska intuitionen själv, som inte bygger på existentiell tro eller andlighet utan på en av alla kunskapssökande människor delad insikt om att det alltid finns någonting som ligger bortom vår horisont och som gör att kunskap aldrig blir något annat än provisorisk – samt att detta är en omständighet som gör att vetenskap och akademisk praxis inte bör utnyttjas som om det vore en okomplicerad tillgång till sanning. Denna apofatiska aspekt av allt mänskligt kunskapssökande står i den vetenskapliga teologins intellektuella centrum och gör att det förhånade vetenskapliga drottningsskapet blir frestande att inventera på nytt.

I en tid där vetenskap ofta görs till instrument i en politisk kamp om tolkningsföreträde i viktiga samhällsfrågor innebär teologins apofatiska intuition att den i sin vetenskaplighet även kan skydda demokratiska principer och öppenhet för det som ligger bortom ett visst intresse och blickfång. När extrema politiska krafter vill begränsa det öppna samtalsklimatet och styra in kunskapssökande mot populistiskt uppställda mål uppstår genast ett hot mot det explorativa tänkandet vars nytta ligger i att inte genast kunna omsättas i ekonomiska eller politiska termer. I länder med demokratiskt underskott är det mer sällan som den tekniska eller medicinska forskningen får ta stryk, även om sådana exempel givetvis finns. Snarare ifrågasätts studiet av komplexa sociala och kulturella frågeställningar. Forskare som inte levererar eller ens tror sig kunna leverera entydiga svar riskerar att uppfattas som relativister, politiserade och utan kontakt med den påstådda verkligheten för ”vanligt folk”.

När exempelvis radikalnationalisterna i Sverigedemokraterna får ge uttryck för sina utbildnings- och forskningspolitiska visioner blir man snabbt varse en rent repressiv anda där man vill lägga ner och begränsa möjligheterna för olika politiskt icke-önskade vetenskapliga fält, som klimatforskning och genusvetenskap.¹⁸ Mot en sådan förtryckande anda står en anda av öppenhet och samtal, som inte räds ett experimentellt tänkande och som inte räds en situation där många olika perspektiv står bredvid varandra i en

18. Vi har sett denna tendens i det svenska politiska samtalet om exempelvis genusvetenskap, där företrädare för Sverigedemokraterna motionerat om ett stopp av finansieringen för sådan utbildning vid svenska lärosäten. Tobias Andersson, ”Stoppa finansieringen av genusteori inom högre utbildning”, Motion 2019/20:813, *Sveriges riksdag*, https://www.riksdagen.se/sv/dokument-lagar/dokument/motion/stoppa-finansieringen-av-genusteori-inom-hogre_H702813, besökt 2024-01-29. En rapport om läget i det närmast autokratiska Ungern finns här: ”Demokrati och akademisk frihet – exemplet Ungern”, *Kungliga Vetenskapsakademien*, 10 december 2019, <https://www.kva.se/nyheter/demokrati-och-akademisk-frihet-exemplet-ungern/>.

pågående diskussion om kunskapen och kunskapens osäkerhet och ofrånkomliga gränser.

Detta får inte förväxlas med en relativistisk anda. Om det jag ovan har kallat ”strategisk relativism” kan nyttjas för att underminera den kritiska auktoriteten, består självkritiken i en djupt anti-relativistisk vilja att förstå mer av den kritiska auktoritetens undflyende väsen och potential. Det leder oundvikligen till konflikter och sanningstrider. Man har alltid skyldighet att tala om vad man uppfattar som rätt och fel, även i ett fritänkande sammanhang. Teologin är i det fritänkande sammanhanget fullt närvarande som en vetenskap med djup erfarenhet av att syna vetenskapens och kunskapssträvandets egna inneboende repressiva tendenser, påpeka fel, brister och orealistiska förhoppningar. Det saknas nämligen inte vetenskapliga företrädare som helst alltid skulle se sitt eget perspektiv dominera på bekostnad av andras.

Två saker bör textas ut i detta sammanhang, som möjligen kan knytas till frågan om teologins vetenskapliga drottningsskap och dess uppgifter. För det första, och mer defensivt, kan teologin som vetenskaplig verksamhet, genom sitt fundamentala intresse för det mest undflyende och svårbemästrade, bidra till att den allmänmänskliga erfarenheten av kunskapens provisorium inte förtigs eller glöms bort i den allmänna strävan efter vetenskaplig uppmärksamhet, prestige eller politisk nytta. För det andra, och mer offensivt, kan teologin ge röst åt den *gemensamma* känslan av att det måste finnas något mer bortom det vi kan erfara här och nu och som med rätt perspektiv ger sig tillkänna som en ”provisoriets välsignelse”. Ett sådant ”drottningsskap” karaktäriseras inte av absolutism, prestige eller direkt vetenskapligt inflytande, utan av vetenskapligt tjänande. Teologin blir en drottninglik hjälpvetenskap.

De två ”uppgifterna” för denna vetenskap är i princip inte möjliga att separera från varandra och de är på det hela taget inga uppgifter som kan utföras aktivt. Snarare pekar de mot en annan uppgift, nämligen att i en tid av enorm fragmentering, mångfald och föränderlighet hålla levande minnet och insikten om kunskapens teologiska urgrund i sökandet efter ett större sammanhang, som i sista hand ger sig till känna i all vetenskaplig verksamhet, men som i den ofta ratade akademiska teologin har en särskild möjlighet att få spelrum. Med Mårten Björks ord kan den akademiska teologin

å ena sidan, tyckas sakna den kärlek eller desperation som konfessionen innebär, eftersom den inte manar till ett existentiellt engagemang [...] 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.¹⁹

Och kanske kan desperationen och tankeleken till och med stråla samman i det kritiska engagemang, som för vetenskapen också är existentiellt? ▲

SUMMARY

In this article, Mårten Björk's distinction between two rooms of academic and spiritual practice is problematized from the perspective of a basic recognition of the importance of Björk's contribution. If there is a need to emphasize critical authority as fundamental for academic activities in the university, as Björk claims, the problem discussed in this article is that critical authority never comes in any clean och absolute form. Different disciplines may have slightly different understandings of the critical tasks and offer different perspectives on what is more or less fundamental in the production of knowledge. These are often competing in an academic context where the disciplinary traditions are clashing and the material resources are sparse. Hence the academy is at best agonistic in its critical endeavour. It is furthermore argued that theology is very well equipped to put forward perspectives that pinpoint this basic weakness in all practical context where production of knowledge is at hand, since theology has itself been deeply questioned in its ambitious project of grasping for the ultimate.

19. Björk, "Akademisk teologi som universell kunskapsform", 244–245.

Akademisk og konfesjonell teologi

FILIP RASMUSSEN

Filip Rasmussen är stipendiat i systematisk teologi vid MF vitenskapelig høyskole.

filip.rasmussen@mf.no

Mårten Björk har nylig publisert en svært interessant artikkel i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* om forholdet mellom akademisk og konfesjonell teologi.¹ Björk argumenterer for at den akademiske teologien kan forstås som et konfesjonsløst studium av gudsdiskurser og de religiøse arkiv som de tilhører som en universell kunnskapsform.² Mitt formål i denne artikkelen er ikke å vurdere Björks forslag i sin helhet. Ettersom jeg deler flere av Björks synspunkter, er formålet heller ikke å komme med et argument mot det å forstå akademisk teologi som en universell kunnskapsform. Etter min mening må teologien ved dagens universiteter finne en måte å leve side om side med religionsvitenskapen og kunne produsere en form for kunnskap som kan være meningsfull for religionsviteren. Björk gjør altså rett i å bruke spørsmålet om forholdet mellom teologi og religionsvitenskap som et utgangspunkt for å drøfte forholdet mellom akademisk og konfesjonell teologi. En teologi som fullstendig fjerner skillet mellom teologien som foregår i kirken og teologien som foregår ved universitetet vil over tid føre til en marginalisering av teologien ved dagens universiteter. Dette er ikke bare et problem for teologien, men også for forståelsen av vår felles fortid og nåtid, der teologiske diskurser har spilt, og fortsatt spiller, en viktig rolle. Björk argumenterer godt for dette i sin artikkel.

1. Mårten Björk, "Akademisk teologi som universell kunnskapsform", *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 98 (2022), 217–245, <https://doi.org/10.51619/stk.v98i3.24734>.

2. Björk, "Akademisk teologi som universell kunnskapsform", 244.

Samtidig er det grunn til å problematisere og nyansere det historiske narrativet som ligger til grunn for Björks artikkel. På et punkt drøfter Björk Friedrich Schleiermachers forslag om at teologien bør forstås som en såkalt ”positiv vitenskap” i den forstand at den eksisterer for et konkret praktisk formål: å utdanne prester for kirken. Slik sett minner teologien om andre profesjonsstudier, som studiet av medisin eller juss. Formålet er ikke bare å produsere en universell kunnskap, men også å produsere en form for kunnskap som er ment til å anvendes utenfor universitetet i konkrete samfunnsinstitusjoner. Selv om Björk anerkjenner at teologien ikke bare kan forstås som en fri vitenskap, men også som det han kaller en profesjonsteori, mener han likevel at ”Schleiermachers teologi blir problematisk om den anammes som forskningsprogram på vår tids universitet”. Grunnen til dette er at Björk synes å anta at hvis teologien ”villkoras av kyrkans interessen” blir den apologetisk. Schleiermachers teologiske program blir derfor problematisk, ifølge Björk, fordi ”universitetet kompliserar helt enkelt all form av apologetik”.³

På dette punktet mener jeg at Björks narrativ må nyanseres. Björks presentasjon av Schleiermacher er blant annet tvetydig. På den ene siden synes Björk å si at Schleiermachers forskningsprogram tilsier at en bestemt kirkes eller religions ”normativa anspråk” skal ”villkora den teologiska forskningen”. På den andre siden anerkjenner Björk at også Schleiermachers tenkning er preget av en ”toromstenkning” som fastholder at teologien er autonom overfor kirken i kraft av at den tilhører det moderne universitetet.⁴ Denne tvetydigheten antyder at Schleiermachers faktiske posisjon er mer kompleks enn det som kommer til syne i Björks argument. For det andre peker denne tvetydigheten også på et mer grunnleggende problem med Björks historiske narrativ: det som står på spill er ikke nødvendigvis et valg mellom å være enten ”konfesjonell” eller ”akademisk”. Det finnes også en rekke medierende posisjoner som problematiserer en slik dikotomi. Slik sett er det ikke tilfeldig at Schleiermacher i sin ettertid nettopp ikke ble forstått som en ”positiv” eller ”konfesjonell” teolog, ei heller som en ”rent akademisk” teolog, men nettopp som en ”formidlende” eller ”medierende” teolog. Hans etterfølgere ble forstått som representanter for det som ble kalt *Vermittlungstheologie*, det vil si en moderat konservativ posisjon mellom en rent ”liberal” teologi og en rent ”positiv” teologi.⁵ Fordi Björk ikke drøfter at det sjeldent har vært

3. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunnskapsform”, 229.

4. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunnskapsform”, 228–229.

5. Se Ernst Troeltsch, ”Half a Century of Theology: A Review”, i Robert Morgan & Michael Pye (red.), *Ernst Troeltsch: Writings on Theology and Religion*, Louisville, KY 1990, 58–66. Se også Gary Dorrien, *Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern Theology*, Chichester 2012, 8: ”Etter Schleiermacher var koblingen mellom liberalteologi og

snakk om bare to posisjoner i møte med spørsmålet om forholdet mellom teologien og kirken, forblir en mulig medierende tredjeposisjon underbestemt.

Schleiermacher la som kjent grunnlaget for teologiens plass ved det moderne universitetet gjennom sin rolle i etableringen av Humboldt-universitetet i Berlin i 1810.⁶ Ifølge Schleiermacher er universitetets formål å formidle til sine studenter selve idéen om vitenskap, som vil si kunnskapens mangfold og enhet. Schleiermachers vitenskapsbegrep tar utgangspunkt i den aristoteliske tanken om at kunnskap er et naturlig begjær i mennesket. Hans kunnskapsbegrep er dialogisk, kontekstuelt og praksisrettet. Filosofien er selve kjernen av universitetets virksomhet, men den er ufullstendig uten dens forlengelse i bestemte kulturelle kontekster. Ifølge Schleiermacher er universitets inndeling i et medisinsk, juridisk og teologisk fakultet derfor nødvendig som en konkretisering av filosofien med dens senter i etikken. I motsetning til Johann Gottlieb Fichte og Georg Wilhelm Friedrich Hegel, var Schleiermacher også kritisk til forsøket på å konstruere et kunnskapssystem som er i stand til å forklare tilværelsen i sin helhet.

Medisinen, jussen og teologien ble altså forstått som ulike former for positiv vitenskap (*positive Wissenschaft*). Med dette mener Schleiermacher at de hovedsakelig er bestemt av praktiske formål fremfor å være en direkte systematisk deduksjon fra idéen om vitenskap. Teologien eksisterer for at kirken skal kunne oppnå klarhet om sin lære og praksis, og denne klarheten oppnås best i åpen dialog med alle andre områder av menneskelig kunnskap. Samtidig kan ikke teologien reduseres til praksis. Som del av universitetet har den også i oppgave å bidra til filosofien forstått som ”vitenskap” i streng forstand. Kirken, som en ekstern historisk og sosial virkelighet, er det som gir teologien sin enhet og legitimitet, men dette betyr ikke at den er simpelthen betinget av kirkens interesser på samme måte som universitetets virksomhet ikke kan være prisgitt statens interesser.⁷ Dette

frittenkende kantianisme såpass sterk at de fleste av Schleiermachers etterfølgere ikke kalte seg selv liberale teologer. ’Medierende teologi’, en form for kirkelig teologi med en sikker plass i akademiet, passet dem perfekt.” Min oversettelse.

6. Sentrale tekster i denne sammenheng er Friedrich Schleiermacher, ”Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn, nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende”, i Ernst Anrich (red.), *Die Idee der Deutschen Universität: Die fünf Grundschriften aus der Zeit ihrer Neubegründung durch klassischen Idealismus und romantischen Realismus*, Darmstadt 1964, 219–308; Friedrich Schleiermacher, *Brief Outline of Theology as a Field of Study*, 3. utg., Louisville, KY 2011. For den følgende presentasjonen av Schleiermacher, se Johannes Zachhuber, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany: From F.C. Baur to Ernst Troeltsch*, Oxford 2013, 12–17, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199641918.001.0001>.

7. Den norske filosofen Hans Skjervheim trekker fram Schleiermachers vektlegging av universitetets frihet overfor staten som del av den vedvarende relevansen til Schleiermachers universitetsmodell i dag. Se Hans Skjervheim, ”Om den akademiske fridomen”, i Egil A.

står i kontrast til Björks beskrivelse av teologen som en ”statstjænsteman” og ”åmbetsman”.⁸ Ifølge Schleiermacher må teologien derimot først og fremst stå ansvarlig overfor de høyeste standarder innen akademisk virksomhet og alltid være klar over sin sammenheng med andre ikke-teologiske fagfelt. For Schleiermacher er teologien altså ikke rent konfesjonsløs, men den er heller ikke konfesjonsbundet. Hvis den kan sies å være bundet til noe er det i så fall til selve idéen om vitenskap.

Et annet problem med Björks historiske narrativ er at hva det vil si å være ”konfesjonsløs”, ”agnostisk” og ”fri” i teologisk og religionsvitenskapelig sammenheng, presenteres for ukritisk. I sin kritikk av Joel Halldorf skriver Björk at Halldorf ikke tar høyde for ”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”.⁹ Denne beskrivelsen av den historisk-kritiske forskningen er ikke feil i og for seg, men Björk tar ikke selv høyde for hvordan teologien faktisk ble enda mer apologetisk da den ble omfortolket som en ”historisk-kritisk” og ”fri” vitenskap i løpet av 1800-tallet. Dette kan høres selvmotsigende ut, men studier av forholdet mellom den akademiske teologien og orientalismen på 1800-tallet, som Tomoko Masuzawas *The Invention of World Religions*, mer spesialiserte studier av tanken om teologi som vitenskap, som Johannes Zachhubers *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany* og studier av opphavet til moderne religionsvitenskap, som Arie L. Molendijks *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*, gir god grunn til å hevde nettopp dette.¹⁰

Utviklingen av en historisk-kritisk apologetikk i tiden etter Schleiermacher kan forklares ved å se nærmere på utviklingen av vitenskapsbegrepet. Schleiermachers aristoteliske og praksisrettede vitenskapsbegrep med filosofien i sentrum ble ikke det rådende for 1800-tallets teologi.¹¹ Frem til slutten av 1830-tallet hadde betegnelsen ”vitenskapelig” i teologisk sammenheng hovedsakelig vært assosiert med det å være hegeliansk. Johannes Zachhuber trekker fram teologen Philipp Marheineke som en illustrasjon på dette.¹² Marheinekes *magnum opus* ble utgitt med tittelen *Die Grund-*

Wyller (red.), *Universitetets idé gjennom tidene og i dag: En samling Oslo-foredrag*, Oslo 1991, 109–112.

8. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunnskapsform”, 218, 232.

9. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunnskapsform”, 226.

10. Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago 2005; Arie L. Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*, Leiden 2005, <https://doi.org/10.1163/9789047407331>; Zachhuber, *Theology as Science*.

11. Zachhuber, *Theology as Science*, 12.

12. Zachhuber, *Theology as Science*, 78.

lehren der christlichen Dogmatik mens han fortsatt var under innflytelse av Friedrich Wilhelm Joseph Schellings filosofi.¹³ Da det senere ble revidert i lys av Hegels filosofi, endret tittelen seg tilsvarende: *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft*.¹⁴

To sammenfallende forskyvninger i vitenskapsbegrepet i tiden etter Schleiermacher og Hegel gav opphav til idéen om teologi som en rent akademisk praksis. For det første gikk man bort fra å anse filosofien som det paradigmatisk uttrykket for "vitenskap" i streng forstand. I stedet gjorde den tiltagende historiseringen av alle deler av europeisk åndsliv i denne perioden historiefaget til det høyeste uttrykk for vitenskap.¹⁵ Mot slutten av 1800-tallet var det for eksempel vanlig blant ritschlianske teologer å si at "historien til de positive vitenskapene er historien om deres gradvise frigjørelse fra filosofien".¹⁶ For det andre fikk man også en ny objektivistisk forståelse av hva det vil si å skrive historie, og dermed også et nytt vitenskapsideal. Historikerens oppgave, som Leopold von Ranke er berømt for å ha påstått, er ikke å komme med verdidommer om fortid og nåtid, men "bare å vise hvordan det faktisk var" (*er will bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen*).¹⁷

Teologien var ikke bare en passiv mottaker av disse idéene. Tübingenskolen, som blant andre bestod av Ferdinand Christian Baur og David Friedrich Strauss, var viktig for utviklingen av det som skulle bli kjent som den historisk-kritiske metode.¹⁸ Hos teologene i denne skolen finner vi en form for positivistisk historisisme som identifiserer det vitenskapelige med det nøytrale. Akademisk arbeid må være forutsetningsløst (*voraussetzungslos*) for å kunne telle som vitenskapelig.¹⁹ Hvis teologien skal komme med normative utsagn, må dette skje på et objektivt faktagrunnlag som i seg selv ikke er preget av noen form for verdier. Johannes Zachhuber påpeker det radikalt nye med dette:

Uttrykket "fravær av forutsetninger" betegner ved første øyekast en grunnleggende idé i hele den filosofiske tradisjonen, fra Platon til

13. Philipp Marheineke, *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik*, Berlin 1819.

14. Philipp Marheineke, *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft*, Berlin 1827.

15. Se drøftingen av dette i Herbert Schnädelbach, *Philosophy in Germany 1831–1933*, Cambridge 1984, 33–65.

16. Julius Kaftan, "Die Selbständigkeit des Christenthums", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 6 (1896), 373. Min oversettelse.

17. Leopold von Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*, 3. utg., Leipzig 1885, vii. Min oversettelse.

18. Se drøftingen av Baur og Strauss i Zachhuber, *Theology as Science*, 25–130.

19. Hans-Georg Gadamer oppgjør med en rent negativ forståelse av fordommer (*Vorurteile*) kan sees i lys av denne utviklingen. Se Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 4. utg., Tübingen 1975, 250–275.

Hegel. All kunnskap må starte fra det som i seg selv ikke har noen videre grunn og må være, i denne forstand, uten forutsetninger eller *anhypotheton* som Platon kalte det i *Republikken*. Men denne metafysiske tanken om et første, grunnleggende prinsipp er fundamentalt annerledes enn det metodologiske kravet, reist fra 1830-årene, om at vitenskapelig arbeid krever en individuell holdning karakterisert av et upartisk og åpent sinn og må på denne måten ikke stå i gjeld til noen forutgående religiøse, ideologiske eller politiske premisser.²⁰

Omfortolkningen av teologien som en historisk-kritisk vitenskap sammenfalt altså med en ny objektivistisk forståelse av vitenskapsbegrepet. Selv etter flere tiår med postmodernistisk kritikk av et slikt vitenskapsideal, gjør Björk rett i å ikke se dette som en entydig negativ utvikling. Men det var heller ikke slik at teologien sluttet å være apologetisk da den ble historisk-kritisk – snarere tvert imot. Teologiens normative oppgave bestod, men den ble nå forstått som en religionshistorisk oppgave.²¹ Dens mål var å vise kristendommens absolutthet blant de andre religionene gjennom en historisk-filosofisk fortolkning av religionenes utvikling. Schleiermacher og Hegel hadde riktignok lagt grunnlaget for en slik apologetikk tidligere på 1800-tallet, men denne ble nå basert på et sterkt skille mellom ikke-filosofiske historiske data og deres spekulative fortolkning som ville vært helt fremmed for begge. Senere teologer som Baur og Strauss baserer derimot sin teologi på en uavhengig og objektivt eksisterende historie som kan anerkjennes, rekonstrueres og forstås uten noe form for forutgående filosofisk eller teologisk rammeverk. Hegel, på den andre siden, opererte ikke med et slikt skille mellom objektive historiske fakta og filosofisk fortolkning.²² For ham er den spekulative filosofien ikke et hermeneutisk redskap for fortolkningen av en erkjennbar og i prinsippet allerede kjent ”objektiv virkelighet”. Hegel påstår derimot å vise at bare en spekulativ filosofi kan gripe det vesentlige i historien, noe som vil si at filosofien ikke kan sies å komme som en ettertanke eller en slags sekundær fortolkning i møte med historiske ”fakta”.²³

For den systematiske teologiens del gav altså den historisk-kritiske metode en ny kraft til teologiens apologetikk. Den ble ”vitenskapelig” og fremstod derfor i større grad som nøytral og objektiv. Perioden mellom 1830-tallet og

20. Zachhuber, *Theology as Science*, 78. Min oversettelse.

21. Se Peter C. Hodgson, *The Formation of Historical Theology: A Study of Ferdinand Christian Baur*, New York 1966.

22. Se Zachhuber, *Theology as Science*, 45.

23. Se fortalen i Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford 1979, 1–57; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Science of Logic*, Cambridge 2010, <https://doi.org/10.1017/9780511780240>.

første verdenskrig er paradoksalt nok teologihistoriens mest vitenskapelige, men også mest utpreget apologetiske periode. Tomoko Masuzawa har undersøkt hvordan denne perioden også sammenfalt med orientalistiske diskurser i en periode der europeisk universalisme var under press.²⁴ Løsningen ble at teologisk arbeid ble satt i et todelt apologetisk rammeverk. Overfor sekulær materialisme måtte teologen først vise at religion er en selvstendig og ikke-reduserbar del av menneskelivet, som er nødvendig for å leve et sant menneskeliv. Deretter måtte teologen vise, gjennom en drøfting av religionshistorien, at kristendommen er det høyeste uttrykk for religion, og dermed også det høyeste uttrykk for det sant menneskelige.²⁵

Fremveksten av moderne religionsvitenskap ved europeiske universiteter i denne perioden forandret ikke denne grunnleggende apologetiske fremgangsmåten, selv om den gjorde den mindre iøynefallende og tilsynelatende mer nøytral. Da religionsvitenskapen ble etablert ved europeiske universiteter, ble den som regel ikke forstått som et nytt, selvstendig fagfelt, men snarere som en omorganisering av de eksisterende teologiske fakultetene.²⁶ Det ble også vanlig å si at teologi *er* religionsvitenskap.²⁷ Med dette mente man at den akademiske teologien hadde frigjort seg fra den tradisjonelle, konfesjonelle teologien. Det man derimot *ikke* mente, var at den hadde frigjort seg fra sin apologetiske oppgave. Man forventet fortsatt at religionsvitenskapen skulle vise den kristne religionens overlegenhet – overfor andre religioner, men kanskje aller mest overfor sekulære livsanskuelser.²⁸ Alt dette fordrer en mer kritisk holdning til hva det vil si å være ”konfesjonsløs”, ”agnostisk” og ”fri” i teologisk og religionsvitenskapelig sammenheng enn det Björk gir rom for. Det er i alle fall ikke slik at en ”konfesjonsløs” teologi nødvendigvis vil være noe mindre apologetisk eller problematisk enn en ”konfesjonell” teologi.

Dette fører meg til et siste kritisk spørsmål som jeg ønsker å stille i denne artikkelen: hva er nytt, i et historisk perspektiv, med det Björk foreslår?

24. Masuzawa, *The Invention of World Religions*.

25. Et godt eksempel på denne todelte apologetiske fremgangsmåten er Johannes Ording, *Den kristelige tro: En systematisk-teologisk fremstilling*, vol. 2, Kristiania 1915. Johannes Ording er kjent i norsk teologi- og kirkehistorie som en av de fremste representantene for liberalteologien på begynnelsen av 1900-tallet. Det teologiske Menighetsfakultet ble stiftet i 1907 som en protest mot hans utnevning til professor i dogmatikk ved Universitetet i Oslo i 1905.

26. Se Hans Rollmann, ”Theologie und Religionsgeschichte: Zeitgenössische Stimmen zur Diskussion um die religionsgeschichtliche Methode und die Einführung religionsgeschichtlicher Lehrstühle in den theologischen Fakultäten um die Jahrhundertwende”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 80 (1983), 69–84.

27. Se for eksempel drøftingen i Georg Wobbermin, *Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode: I. Die Religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie*, Leipzig 1913, 99–117.

28. Molendijk, *The Emergence of the Science of Religion*, 23–24.

Idéen om vitenskapelig teologi forstått som en rent akademisk praksis er som vi har sett et særegent produkt av 1800-tallets teologiske diskusjoner. Det problemkomplekset som Björk går inn i, kan altså spores tilbake til en av de mest grunnleggende debattene i teologien på 1800-tallet etter Albrecht Ritschl.²⁹ Spørsmålet om forholdet mellom teologien og kirken skilte ritschlianske teologer, som for eksempel Adolf von Harnack, fra den fremadskridende religionshistoriske skole, som inkluderte blant andre Ernst Troeltsch. Det som er interessant med debatten mellom disse teologiske skolene i lys av Björks artikkel, er at alle de involverte anså toromstenkingen som en nødvendighet, men også som et problem.³⁰ Det nye med det Björk foreslår i dette perspektivet, er at toromstenkingen helt har mistet sin karakter av å være et ”nødvendig problem” og nærmest fremstår som helt uproblematisk.

Problemet som liberalteologene innså, var at en fri teologi også lett kan fremstå som en teologi som er interesseløs overfor kirken.³¹ Spørsmålet blir da hvorfor kirkene skal være interesserte i den. Stiftelsen av Det teologiske Menighetsfakultet i Oslo i 1907 er interessant i denne sammenheng. Bakgrunnen for stiftelsen var ikke bare at teologien på Universitetet i Oslo ble oppfattet som for liberal, men også at flere menigheter opplevde at deres behov ikke ble møtt.³² Dette er et vedvarende problem for en ”konfesjonsløs”, ”agnostisk” og ”fri” teologi: kirkene kan velge å utdanne sine ansatte et annet sted. Teologistudentene, som ofte kommer til studiet med tydelig kirkelige interesser, kan velge å gå andre steder. I framtiden trenger ikke utdanningen en gang være en del av universitetet eller høyskolen, men kan foregå på frie akademier, egne presteskoler eller selvstendige, kirkelige seminarer.³³

29. En mer nærliggende kontekst er selvfølgelig den teologiske utviklingen i Sverige etter RUMO-direktivet (*religionsvetenskapliga utbildningens mål och organisation*) fra 1974. Se Werner G. Jeanron, ”Teologins villkor i Sverige”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 80 (2004), 178. Se også Arne Rasmusson, ”A Century of Swedish Theology”, *Lutheran Quarterly* 21 (2007), 125–162.

30. Det samme kan sies om Erik Peterson, som Björk viser til i sin artikkel. Se for eksempel Petersons brevveksling med Adolf von Harnack i Michael J. Hollerich (red.), *Theological Tractates*, Stanford, CA 2011, 15–29.

31. For noen sentrale tekster i denne debatten, se Troeltschs drøftning av utviklingen av teologien i løpet av siste halvdel av 1800-tallet i Troeltsch, ”Half a Century of Theology”, 53–81. Se også Adolf von Harnack, *Reden und Aufsätze*, vol. 2, Gieszen 1904, 175–176; Karl Barth, ”Moderne Theologie und Reichgottesarbeit,” i Hans-Anton Drewes & Hinrich Stoesesandt (red.), *Vorträge und kleinere Arbeiten 1905–1909*, Zürich 1992, 334–366.

32. Bernt T. Oftestad & Nils Aksel Røsæg (red.), *Mellom kirke og akademia: Det teologiske menighetsfakultet 100 år, 1908–2008*, Trondheim 2008.

33. Vidar L. Haanes, ”Hvad skal da dette blive for prester?": *Presteutdannelsen i spenningsfeltet mellom universitet og kirke, med vekt på modernitetens gjennombrudd i Norge*, Trondheim 1998, 3.

Dette vil si at det ikke bare er en ettromstenkning som står i fare for å marginalisere teologien ved dagens universiteter, men også en for streng toromstenkning. Hvis kirkene velger å utdanne sine ansatte på egne utdanningsinstitusjoner, vil mye av det økonomiske og praktiske livsgrunnlaget for universitetsteologien slik vi kjenner den i dag forsvinne. Og hvis den teologiske utdannelsen skjer utenfor universitetet, står den i fare for å miste sin plass i den interdisiplinære og kritiske meningsutvekslingen som universitetet formidler. Vi vil da sitte igjen på universitetet med et rent religionsvitenskapelig studium – og det er langt ifra sikkert at religionsviterne vil se betydningen av teologiske diskurser like lett som det teologene gjør.³⁴ Hovedutfordringen for universitetsteologien i dag er altså ikke bare å forklare hvordan den kan være en universell kunnskapsform, men også å forklare hvordan den kan innta en medierende posisjon som ikke reduseres til det rent konfesjonsløse eller konfesjonsbundne, det rent interesseløse eller interessestyrte.³⁵ ▲

SUMMARY

The article discusses a recent text by Mårten Björk about the relationship between academic and confessional theology. It seeks to problematize and nuance the historical narrative that supports Björk's arguments. In particular, the article focuses on Björk's reading of Friedrich Schleiermacher. It examines the development of scientific theology and the science of religion in the nineteenth century and shows how this was apologetically motivated. Lastly, it argues that the main challenge facing academic theology today is the task of developing a mediating position which cannot be reduced to the purely confessional or non-confessional.

34. Slik er det i alle fall i Norge, særlig blant forskere som har sin bakgrunn fra universiteter med religionsvitenskapelige institutter uten noe form for teologisk studium. Det er for eksempel vanlig å si at et studie av religion som legger vekt på det teologiske innholdet i religionene er basert på et utdatert "luthersk" religionsbegrep med vekt på tro fremfor praksis.

35. Takk til Ragnar Misje Bergem som har lest og kommentert denne artikkelen.

Den teologiske andre

En normkritisk läsning av svensk religionsvetenskap och universitetsteologi

JOSEPH SVERKER

Joseph Sverker är lektor i systematisk teologi vid Enskilda Högskolan Stockholm.

joseph.sverker@ehs.se

Gustaf Wingren (1910–2000) föreläser i Lund för ett stort antal teologistudenter. Det är sent 1960-tal. En frikyrklig student räcker upp handen för att fråga professor Wingren om hans teologiska respons till kristna som tror att den heliga Anden gör under även i dag. Wingren befattar sig inte med frågan och avvisar den som helt irrelevant. Väckelsekristna hade fått tillträde till universitetsrummet, men väckelsesteologin ansågs inte rumsren för akademien.

Händelsen är anekdotisk även om den är sann. Den belyser även det argument jag vill föra fram i den här texten, nämligen att både religionsvetenskap och universitetsteologi accepterar och grundar sig på teologiska antaganden när den vill undersöka teologisk kunskap samtidigt som man avvisar och exkluderar andra utan explicit motivering. Vad jag menar med ”teologiska antaganden” är normativa beslut om det gudomliga och hur människor bör förhålla sig, eller strukturera sin gemenskap i förhållande till det gudomliga.

Syftet är att göra en normkritisk läsning av vissa inlägg i debatten om religionsvetenskapens förhållande till universitetsteologin samt universitetsteologins förhållande till kyrklig konfessionalitet. Texten är normkritisk med utgångspunkt av Judith Butlers förståelse av ”norm”, alltså på det sätt att den söker att påvisa de premisser och exkluderande mekanismer som argumenten om teologi och vetenskaplighet grundar sig på. Normer i Butlers

förståelse är det som anses vara ”naturligt” och ”ursprungligt” i en given kontext, men deras ”naturlighet” är socialt konstruerad då normer bekräftas och konstitueras genom performativ upprepning, så kallad reiteration.¹

Jag menar att det finns vissa teologiska normer som har etablerats som ”naturliga” i den svenska religionsvetenskapliga och universitetsteologiska diskursen, men som kan och behöver synliggöras eftersom de, som normer så ofta gör, utövar makt och exkluderar dem eller det som hamnar utanför dessa normer utan uttalad motivering.² Hur detta sedan ska hanteras, till exempel om konfessionell teologi bör få finnas på universitet, tar jag inte ställning till här. Syftet är snarare genealogiskt, att försöka synliggöra några av de teologiska antaganden som finns inom universitetsteologi och religionsvetenskap i dag.

Debatten om universitetsteologins vetenskaplighet har sin grund i Hedeniusdebatten och även om diskussionen förändrats och diversifierats sedan det sena 1940-talet så återfinns en del av Ingemar Hedenius (1908–1982) argument i dagens debatt. Jag kommer främst att förhålla mig till Mårten Björks nyliga artikel och några ytterligare nedslag i debatten.³

Det sekulära ämbetet

För Björk är den primära frågan i debatten den om en metodologisk agnosticizm är möjlig eller ej. Björk menar att en metodologisk agnosticizm både är möjlig och att föredra för både religionsvetenskap och systematisk teologi.⁴ Den systematiska teologen på universitetet är nämligen inte primärt upptagen med att ta ställning för en religions sanningsanspråk eller ej menar Björk.⁵ Björk argumenterar sedan för att den sfär som den

1. Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, New York 2011, xii. Se också Sanna Karhu, *From Violence to Resistance: Judith Butler's Critique of Norms*, Helsingfors 2017.

2. Judith Butler, *Frames of War: When Is Life Grievable?*, London 2009.

3. Mårten Björk, "Akademisk teologi som universell kunskapsform", *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 98 (2022), 217–245, <https://doi.org/10.51619/stk.v98i3.24734>; Klas Grinell, "Kan religionsvetenskapen undvika att ta ställning mellan olika uttryck?", *Respons* 6/2020, 13–15; Joel Halldorf, "Exegetik, teologi och allegori", *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 94 (2018), 207–230; Tobias Hägerland & Cecilia Wassén, "Mirakler och historievetenskaplig metod: En replik till Mats Wahlberg", *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 93 (2017), 209–221; Natalie Lantz, Petter Spjut & Ola Wikander, "Tillbaka till dåtiden? Om bibelvetenskapens roll och metoder: En replik till Joel Halldorf", *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 94 (2018), 231–244; Göran Larsson & Simon Sorgenfrei, "Kan religionsvetenskapen undvika att ta ställning mellan olika uttryck? Göran Larsson och Simon Sorgenfrei svarar", *Respons* 6/2020, 15–17; Mats Wahlberg, "Tre myter om mirakel: Reflektioner kring övernaturliga förklaringar och historisk metod utifrån boken *Den okände Jesus*", *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 93 (2017), 191–208; Mats Wahlberg, "Historievetenskap utan dogmatiska skyggglappar: En replik till Tobias Hägerland och Cecilia Wassén", *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 94 (2018), 97–107.

4. Björk, "Akademisk teologi som universell kunskapsform", 218.

5. Björk, "Akademisk teologi som universell kunskapsform", 219.

icke-konfessionella systematiska universitetsteologen rör sig i är en sekulariserad sfär i bemärkelsen teologisk icke-konfessionell. Den sekulära sfären är möjlig på grund av separationen mellan teologi och andlighet i den västerländska kristendomen.⁶ Björk betonar sedan distinktionen mellan det andliga tros livet och den teologiska reflektionen med hänvisning till frågan om ämbetet. Björk menar, i motsats till Joel Halldorf,⁷ att man utifrån ämbetsteologi bör upprätthålla ett ”tvårumstänkande” mellan universitet och kyrka.⁸

Björk definierar då den systematiska teologin som ”en vetenskaplig reflektion över teologiska tankesystems innehåll som söker universell kunskap” och menar att ”akademien är en plats som utmärks av kritisk distans snarare än existentiell tro”.⁹ Detta eftersom ”det är endast kyrkan som är den legitima platsen för karismatisk och pneumatisk skriftutläggning”,¹⁰ eftersom det är prästen och inte teologen som har den auktoriteten i sitt ämbete. Den korrekta relationen mellan ämbete, auktoritet och karisma bör upprätthållas.¹¹ För den akademiska teologen gäller det att hålla sig till sitt ämbete, vilket är att spela enligt reglerna för ett sekulärt universitet. Att, som Halldorf, vilja föra in klassisk konfessionell teologi i det sekulära universitetet menar Björk, med en intressant vändning, är att förorda ett sekulariserat teologibegrepp. Konfessionell teologi hamnar då på samma nivå som övrig kritisk teoribildning och blir inte längre ett utforskande om Gud.¹²

Även jag vill betona vikten av att teologi får vara en ”fri vetenskap”, i den mån det är möjligt, så att teologen kan fungera undervisande såväl som kritiskt till den kristna traditionen.¹³ Ett sätt att göra det är att visa på att den sekulära sfären, som Björk med rätta månar om, inte är fri från teologiska värderingar. En ökad medvetenhet om implicita teologiska antaganden i religionsvetenskap och universitetsteologi bör skapa en större möjlighet för teologen att skapa en kritisk förmåga att upptäcka teologisk styrning från kyrka såväl som stat.

6. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, 222.

7. Halldorf, ”Exegetik, teologi och allegori”.

8. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, 224.

9. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, 231.

10. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, 232.

11. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, 230–232, 237.

12. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, 238.

13. Den kristna teologin har varit dominerande vid svenska universitet och är så fortfarande. Hur till exempel utvecklingen vid Uppsala universitet, med en systematisk teologi som inkluderar både kristen och islamsk teologi, kommer att påverka universitetsteologin eller religionsvetenskapen är för tidigt att säga.

Tvårumslösningens teologi

Björk argumenterar teologiskt i sitt försvar av tvårumslösningen mellan kyrka och akademi. Han använder medvetet ord som ”ämbete” och ”karisma” och utlägger, i respons till Halldorf, varför man på teologiska grunder bör upprätthålla en tvårumslösning. Björks teologiska lösning är här förenlig med en sekulär religionsvetenskapssyn. De kan båda förordas en metodologisk agnosticism, om än på olika grunder.

Bibelvetarna Natalie Lantz, Petter Spjut och Ola Wikander, till exempel, förordar den metodologiska agnosticismen med hänvisning till att den inte kräver en specifik ontologisk utgångspunkt hos forskaren. Normativa teologiska läsningar, alltså läsningar som grundar sig i en viss religiös konfession, eller som hänvisar till en viss unik uppenbarelse, menar de, kräver en specifik ontologisk utgångspunkt främmande för akademiska historiska studier.¹⁴ Björk menar, å sin sida, att det inte bör vara allt för krävande för forskarens fantasi att kunna utforska religiösa arkiv teologiskt utan att forskaren behöver ”simulera’ en ontologisk position”.¹⁵ De har alltså olika syn på hur normativ en religionsvetare eller teolog kan vara, men en samsyn i förordandet av en i deras mening teologiskt neutral metodologisk agnosticism från vilken religiöst material kan bedömas eller beskrivas med olika vetenskapliga perspektiv.¹⁶

Intressant nog motiverar Björk sin tvårumslösningen i romersk-katolsk teologi om ämbete och karisma samt uppdelningen mellan juridisk och kritisk auktoritet. Med hänvisning till John Henry Newman (1801–1890) såväl som Pius XII (1876–1958) och Hans Urs von Balthasar (1905–1988) betonar Björk hur universitetsteologin bör vara en universell kunskapsform upptagen med de religiösa arkiven. Detta eftersom teologen inte har den religiösa auktoriteten och att endast kyrkan ”är den legitima platsen för karismatisk och pneumatisk skriftutläggning”.¹⁷

En ganska given poäng här, som Björk är medveten om, är att denna ämbetssyn och teologi om religiös auktoritet inte delas av alla kristna traditioner.¹⁸ Han gör dock inget med den medvetenheten. Björk gör således den romersk-katolska ämbetssynen till norm och den, likt en svenskkyrklig ämbetssyn, tillåter en uppdelning mellan kyrkans rum och universitetets rum. Den uppdelningen är inte lika självklar från ett anabaptistiskt eller

14. Lantz, Spjut & Wikander, ”Tillbaka till dåtiden?”, 236.

15. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, 234; Lantz, Spjut & Wikander, ”Tillbaka till dåtiden?”, 238.

16. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, 236; Lantz, Spjut & Wikander, ”Tillbaka till dåtiden?”, 235–236.

17. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, 232.

18. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, 237.

pentekostalt perspektiv som starkt betonar det allmänna prästadömet.¹⁹ I de flesta anabaptistiska och pentekostala teologier förläggs inte den religiösa auktoriteten, och framför allt inte karisman, på ett episkopalt prästerligt ämbete. Det ges till alla kristna vid dopet,²⁰ eller andedopet.²¹ Universitetsteologen har från de perspektiven samma religiösa auktoritet att leda människor till det gudomliga mysteriet som präster, något de förnekas i Björks tvårumslösning av romersk-katolsk och svenskkyrklig teologi.²²

Min poäng är inte här att universitetsteologer därför ska undervisa och forska utifrån sin konfessionalitet och religiösa auktoritet. Både anabaptistisk och pentekostal teologi gör skillnad på "världen" och "kyrkan" och det kan säkert vara möjligt att motivera vikten av att universitetsteologin får vara en "fri vetenskap" även från ett anabaptistiskt eller pentekostalt perspektiv. Men det görs i sådana fall på andra teologiska grunder. Min poäng är att Björks resonemang osynliggör anabaptistisk och pentekostal teologi när romersk-katolsk och för den delen svenskkyrklig teologi får stå oemotsagd. När inte andra teologiska perspektiv synliggörs så normaliseras, eller snarare reiteras, svenskkyrklig och romersk-katolsk ämbetsteologi som om vore det den enda universitetsteologin.

Kopplingen mellan universitetet och folkkyrklig lutherdom var tydlig när Ingemar Hedenius kritiserade den, eller för den delen när Gustaf Wingren avvisade väckelsesteologin som opassande. Trots det smyger sig luthersk teologi lätt in i universitetets korridorer, som till exempel teologen Mattias Martinson visar på andra sätt,²³ och svenskkyrklig lutherdom blir norm. Det finns ingen anledning till att låta den, eller någon annan teologi, vara det i dag. Eller i sådana fall måste det motiveras varför en viss teologi fortfarande ska vara norm i dagens pluralistiska Sverige.

Genom att å ena sidan inte motivera varför en romersk-katolsk eller folkkyrklig ämbetssyn bör vara utgångspunkten och, å andra sidan, inte förhålla sig explicit till alternativa teologier om ämbete och karisma osynliggör Björk till exempel anabaptistisk och pentekostal teologi som alternativ. Ett ytterligare problem med tvårumslösningen är att Björk med den inte problematiserar den metodologiska agnosticismen. Genom att inte belysa den metodologiska agnosticismen teologiskt verkar den sekulära

19. Kenneth J. Archer, "Pentecostal Theology as Story: Participating in God's Mission", i Wolfgang Vondey (red.), *The Routledge Handbook of Pentecostal Theology*, London 2020, 40–50; Thomas N. Finger, *A Contemporary Anabaptist Theology: Biblical, Historical, Constructive*, Downers Grove, IL 2010.

20. Finger, *A Contemporary Anabaptist Theology*, 173.

21. Archer, "Pentecostal Theology as Story", 44.

22. Björk, "Akademisk teologi som universell kunskapsform", 232.

23. Mattias Martinson, *Katedralen mitt i staden: Om ateism och teologi*, Lund 2010.

religionsvetenskapen och universitetsteologin vara fri från förutgivna teologiska antaganden.

Teologiska antaganden i sekulär religionsvetenskap och universitetsteologi

Jag är sympatisk till vad Björk vill försvara, teologens akademiska frihet, men tveksam till att den sekulära religionsvetenskapen och universitetsteologin är så fria från teologiska antaganden som Björk, och många religionsvetare med honom,²⁴ vill göra gällande. Detta blir extra tydligt med den metodologiska naturalismen.

Lantz, Spjut och Wikander är inte ensamma om att argumentera för att en gemensam metodologisk (och ontologisk verkar det som) utgångspunkt är nödvändig för att vetenskapen ska fungera. Bibelvetarna Tobias Hägerland och Cecilia Wassén håller med i detta. Hägerland och Wassén menar dock att gemensamt för alla universitetets discipliner är ett metodologiskt naturalistiskt antagande som leder till en metodologisk ateism och inte den agnosticism som Björk med flera förordar.²⁵

Genom att hänvisa till metodologisk ateism eller agnosticism menar religionsvetare att man kan stå ”utanför” de teologiska frågorna i sig.²⁶ Björk skiljer sig här och menar att teologen mycket väl kan och bör göra normativa bedömningar, men gör ett liknande antagande i att det sekulära universitetet gör att teologin ska vara en ”fri vetenskap” med en kritisk auktoritet. Jag har försökt visa att den tvårumslösning som Björk föreslår svårligen kan ses som icke-konfessionell och därför inte heller ”fri” eller renodlat kritisk i sin auktoritet. Religionsvetare menar å sin sida att den inte tar ställning teologiskt. Även om det, som Denise Cush påpekar,²⁷ är en förenklad syn på skillnaden mellan religionsvetenskap och teologi kommer den starkt till uttryck i debatten här i Sverige.

Mattias Martinson och religionsfilosofen Mikael Stenmark ställer sig, på olika sätt, frågande till den förmenta neutraliteten i religionsvetenskapen. Stenmark menar att så länge som religionsvetenskapen accepterar kritisk teori som ett godtagbart metodologiskt och teoretiskt perspektiv kan man inte hävda någon sorts neutralitet.²⁸ Kritisk teori syftar, enligt Stenmarks beskrivning, till att avslöja maktförhållanden och destruktiva ideologier samt

24. Se Jonas Svensson & Stefan Arvidsson, ”Inledning till första utgåvan”, i Jonas Svensson & Stefan Arvidsson (red.), *Människor och makter 2.0: En introduktion till religionsvetenskap*, Halmstad 2010, 9–15.

25. Hägerland & Wassén, ”Mirakler och historievetenskaplig metod”, 212.

26. Se Larsson & Sorgenfrei, ”Kan religionsvetenskapen?”.

27. Denise Cush, ”Religious Studies versus Theology: Why I’m Still Glad That I Converted from Theology to Religious Studies”, i Darlene L. Bird & Simon G. Smith (red.), *Theology and Religious Studies in Higher Education: Global Perspectives*, London 2009, 21.

28. Mikael Stenmark, *Religionskritik*, Stockholm 2023, 74–86.

föreslå ett befriande alternativ.²⁹ Stenmark citerar religionsvetaren Craig Martin som skriver att religionsvetaren ska närma sig religioner med ”miss-tänksamhet och misstro, och vi ska leta efter alternativa beskrivningar eller förklaringar av vad som händer”.³⁰ Det senare framhålls även av Hägerland och Wassén.³¹ Här verkar dock den naturalistiska metodologin lätt glida över till ett naturalistiskt antagande om verklighetens beskaffenhet.

Problemet med ett naturalistiskt antagande i religionsvetenskap är att den religiösa verkligheten då med nödvändighet blir en naturalistisk verklighet, vilket gör, som Mattias Martinson påpekar, att religiösa fenomen aldrig kan undersökas som om de vore metafysiskt sanna.³² Detta är inte teologiskt neutralt utan, som Martinson skriver, vilar alla akademiska religionsstudier på ”specifika teologiska förutsättningar, vilket gör att man sällan kan tala om en neutral forskning”.³³ Martinson menar att den metodologiska ateismen är problematisk, eftersom den utgår från två teologiska premisser som inte motiveras. För det första, som nämnts ovan, diskuteras religiösa utsagor med utgångspunkten av att vara falska, men kan inte diskuteras som om de vore sanna.³⁴ För det andra bygger den ateistiska metodologin på ett antagande om att Guds agerande i världen inte kan förstås vetenskapligt, som att allt Guds agerande alltid är det som kan kallas ”övernaturligt”, i bemärkelsen frikopplat från det naturliga. Det senare är värt att utforska vidare om man inom religionsvetenskapen vilar på ett teologiskt antagande i frågan om förhållandet mellan det naturliga och det övernaturliga, då det ger belägg för den första poängen, att religiösa utsagor inte kan diskuteras som sanna.

Religionsvetenskap och förhållandet mellan det naturliga och övernaturliga

En god ingång till frågan är att mycket kort utgå ifrån Ingemar Hedenius utgångspunkt för sin religionskritik. Det finns förstås många andra sätt att förstå förhållandet mellan det naturliga och det övernaturliga inom religionsvetenskapen, men Hedenius är fortfarande relevant som exempel, eftersom liknande argument tas upp även i dag.³⁵ I Hedenius religionsfilosofiska utgångspunkt ser man hur förhållandet mellan det naturliga och det

29. Stenmark, *Religionskritik*, 79.

30. Stenmark, *Religionskritik*, 81.

31. Hägerland & Wassén, ”Mirakler och historievetenskaplig metod”, 220.

32. Mattias Martinson, ”Inledning”, i Mohammad Fazlhashemi & Mattias Martinson (red.), *Systematiska studier av kristen och muslimsk tro: En introduktion*, Malmö 2021, 16–17.

33. Martinson, ”Inledning”, 16.

34. Martinson, ”Inledning”, 17.

35. Se Hägerland & Wassén, ”Mirakler och historievetenskaplig metod”; Lantz, Spjut & Wikander, ”Tillbaka till dåtiden?”.

övernaturliga, eller mellan tro och vetande, är en fråga om kunskap likt övrig filosofisk kunskap. Han skriver:

Jag antar alltså, att förhållandet mellan tro och vetande är en religionsfilosofisk fråga och inte en religiös, oberoende av om det till äventyrs är sant, att tron *också* har vissa övernaturliga egenskaper, som endast kan uppenbara sig för den troende själv. Det betyder, att jag skall behandla denna fråga [tro och vetande] utan att tillgripa några andra kunskapskällor än dem jag vanligen brukar använda, när jag resonerar filosofi.³⁶

Trons eventuella övernaturliga egenskaper bör inte beaktas i frågan om tro och vetande enligt Hedenius. Ingen övrig eller annan kunskap behöver beaktas när han ska diskutera frågan om tro och vetande. Hedenius gör i detta även en tydlig separation mellan det naturliga och det övernaturliga; en separation som också syns i det han kallar för det religionspsykologiska postulatet.

Med det religionspsykologiska postulatet menar Hedenius att en religiös tro innehåller försanthållanden av metafysiska antaganden som vetenskap och empiri varken kan verifiera eller falsifiera, till exempel påståenden om Guds existens eller själens odödlighet. Han skriver att, ”om inte tron liknade vetandet i det avseendet, att även tron är ett försanthållande av vissa saker, så skulle tron vara alldeles problemlös ur den synpunkt, som intresserar oss här [den om tro och vetande]”.³⁷ Detta gör konfessionella utgångspunkter omöjliga som vetenskap för Hedenius.

Vad exemplet med Hedenius visar är att han gör en ontologisk distinktion mellan det naturliga å ena sidan och det övernaturliga å andra sidan. Möjligheten att utforska det övernaturliga går genom vetenskapliga metoder grundade på förnuftet så som vetenskaplighet och förnuft definieras av Hedenius, det vill säga fritt från ovetenskaplig religiös metafysik.

Hedenius är troligen inte medveten om, eller i varje fall är han inte explicit med, vilka teologiska beslut han redan har tagit här. Dels har han tagit ställning för att det religiösa språket är univokalt med det sekulära språket, något Thomas av Aquino (ca 1225–1274) hade en annan mening om, dels antar Hedenius en ”tvåstegs”-förståelse av förhållandet mellan det naturliga och det övernaturliga. Det sistnämnda kritiserar teologen David Bentley Hart med utgångspunkt i medeltida teologi.

36. Ingemar Hedenius, *Tro och vetande*, Stockholm 1950, 64. Kursivering i original.

37. Hedenius, *Tro och vetande*, 68.

Hart menar att tänkare i moderniteten ofta går snett i hur de förstår förhållandet mellan det naturliga och det övernaturliga. Hedenius är ett gott exempel på detta. Han förutsätter att relationen mellan det naturliga och det övernaturliga är två oförenliga ontologiska storheter. Detta är en ”tvåstegs”-förståelse av förhållandet mellan det naturliga och det övernaturliga som Hart ser det.³⁸ ”Tvåstegs”-förståelsen (eng. *two-tier system*) kännetecknas av att det övernaturliga ”läggs på” det naturliga som ett lager ”utanpå” eller ”ovanför” det naturliga. Som Hart formulerar det, ”det naturliga” i tvåstegsmodellen ”is a circumscribed totality, a self-sufficient *suppositum*, while grace is a *superadditum* set, as it were, atop it, and only thereby super-elevating nature beyond itself”.³⁹ En sådan förståelse gör det möjligt att separera det naturliga och det övernaturliga, såsom vi ser det hos Hedenius, eller i agnostisk eller ateistisk metodologi, men Hart ställer sig mycket frågande till det.

Även teologen Kathryn Tanner problematiserar uppdelningen mellan natur och övernatur på liknande sätt som Hart och härleder tvåstegsmodellen till Thomas Cajetanus (1469–1534) mycket inflytelserika tolkning av Thomas av Aquinos. Det är Cajetanus som, enligt Tanner, delar upp den skapade ordningen och den gudomliga ordningen i en dualism så att, som Tanner skriver, ”[the] created being seems to have its own order of existence in self-sufficient independence of God’s will for it”.⁴⁰

Denna uppdelning, menar Tanner, är ”in keeping with the structural features of modern methods of inquiry”,⁴¹ som leder till att ”natur” kan vara en självständig existens ”fri” från gudomlig påverkan.⁴² Att vetenskaplig frihet kräver att naturen är fri från det övernaturliga grundar sig då i, som Tanner argumenterar övertygande, att natur enbart kan vara fri om den är ”fri från” det övernaturliga, men det i sin tur grundar sig i en, för Tanner, problematisk förståelse av hur natur och övernatur relaterar till varandra, men som är karaktäristisk för moderniteten.

Hart argumenterar, liksom Tanner, för att en tvåstegsmodell är otillfredsställande och härleder även han problemet till en för stark uppdelning mellan natur och nåd i västerländskt tänkande. Han vill inte dela upp nåd och natur utan ser nåden som en skapad varelses *naturliga* mål och utvecklar en tanke om gudomliggörande (*theosis*).⁴³ Eller som han skriver, ”there is no

38. David Bentley Hart, *You Are Gods: On Nature and Supernature*, Notre Dame, IN 2022.

39. Hart, *You Are Gods*, 6. Kursivering i original.

40. Kathryn Tanner, *God and Creation in Christian Theology: Tyranny or Empowerment?*, Minneapolis, MN 1988, 143

41. Tanner, *God and Creation*, 143.

42. Tanner, *God and Creation*, 144.

43. Hart, *You Are Gods*, 31.

'place' other than 'in him' where a spiritual creature can live and move and have its being and so seek its ultimate end – which is to say, the fullness of reality that God is".⁴⁴ Det är inte säkert att Hart har rätt, men han visar att tvåstegs-modellen är teologisk i sin utgångspunkt.

Tvästegsmodellen mellan natur och övernatur har då, såsom jag läser Hart och Tanner, varit en historisk förutsättning för utvecklingen av den moderna vetenskapen, men med en annan tolkning av förhållandet mellan natur och övernatur är inte tvåstegsmodellen en nödvändig förutsättning för vetenskap. Natur och övernatur kan förhålla sig till varandra på ett sätt som innebär att natur är "fri med" det övernaturliga,⁴⁵ vilket i sin tur ställer frågan om ett naturalistiskt antagande, oavsett om det är metodologiskt eller ontologiskt, är nödvändigt för att kunna bedriva "fri vetenskap". Vad som blir tydligt är att tanken i sig om det naturliga som en självständig existens grundar sig i en teologisk diskussion som har långa historiska trådar.

Som jag har visat har tanken om en självständig natur teologiska rötter, men även synen på förnuft hos Hedenius och hans nutida efterföljare inom religionsvetenskapen och universitetsteologin speglar, enligt Hart, en thomistisk hållning. För Thomas av Aquino är det i hög grad förnuftet som kan överbrygga den ontologiska klyftan mellan det naturliga och det övernaturliga. Hart citerar Thomas av Aquino: "Every intellect naturally desires the vision of the divine nature."⁴⁶

Detta att förnuftet är förmågan som överbryggar det naturliga och det övernaturliga såg vi hos Hedenius när han menar att ingen annan kunskap behövs än den han använder i filosoferande i övrigt. Detta är för Hedenius en ateologisk och icke-dogmatisk position och kunskapssyn. Ett antagande som vi ser även hos Lantz, Spjut och Wikander när de skriver att:

Ett uttalat konfessionellt perspektiv omöjliggör dessutom en intersubjektiv diskussion för dem som inte delar de ontologiska grundantaganden som en viss skribent håller sig med; alltså skulle en sådan metodik – utöver de uppenbara vetenskapsteoretiska problemen – aktivt motarbeta möjligheten till den *agora* Halldorf efterlyser. Den skulle nämligen begränsa den exegetiska diskussionen till en viss delmängd av forskarna, nämligen de som har samma konfessionella grundsyner.

44. Hart, *You Are Gods*, 32.

45. Tanner, *God and Creation*, 169; Colin Gunton, "God, Grace and Freedom", i Colin Gunton (red.), *God and Freedom: Essays in Historical and Systematic Theology*, Edinburgh 1995, 119–133.

46. Hart, *You Are Gods*, 6. Citat ur Thomas av Aquino, *Summa Contra Gentiles* III.57.

Ett uttalat konfessionellt perspektiv är inte bara fråga om ett metodval – utan om dogmatik.⁴⁷

Här syns både hur nära förhållandet är mellan metodologi och ontologi hos skribenterna samt hur de antar att det enbart är konfessionell teologi som är grundad i dogmatik, eller teologiska antaganden, som jag benämner det. Man kan också ställa sig frågan varför det är svårare för en ateistisk forskare att sätta sig in i en teistisk världsbild än tvärtom. Hos Hedenius och hans efterföljare inom religionsvetenskapen skulle man kunna säga att vetandet föregår tron. Man antar att det är en fråga om förnuftets förmåga huruvida det är möjligt att överbrygga gapet mellan det naturliga och det övernaturliga och i sin tur övertyga den skeptiska forskaren eller inte. Min poäng är att en naturalistisk grundhållning såväl som metodologi går tillbaka till en diskussion om Guds förhållande till skapelsen och kan knappast ses som fri från dogmatik som Lantz, Spjut och Wikander vill göra gällande.

Vad Hedenius med flera gör när de förutsätter en naturalistisk världsbild eller metodologi är att osynliggöra teologin som ligger till grund för deras syn på natur och övernatur samt förnuftets förhållande till tro. Jag vill synliggöra vilka sorts teologiska resonemang som föregår dessa ställningstaganden genom att kort blicka tillbaka i historien till Augustinus (354–430) och Duns Scotus (ca 1266–1308) resonemang om viljan.⁴⁸

Ser man till Augustinus så har vetandet och förnuftet en annan roll. För honom föregår tron förståelsen (*credo ut intelligam*). Men, förståndet är inte för den skull avskilt från tron. Augustinus menar ju även att ”jag förstår för att bättre tro”. Däremot är inte förnuftet det som kommer först eller det som söker Gud hos Augustinus. Den rollen har snarare längtan.

Ett minst lika känt uttalande är inledningen till *Bekännelser* där Augustinus skriver att ”vårt hjärta är oroligt till det finner vila i dig”.⁴⁹ Viljan blir här central för Augustinus, då han menar att det är Gud som är källan till att vilja begära honom. ”Det är du själv som väcker henne [människan] till att vilja lova dig.”⁵⁰ Viljan att begära Gud är en nåd för Augustinus, inte minst då människan är i ett stadium av synd och därmed oförmögen att inte synda (*non posse non peccare*). För Augustinus, tvärtemot Hedenius, kräver kunskap om tro något ytterligare än vad förnuftet i sig självt kan komma åt.

Viljans förmåga att transcendera det finita snarare än förnuftet betonas än starkare hos Duns Scotus. Som Hannah Arendt (1906–1975) visar i sin

47. Lantz, Spjut & Wikander, ”Tillbaka till dåtiden?”, 237.

48. Thomas Ekstrand, ”Att tänka med det förflutna”, i Mikael Stenmark et al. (red.), *Filosofiska metoder i praktiken*, Uppsala 2018, 85–101.

49. Augustinus, *Bekännelser*, Skellefteå 1990, 1.1.

50. Augustinus, *Bekännelser*, 1.1.

redogörelse av Duns Scotus i hennes *The Life of the Mind*, så är det inte förnuftet, eller intellektet, som överskrider (eng. *transcends*) det finita mot det infinita hos Duns Scotus.⁵¹

För Duns Scotus är det, enligt Arendt, inte förnuftet, som det är hos Thomas av Aquino (och Hedenius), utan viljan, som har förmågan att överskrida det finita till det infinita. Detta är kanske inte förvånande med tanke på Duns Scotus voluntarism, men frågan Arendt ställer genom Duns Scotus är intressant. Med tanke på att människan är finit till kropp såväl som sinne, hur kommer det sig att det infinita inte är motbjudande för det mänskliga sinnet?⁵² Detta beror enligt Arendt på att Duns Scotus ser det som att viljan – inte intellektet – är det som överskrider det finita. Och eftersom viljan och förnuftet inte är varandras orsaker är inte förnuftet del av överskridandet av det finita till det infinita.⁵³ Kunskap om Gud sker, som hos Augustinus, genom Guds uppenbarelse. Teologin är rationell i den bemärkelsen att förnuftet har förmågan att försöka förstå uppenbarad kunskap om Gud.⁵⁴

Frågan diskuteras av Duns Scotus i ett komplext argument om eventuell univocitet mellan det skapade och oskapade och om det ena behöver vara univokalt med det andra för att man ska kunna ha kunskap om det.⁵⁵ Som Duns Scotus resonerar kan inget finit tillföra något till ett infinit intellekt, eftersom all möjlig kunskap redan är tillgänglig för det infinita intellektet.⁵⁶ Som Duns Scotus formulerar det: ”Nothing else that can be known adds anything to this [infinite] nature in the way of cognoscibility.”⁵⁷ Det infinita föregår på så sätt all finit kunskap, detta eftersom Duns Scotus menar att inget skapat intellekt kan inneha det oskapade som en naturlig kategori ”i sig själv”.⁵⁸ Med viljan är det dock annorlunda som Duns Scotus ser det, eftersom ”our will can always love and seek something greater than any finite being”.⁵⁹ Det är i viljan och inte förnuftet som människan söker att transcendera det finita till det infinita. Det finita förnuftet kan inte göra det. Och här blir Hedenius postulat intressanta igen.

För Duns Scotus kan inte religiösa erfarenheter verifieras vetenskapligt. Ett finit förnuft, eller metoder grundade på ett naturalistiskt antagande,

51. Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, San Diego, CA 1978.

52. Arendt, *The Life of the Mind*, vol. 2, 128.

53. Richard Cross, *Duns Scotus's Theory of Cognition*, Oxford 2014, 134–135, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199684885.001.0001>.

54. Richard Cross, *Duns Scotus*, Oxford 1999, 7, <https://doi.org/10.1093/oso/9780195125528.001.0001>.

55. Johannes Duns Scotus, *Philosophical Writings*, London 1963, 34–81.

56. Duns Scotus, *Philosophical Writings*, 70b.

57. Duns Scotus, *Philosophical Writings*, 70b.

58. Duns Scotus, *Philosophical Writings*, 23b.

59. Duns Scotus, *Philosophical Writings*, 70b.

kan inte verifiera det infinita. Det är att ställa vagnen före hästen. Eller som Richard Cross formulerar Duns Scotus position: "Nothing that we can know about God by natural reason belongs to the study of theology."⁶⁰ Den rollen har metafysiken för Duns Scotus och enbart Guds uppenbarelse kan ge kunskap om Gud.⁶¹

Här blir teologin ovetenskaplig, om man skulle följa Hedenius sätt att se det, och många religionsvetare med honom. Enligt Lantz, Spjut och Wikander omöjliggör detta det akademiska samtalet och det är verkligen värt att ställa frågan hur uppenbarelse skulle kunna vara relevant för dagens akademi utan att vissa traditioners uppenbarelsen ställs i en privilegierad position. Vissa teologier skulle prioriteras över andra. Min poäng är dock att vissa teologier redan prioriteras över andra. Även Hedenius har varit ovetenskaplig i bemärkelsen teologiskt dogmatisk när han menar att han kan undersöka frågan om tro och vetande "utan att tillgripa några andra kunskapskällor än dem jag vanligen brukar använda, när jag resonerar filosofi".⁶² Vissa teologer skulle hålla med honom, andra inte. Detta beror på hur man ser på förhållandet mellan natur och övernatur. När det gäller tro och vetande är detta en viktig fråga, och det är en teologisk fråga som grundar sig i hur man förstår det gudomligas förhållande till det skapade. Frågan är något som berör varje religionsvetare, eftersom den är central för hur man ser sig kunna undersöka religiös tro vetenskapligt.

Att undersöka tro vetenskapligt innebär att forskaren gör vissa teologiska val och har vissa teologiska antaganden. Ska religionsvetenskapen och universitetsteologin vara fri vetenskap tjänar det ingen att inte synliggöra vilka dessa teologiska antaganden är. Att antyda att andra är dogmatiska medan man själv är icke-dogmatisk och ateologisk blir från ett normkritiskt håll bara ett tecken på att man skriver fram sin egen metodologi som "neutral" och "naturlig" och genom det sätter diskursens ordning.

I denna artikel har jag velat visa att det finns vissa teologiska antaganden som tas för givna, även hos de som vill göra en distinktion mellan kyrka och akademi, religionsvetenskap och teologi. Det må handla om ämbete eller om relationen mellan naturligt och övernaturligt. När man osynliggör de normer som är förgivettagna inom religionsvetenskapen och universitetsteologin exkluderas andra teologiska perspektiv.

Religionsvetenskap måste inte vara detsamma som universitetsteologi.⁶³ Olika förhållningssätt och metoder till vetenskapliga studier om tro och

60. Cross, *Duns Scotus*, 8.

61. Cross, *Duns Scotus*, 7–8.

62. Hedenius, *Tro och vetande*, 64.

63. Cush, "Religious Studies *versus* Theology".

religion bör finnas. Vad jag har velat visa är att inga av dessa förhållningssätt kommer att vara fria från förutgivna teologiska antaganden. ▲

SUMMARY

Religious Studies has a history of distancing itself from theology with the claim of being descriptive and theologically neutral. University theology, with reference here to Mårten Björk's recent article, on its part distances itself against confessional theology. A norm-critical reading of these two claims makes clear that they are not substantiated. With Ingemar Hedenius as a starting point, it becomes clear that he assumes a particular view of "faith" as not entailing any extra type of knowledge, while this would be contested by theologians such as Augustine and Duns Scotus. What an awareness of the theological debates about faith and reason shows is that theological claims of the relationship between nature and supernature precedes the choice of method in Religious Studies and confessionally informed theology of ministry is used to defend a "two-room" solution between confessional and university theology.

Carnaps fråga och teologins gåta

Tros- och livsåskådningsvetenskap som verklighetslära

MÅRTEN BJÖRK

Mårten Björk är lektor i systematisk teologi vid Newmaninstitutet.

marten.bjork@newman.se

”Jag anser [...] att det inte är förnuftet som är mot oss utan fantasin.”¹

”Det historiska medvetandet är inte nytt längre – och det är här för att stanna.”²

Kort efter att den tyske pedagogen Wilhelm Flitner (1889–1990) skickade ett av den dialektiska teologins portalverk, Friedrich Gogartens (1887–1967) *Die religiöse Entscheidung*,³ till Rudolf Carnap (1891–1970) skrev den logiske positivisterna till sin vän att han var förundrad över att Gogarten på ett så frimodigt sätt stakade ut ett nytt område av verkligheten.⁴ Gogarten, som i upphetsade ordalag senare skulle försvara Hitlers regim, tycktes ha tillgång till en värld som Carnap inte kunde urskilja.

1. Charles Stephen Dessain (red.), *Letters and Diaries of John Henry Newman: 30. A Cardinal's Apostolate: October 1881 to December 1884*, London 1976, 159–160. Alla översättningar från engelskan och tyskan är mina.

2. Gösta Hallonsten, *Orden och erfarenheten: Teologiska reflektioner om hur Gud ger sig till känna*, Lund 2012, 26.

3. Friedrich Gogarten, *Die religiöse Entscheidung*, Jena 1921.

4. André W. Carus, ”Die religiösen Ursprünge des Nonkognitivismus bei Carnap”, i Christian Damböck, Günther Sandner & Meike G. Werner (red.), *Logischer Empirismus, Lebensreform und die deutsche Jugendbewegung*, Cham 2022, 156, https://doi.org/10.1007/978-3-030-84887-3_8.

Ryktet om att det finns en väldigare verklighet än denna hade knappast undgått honom. Men de som sprider dylik hörsägen tillhör en sådan oöver-skådlig mängd traditioner att det är svårt för den oinvigde, oavsett om hon är nyfiken eller skeptisk, att avgöra vilken av alla kolportörer som avlägger trovärdigt vittnesbörd. Carnap undrade kanske om Gogarten saluförde vishet eller sofism, vetenskap eller vansinne. Det händer trots allt att gränsen är hårfin, och en av de viktigaste auktoriteterna i Gogartens religiösa tradition hade dessutom tydligt deklarerat att de smordas förkunnelse var dårskap för de lärda. Carnap bad därför om konkreta skäl till varför han skulle ta Gogarten på allvar då han befann sig utanför vad Anna Sjöberg i sin rika och viktiga avhandling kallar ”trons cirkel”.⁵

Med all rätt kan Gogarten säga att jag är blind, skrev Carnap, och ”mitt icke-seende skulle för honom inte vara en invändning, utan det skulle bara visa att jag (ännu) inte är en av de utvalda”.⁶ Men Gogartens trupp av religiösa expressionister, inte minst Karl Barth (1886–1968) och Rudolf Bultmann (1884–1976), ämnade knappast enbart predika för de egna. Med det en teolog apropå Barths *Der Römerbrief* beskrev som ett ”bombnedslag på teologernas lekplats” var de på offensiven.⁷ *Die religiöse Entscheidung* var förvisso mer en fyrverkeripjäs än en artillerigranat. Det var kanske tur med tanke på att bomber inte bara slår ut den kognitiva apparaten utan även släcker liv. Men Gogartens bok väckte ändå Carnaps undran: Hur kan teologin tala med auktoritet till den som inte står, som Gogarten senare skulle skriva, *zwischen den Zeiten* – eller för den delen *zwischen den Wirklichkeiten*?⁸ Det vill säga mellan den världsliga och den gudomliga verkligheten, eller mellan Carnaps och Gogartens verklighet för att uttrycka det mer prosaiskt. Finns det ens ett sådant mellanrum?

I ”Akademisk teologi som universell kunskapsform” hävdade jag att det moderna svenska sekulära universitetet har blivit ett exempel på ett sådant mellanrum, inte minst på grund av att Sverige utvecklats till en mångkulturell nation utan statskyrka.⁹ Här diskuteras livsåskådningsfrågor med

5. Anna Sjöberg, *En annan Abraham: Tre undersökningar av den kristna historiens kris*, Lund 2019, 172.

6. Citerad i Carus, ”Die religiösen Ursprünge”, 156.

7. Karl Adam (1876–1966) citerad i Karl Barth, *Gesamtausgabe: 2. Akademische Werke: Der Römerbrief*, Zürich 2010, xii

8. Gogarten skrev: ”Det är vår generations öde, att vi i dag står mellan tiderna [*zwischen den Zeiten*]. Vi tillhörde aldrig den tid som går mot sitt slut i dag.” Se Horst Renz (red.), Gertrud von le Fort – Friedrich Gogarten: Briefwechsel 1911–1927, Berlin 2022, 288, <https://doi.org/10.1515/9783110254518>. *Zwischen den Zeiten* blev namnet på den dialektiska teologins huvudorgan där Barth, Bultmann, Gogarten och andra publicerade många viktiga artiklar. Tidskriften existerade mellan 1923 och 1933.

9. Mårten Björk, ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 98 (2022), 244, <https://doi.org/10.51619/stk.v98i3.24734>.

vetenskapliga metoder, *Svensk Teologisk Kvartalskrifts* långa historia verifierar detta påstående med all önskvärd tydlighet, och en del av denna diskussion handlar om vad jag i denna text kommer att kalla Carnaps fråga och teologins gåta. Det var därför jag försvarade ”tvårumstänkandet” – det sociologiskt kontingenta, och ingalunda neutrala, sakförhållandet att sekulära lärosäten är ett annat slags rum än tempel eller kyrkor. I detta rum, det moderna svenska sekulära universitetet, är kunskapsproduktion normerad i den meningen att de som säger sig se något nytt måste ge vetenskapliga argument för sin verklighetsuppfattning. Kunskapen måste formas så att den kan bli universell och skära genom världarna.

Carnap krävde ett konkret svar på huruvida teologin kunde bli meningsfull för någon som saknade Gogartens utsikt över verkligheten. Om den som deklarerar att han ser mer av själva verklighetsdjupet inte kan förklara hur den som uppfattar mindre kan lära sig att erfara mer och mer av verkligheten blir, som Carnap skrev, ”endast den relativistiska inställningen möjlig: den ene erkänner att han inte kan visa mig den andra verkligheten, jag måste erkänna att jag inte kan förneka den; på detta sätt förblir var och en till en början i sin egen rätt”.¹⁰ Likt Carnap är jag otillfredsställd med dylik relativism. Men samtidigt fanns det ett totalitärt drag i tyskens tänkande, då han aldrig verkade inse att universitetet måste få vara en plats där konkurrerande och till viss del oförenliga perspektiv utvecklas vid sidan av varandra. Många vetenskapliga frågor saknar trots allt slutgiltiga svar och kommer kanske alltid att göra det. Men Carnaps fråga kvarstår: på vilket sätt är en allmän, eller vad många kristna teologer med Aristoteles (384–322 f.v.t.) skulle kalla katolsk och alltså universell, sanning möjlig? Är verkligheten sprucken i en mångfald av till synes oförenliga perspektiv som i slutändan inte kan mötas? I sådana fall tillhör sanningen ett *gated community* med den bästa utsikten över världen eller varat. Bara här, och ingen annanstans, uppfattar vi allt på rätt sätt. Och så kan det kanske vara. Det är möjligt att vi alla måste sammanstråla i samma punkt för att se vad som är sant. ”Men”, fortsatte Carnap, ”det måste ju finnas ett sätt att via en sådan relativitet (som min förnuftstro alltid bara kan acceptera som ett övergående stadium) komma fram till objektiv, universellt förbindande kunskap”.¹¹

Carnaps fråga är omistlig både för vad jag kallade den akademiska och konfessionella teologin (med akademisk teologi avsåg jag inte universitetsteologi i allmänhet, utan enbart den som bedrivs på ett konfessionslöst, statligt lärosäte i Sverige). Frågan om hur man kommunicerar budskapet om en okänd verklighet – eller mer bestämt en *agnostos theos*, en okänd gud

10. Citerad i Carus, ”Die religiösen Ursprünge”, 156.

11. Citerad i Carus, ”Die religiösen Ursprünge”, 156.

– är sedan Paulus diskuterade med atenarna på krigsguden Ares kulle ett av teologins huvudproblem. De teologiska traditionerna har gett en mängd svar på hur man kan försätta sig i en situation där man kan se vad Carnap inte erfor. I själva verket insåg den logiske positivisten att detta är all kommunikations grundutmaning. Gogarten väckte en sann filosofisk undran: hur förmedlar jag vad jag vill ha sagt? Hur kan jag redogöra för min verklighetsuppfattning? Är förståelse och översättning möjlig?

Glädjande nog ledde min text till diskussion på seminarier, över e-post och i samtal kollegor emellan. Utbytet kröns nu med inte mindre än fyra inlägg från den tidigare nämnda Sjöberg, Mattias Martinson, Filip Rasmussen och Joseph Sverker. Jag är mycket tacksam för denna polemik och jag sympatiserar djupt med Sjöbergs, Martinsons och Rasmussens kommentarer. Sverkers normkritiska perspektiv är jag mer främmande inför av skäl som jag redogör för nedan. Men Sverkers text tycks å andra sidan uttrycka behovet av något som jag tycker är viktigt: systematisk teologi är, vad jag i min förra text kallade, en professionsteori. Det är ett ämne som genom sin vetenskaplighet bör vara relevant för präster, diakoner och andra som ska arbeta i religiösa samfund. Men jag är övertygad om att min diskussion är av värde just för dessa grupper med tanke på att jag argumenterar för teologins rationalitet i ett sekulärt samhälle med hjälp av teologiska argument.

Tyvärr har jag inte i denna text möjlighet att gå i närkamp med de fyra texterna på det sätt som de förtjänar. I stället vill jag fokusera på att de alla ifrågasätter, om än på mycket olika sätt, vad de ser som ett närmast scientistiskt vetenskapsbegrepp i min text. Det bör klargöras att jag inte håller med om denna kritik. Men Hans Ruin, som också varit generös nog att kommentera min text, skriver i samma anda att ”det är inte uppenbart hur Björks syn på teologin i slutändan skiljer sig från vad religionsvetenskapen också menar sig göra”.¹² Detta är förvånande, eftersom jag är tydlig med att enbart den systematiska teologin analyserar tal om Gud, och i förlängningen religiösa och filosofiska livsåskådningars innehåll, bland religionsvetenskaperna. Anledningen till detta missförstånd tycks bero på att jag menar att teologin inte bara är en deskriptiv livsåskådningsvetenskap. Den är även vad jag utifrån Carnap vill kalla en verklighetslära – en term som jag kommer att förklara i denna text.¹³ Detta har ibland förkastats av både teologer och

12. Hans Ruin, ”Mårten Björk, *The Politics of Immortality in Rosenzweig, Barth and Goldberg: Theology and Resistance between 1914–1945*”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 99 (2023), 193, <https://doi.org/10.51619/stk.v99i2.25199>.

13. Carnap hävdade att Gogarten såg ett nytt *Wirklichkeitsbereich* och använde ofta begreppet ”verklighet”. Intressant nog influerades ett av Carnaps tidigaste arbeten, *Der Raum: Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre*, Berlin 1922, av filosofen Hans Driesch (1867–1941) som skrev en teologisk och filosofisk verklighetslära: *Wirklichkeitslehre: Ein metaphysischer Versuch*, Leipzig 1922. Se Mårten Björk, ”Driesch, Hans Adolf Eduard”, i *The Bloomsbury*

filosofer som ontoteologi.¹⁴ Men teologin är en vetenskap om det gudomliga och därmed om verkligheten och varat.

Frågan och gåtan

I ”Akademisk teologi som universell kunskapsform” var jag tydlig med att teologins svåraste men kanske viktigaste uppgift är att vara ”ett tal om det gudomliga i innehållslig och filosofisk mening”. Jag noterade att detta ofta kallats spekulativ teologi och beskrev det som den form av teologi som ”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”.¹⁵ Jag fortsatte med att konstatera att:

Detta spekulativa moment kan tyckas vara det mest problematiska med teologin utifrån [många religionsvetares] 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.¹⁶

Detta eftersom de borde vara intresserade av religionens fortbestånd i en värld som sekulariserats även om de inte övertygas av de enskilda

Encyclopedia of Philosophers, London 2020, <https://doi.org/10.5040/9781350994997.0001>.

Jag bör tillägga att begreppet ”verklighet” är lika problematiskt och ifrågasatt som begreppet ”vara”. Detta problem diskuteras i Mårten Björk, ”Teologi är en lära om det icke-existerande”, i Mattias Martinson et al., *Teologi för en postkristen tid: Seminariet för teologi och historia. Bok 1*, Stockholm 2022, 49–72.

14. Begreppet ontologi kan spåras tillbaka till kalvinisten Jacob Lorhards (1561–1609) *Ogdoas scholastica*, där termen används som synonym för metafysik, medan Immanuel Kant (1724–1804) myntar begreppet ontoteologi för att karaktärisera teologiska argument som har en transcendental karaktär. Se Piotr Jaroszyński, *Metaphysics or Ontology?*, Leiden 2018, 94–95, <https://doi.org/10.1163/97890004359871>. Heidegger använder termen ontoteologi första gången 1930–1931: ”Die spekulative Interpretation des Seins ist *Onto-theo-logie*.” Martin Heidegger, *Gesamtausgabe: 32. Hegels Phänomenologie des Geistes*, 3:e uppl., Frankfurt 1997, 141. Pannenberg följer Heideggers utläggning av metafysiken men värderar den annorlunda genom att argumentera för att Gud förekommer begreppet ”vara” i klassisk (teologisk) metafysik. Se Wolfhart Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen 1988, 14. Heideggers totaliserande förståelse av västerlandets metafysik som ontoteologi har allt oftare med rätta ifrågasatts. Thierry-Dominique Humbrecht, *Introduction à la métaphysique de Thomas d’Aquin*, Paris 2023, 32–34, skiljer exempelvis mellan teologisk metafysik (Boëthius, Averroës), katholou-protologisk metafysik (Albert Magnus, Thomas av Aquino) och ontoteologisk metafysik eller ontologi (Duns Scotus, Suárez). Jag använder dock begreppet ontoteologi för att identifiera en allmän ovilja mot metafysik, eller vad jag utifrån Driesch och Carnap beskriver som verklighetslära.

15. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, 242.

16. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, 242.

argumenten eller teorierna. Men, hävdade jag också provokativt, om teologin vill vara en vetenskap måste den vara det utan att förutsätta vad som ska bevisas och den bör också utvecklas i dialog med de andra vetenskaperna. Det var därför jag försvarade ”tvårumstänkandet”. Men jag argumenterade också för att man utifrån ett sådant perspektiv, vilket jag kallade ”metodologisk agnosticism”, kan ställa vetenskapliga frågor om det Carnap kallade gåtor och menade låg bortom vetenskapens domän. Det avgörande är att ett sådant arbete inte gör sig immunt mot kritik. Jag blev därför glad av Sjöbergs ord om att:

det som gör [min text] generös ligger just i dess positionering, i att den gör sig kritiserbar. Det som de många reaktionerna på artikeln uppenbarar för mig är att den har förmågan att öppna ett nytt begreppsligt rum för en diskussion om dagens systematiska teologi som inte är undflyende, som inte duckar för svåra frågor gällande teologins vetenskaplighet, som inte försöker hålla ryggen fri eller alla dörrar öppna, som inte försöker överlista alla tänkbara invändningar innan de har formulerats. Det visar sig att det är precis vad vi behöver.

I denna vidareutveckling av min argumentation vill jag svara på Carnaps fråga om hur han skulle kunna se vad Gogarten såg utan att ta den relativistiska genvägen. Det vill säga att på förhand anklaga motståndaren för att vara oförmögen att ifrågasätta sina egna ståndpunkter och därmed inte se vad han borde se. Det är ett sätt att göra sig immunt mot kritik. Carnaps filosofi innebar dock en liknande immunisering. Han ville stilla den ”kognitiva oro” – för att citera en av Ingemar Hedenius (1908–1982) studenter, nämligen Uppsalateologen Anders Jeffner – som teologi genererar i en värld där gudsfrågan inte längre är självklar.¹⁷ Men man måste erkänna att Carnap vilja att vaccinera filosofin mot metafysik samtidigt var inspirerad av den klassiska filosofins meditativa försök att stilla oro. Det räcker att läsa Ciceros (106–43 f.v.t.) *De Natura Deorum* för att se att Carnap har föregångare till sin skepsis mot teologisk argumentation. Denna dialog slutar med att Gaius Aurelius Cotta (124–73 f.v.t.) avfärdar epikuréernas och stoikernas religiösa spekulationer. Gudarnas natur överskrider vårt vetande och varje försök att fånga deras värld leder till nonsens.

Genom att skilja mellan andarna sökte Carnap avgöra vad som är en meningsfull fråga eller ej. Den logiske positivisten förbjöd emellertid inte de frågor som kunde ge livet mening utan ville i *Logische Aufbau der Welt*, med hänvisning till en filosof vid namn Ludwig Wittgenstein (1889–1951)

17. Anders Jeffner, ”Teologi som vetenskap”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 76 (2000), 131.

som han beklagade att inte många läst, visa att ”livets gåtor dock inte är frågor, utan situationer i det praktiska livet. ’Dödens gåta’ består av den chock som orsakas av en medmänniskas död eller rädslan för den egna döden”.¹⁸ Biologin och andra empiriska vetenskaper kan ge oss svar på dödens fråga i egenskap av ett empiriskt problem. Men dessa svar ”hjälp inte den skakade människan, och det är här som självmisförståndet blir uppenbart. Snarare ligger gåtan i uppgiften att ’komma till rätta’ med livssituationen, övervinna chocken och kanske till och med göra den fruktbar för resten av livet”.¹⁹ Vetenskapen kan följaktligen inte ge oss svar på dödens *gåta*, eftersom den inte är en vetenskaplig *fråga*. Om religion har någon mening, och det är detta som påminner om Cottas argumentation, är det inte som ett teoretiskt tanke-system utan som en praktisk livsform.

Genom att särskilja *frågan*, som Carnap definierade såsom vägen till ”kunskap som [...] endast kan föreligga när den betecknas och formuleras, när en utsaga görs i ord eller med andra tecken”, från *gåtan* som rör det out-sägbara och mysteriösa i tillvaron, försvarade Carnap inte bara vetenskapens autonomi. Han ville också visa att gåtan inte hör hemma i vetenskapens sfär då den enbart handlar om människans inställning till världen. Carnap underströk förvisso att livsgåtorna, eller det han här mer specifikt kallade intuition och tro, leder oss mot ”en specifik inställning, ett visst mentalt tillstånd, som [...] under vissa omständigheter kan vara gynnsam för kunskapsinhämtning”. Men ”ingen väg leder från den rationella kunskapens kontinent till intuitionens ö”.²⁰ Carnaps vändning till de experimentella vetenskaperna var som vi sett inte en vändning bort från filosofin även om den innebar en hård kritik av metafysik och teologi. Hans filosofi var ett försök att nå allmän eller universell kunskap. Utifrån denna visshet menade han att man kunde utveckla en praktisk klokskap eller terapeutisk vishet som inte var vetenskaplig, utan något större och viktigare än den torftiga logik han arbetade med inom akademien. På detta sätt utvecklade Carnap en livsåskådning som inte bara beskrev verkligheten utan också föreskrev hur vi skulle leva i den. Hos honom blev matematiken och de empiriska vetenskaperna närmast religion.

Verstehen und erklären

I ”Akademisk teologi som universell kunskapsform” frågade jag: ”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

18. Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, 3:e uppl., Hamburg 1966, 260.

19. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, 261.

20. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, 256, 258.

rent nonsens?”²¹ Med nonsens tänkte jag just på Carnap som, djupt influerad av Wilhelm Dilthey (1833–1911) och Friedrich Nietzsche (1844–1900), såg sin filosofi som medicin mot de psykologiska åkommor som han kom att kalla ”skenfrågor”.²² Gåtorna är ”skenfrågor” eftersom de inte kan få vetenskapliga svar. Medicin är dock också gift som lätt kan skada och att förvandla metafysik till en ”skenfråga” försämrar den kognitiva apparaten. Det gör oss exempelvis blinda för att vad Carnap i brevet till Flitner kallade sin ”förnuftstro” vilar på något liknande den outgrundliga gåta som Eugene Wigner (1902–1995) kallade för ”matematikens outgrundliga [unreasonable] effektivitet”.²³ Wigners tes var att matematikens effektivitet inom naturvetenskapen var ett ”mirakel” som med Carnaps terminologi svårligen kan definieras som något annat än en gåta. Carnap menade att det är möjligt att översätta vår erfarenhet av världen till ett formaliserbart logiskt språk som inte bara övertygar utan även blottlägger vad som är sant. Hans filosofi krävde därför en närmast metafysisk gåta: ”matematikens outgrundliga effektivitet”. Nelson Goodman (1906–1998) hävdade talande nog att Carnaps filosofi implicerar en sorts platonism.²⁴ Jesuiten och religionsfilosofen Erich Przywara (1889–1972) gick längre och såg en pythagoreisk metafysik i den logiska positivismen:

Och även Carnapkolans radikala logicism, för vilken endast en ren, matematisk logik kan ses som filosofi, medan alla metafysiska frågor avfärdas som meningslösa, bär fortfarande inom sig, om än omedvetet och oavsiktligt, den gamla traditionens metodologiska kunskapsteori: eftersom den i sin rena matematicism är bunden till den pythagoreiska metafysiken om kosmiska tal genom en sekularisering av ”rena tal”.²⁵

21. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, 244.

22. Rudolf Carnap, ”Von Gott und Seele: Scheinfragen in Metaphysik und Theologie”, i Thomas Mormann (red.), *Scheinprobleme in der Philosophie und andere Metaphysikkritische Schriften*, Hamburg 2004, 49. Det finns en hel del skrivet om Diltheys och Nietzsches inflytande på Carnap. En bra introduktion är Eric S. Nelson, ”Dilthey and Carnap: The Feeling of Life, the Scientific Worldview, and the Elimination of Metaphysics”, i Johannes Feichtinger, Franz L. Fillafer & Jan Surman (red.), *The Worlds of Positivism: A Global Intellectual History, 1770–1930*, Cham 2018, 321–346, https://doi.org/10.1007/978-3-319-65762-2_12.

23. Eugene P. Wigner, ”The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences: Richard Courant Lecture in Mathematical Sciences Delivered at New York University, May 11, 1959”, *Communications on Pure and Applied Mathematics* 13 (1960), 1–14, <https://doi.org/10.1002/cpa.3160130102>.

24. Nelson Goodman, *The Structure of Appearance*, 2:a uppl., Indianapolis, IN 1966, 153.

25. Erich Przywara, *Schriften: 3. Analogia entis: Metaphysik. Uhr-Struktur und All-Rhythmus*, Einsiedeln 1962, 421.

Det finns inga platonska entiteter i Carnaps system. I den meningen har Goodman fel och Przywara extrapolerar alltför snabbt. Men de ser ändå något avgörande. Det är Carnaps tro på att det är översättningen av våra empiriska erfarenheter till ett formaliserat idealspråk, eller vad han kom att kalla ett lingvistiskt ramverk, som gör det möjligt att hävda att hans tänkande bygger på ett implicit metafysiskt eller till och med teologiskt postulat. Med andra ord en gåta som man enligt Carnap egentligen bara kan bejaka som en livshållning och aldrig rationellt diskutera, eftersom det inte är en fråga som kan få ett meningsfullt svar. Det är därför rimligt att han i brevet till Flitner erkände att hans tänkande vilade på en förnuftstro. Och det tycks också som om denna förnuftstro, postulatet att universell kunskap är möjlig, stärks av Carnaps sätt att resonera filosofiskt. Men på så sätt verkar frågan ironiskt nog leda till gåtan. Det är därför något märkligt att han inte insåg vad Gustav Bergmann (1906–1987), den yngste av de logiska positivisterna, senare framhöll, nämligen att man kan föra ett vetenskapligt samtal om metafysiska postulat även om de inte går att bevisa i enkel mening.²⁶ Det är därför metafysik och teologi har en fortsatt självklar roll även på det sekulära universitetet. Akademisk teologi är trots allt en vetenskap som arbetar med livsgåtorna med det vetenskapliga frågandets metoder. Man kan därför inte göra en sådan skarp distinktion mellan frågan och gåtan som Carnap gjorde. Men han var inte ensam om att göra det. Martin Heidegger (1889–1976) gjorde en liknande tudelning och även Wittgenstein. Jag tycker mig se en liknande separering mellan frågan och gåtan i kritiken av vetenskapen som genomsyrar de fyra kommentarerna av min text. Detta är inte märkligt, eftersom Carnaps kritik av metafysiken kan härledas till Diltheys klassiska postulat ”Naturen förklarar vi, självslivet förstår vi” som fortfarande behärskar humaniora i vid mening.²⁷

När Sjöberg därför skriver att hon till skillnad från mig vill ”trycka på en diskontinuitet mellan samtidens syn på vetenskaplighet och den tradition i vilken vi som teologer verkar” är jag inte bara osäker på vilken denna tradition i singularis är. Är det en specifik religiös eller filosofisk tradition? Är det de tänkare hon nämner – Heidegger, Barth och Walter Benjamin (1892–1940) – som är fäderna i denna tradition? Eller har den diltheyska dikotomin mellan *verstehen* och *erklären*, förklaring och förståelse, blivit så stark inom teologin att reträtten från metafysiken till tolkningen inte längre kan ifrågasättas? Frågorna är inte retoriska. Jag undrar eftersom teologin på ett sekulärt lärosäte inte längre har en nödvändig förankring i en

26. Wittgensteins och Carnaps implicita metafysik diskuteras exempelvis i Gustav Bergmann, *The Metaphysics of Logical Positivism*, New York 1954, 51–52, 64–65.

27. Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften: 5. Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Göttingen 1924, 144.

specifik religiös gemenskap och eftersom även mycket klassisk teologi, som Wolfhart Pannenberg (1928–2014) betonat, kan ses som en vetenskap om det gudomliga där förnuftet tar en central plats.²⁸ Det var detta jag ville diskutera implikationerna av i min text, och jag tycker att det är lite synd att ingen av kommentarerna, förutom Sverkers och till viss del Rasmussens, utförligt behandlar själva tros- och gudsfrågan. Det om något tyder på att mitt perspektiv beklagligt nog utmanar ”samtidens syn på vetenskap”. Jag skriver beklagligt eftersom om det är något som är hegemoniskt inom vetenskaperna är det dikotomin mellan *verstehen* och *erklären*. Det är denna jag vill utmana (men på intet sätt upplösa).²⁹ Jag förstår att Sjöberg åsyftar en sorts *philosophia perennis et universalis*, eller så tolkar jag henne i alla fall, och jag sympatiserar djupt med ett sådant perspektiv. Men jag vill fråga min kollega om det inte är hon som i själva verket reproducerar ”samtidens syn på vetenskaplighet” genom att inte diskutera hur teologin kan lära oss att se vägen från den vetenskapliga frågan till livsgåtorna. Inte för att det är möjligt att på ett enkelt sätt identifiera vetenskapliga frågor, som i denna text kommer att relateras till förnuftet, med livsgåtorna, som jag härleder till vad Carnap kallar tro och intuition, utan för att det är möjligt att diskutera gåtan utifrån vetenskapliga metoder. När filosofer eller teologer, ett bra exempel är Jonna Bornemark, påminner om distinktionen mellan *ratio* och *intellectus* för att med all rätt betona varför humanistisk forskning handskas med det omätbara, händer det ofta att vi hamnar närmare Diltheys uppdelning mellan *verstehen* och *erklären* än det Przywara benämner ”den gamla traditionens metodologiska kunskapsteori”. Klassiskt filosofiskt och teologiskt tänkande i den kristna traditionen separerade förvisso ofta tro från förnuft.³⁰ Men det var distinktionen mellan *verstehen* och *erklären* som gjorde det lätt, ja, till och med nödvändigt, för den unge Carnap att med all kraft differentiera frågan från gåtan. Den logiska positivismen var ett uttryck för en allmän ovilja mot metafysik som även formade teologin under denna tid.

Genom att beskriva hur jag uppfattat att det teologiska arbetet bedrevs på tre av mina arbetsplatser – Göteborgs, Lunds och Uppsala universitet – ville jag betona att det är möjligt att tala om gudsfrågan utifrån frågans och

28. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, 13.

29. Pannenberg omfamnar Diltheys paradigm men accepterar i slutändan inte distinktionen mellan *verstehen* och *erklären*. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, 13. Jag följer Pannenberg i denna text men använder främst Diltheys dikotomi, precis som begreppet ontoteologi, för att illustrera en ovilja att behandla teologins metafysiska frågor och försanthållanden på allvar.

30. Thomas av Aquino (ca 1225–1274) är ett exempel, men som Hampus Lyttkens, *The Analogy between God and the World: An Investigation of Its Background and Interpretation of Its Use by Thomas of Aquino*, Uppsala 1953, 480, konstaterar: ”Natural knowledge [...] differs from that obtained by grace in degree.”

därmed förnuftets sfär och följaktligen att teologi inte behöver bygga på personlig bekännelse. Detta är mitt trospostulat för denna diskussion. Men min tro på denna möjlighet är knappast scientism. Den är trots allt påbjuden av flera religiösa traditioner. Den romersk-katolska kyrkan fastställde exempelvis att vi kan tala om Gud med hjälp av det naturliga ljuset i Första Vatikankonciliets dogmatiska konstitution *Dei Filius*. Men detta innebär inte, vilket Sverker tycks tro, att förnuftet måste premieras över viljan eller kärleken. Man kan trots allt på förnuftiga grunder komma fram till kärlekens primat för det intellektuella livet. Lika lite kan ”tvårumstänkandet”, som Sverker också hävdar, enbart försvaras av katoliker eftersom jag skiljde juridisk från kritisk auktoritet. Pannenberg gör tvivelsutan en liknande dikotomi och Ernst Käsemann (1906–1988) betonade i Båstad 1966, att den historisk-kritiska metoden – det var den jag försvarade i min tidigare text – borde vara påbjuden för luthersk teologi. Detta eftersom ”evangeliets ort är den mänskliga verkligheten. Teologin, i alla dess discipliner, måste därför ständigt förhindra att evangeliet placeras i ett annat rum”.³¹ Med sin implicita kritik av Barths hyperboliska vilja att börja med Gud snarare än med människans historiska vara, skulle man kunna säga att Käsemann visade hur teologerna kan ge svar på Carnaps fråga. Teologin måste börja i den mänskliga verkligheten som vi alla delar. Annars leder den till doketism och det Käsemann likt de logiska positivisterna avfärdade som metafysik.³² Här har vi ett annat exempel på hur ett vetenskapligt perspektiv, den historisk-kritiska metoden, gör det möjligt för teologer att reflektera över evangeliets gåtor med historien som horisont.

Detta får mig att hävda att det finns förbindelser som med Carnaps ord ”leder från den rationella kunskapens kontinent till intuitionens ö”.³³ I själva verket vill jag gå än längre och påstå att vetenskaplig reflektion ofta innebär en vandring på någon av dessa stigar. En av den systematiska teologins uppgifter är att utforska dessa förbindelser, eftersom ett sådant arbete är ovärderligt för diskussioner om dogmatik, eskatologi, pneumatologi och så vidare, då de väcker metafysiska frågor till liv. Jag tror dessutom att ett sådant tolkningsarbete kan förklara varför Gogarten kunde se det Carnap inte såg. Och även om detta arbete inte övertygar den skeptiskt inställda kan det ge en inblick i Gogartens tankevärld. Man kan, så att säga, se vad han såg men avfärda det som sinnesvillor. Teologer borde vara religionsvetenskapens geografer och psykonauter. Vi är tränade till att kartlägga och undersöka religionernas verklighetslandskap. Det är inte svårt att förstå varför det är

31. Ernst Käsemann, ”Vom theologischen Recht historisch-kritischer Exegese”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 64 (1967), 259.

32. Käsemann, ”Vom theologischen Recht”, 280.

33. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, 258.

ett viktigt intellektuellt arbete för vetenskapssamhället i stort. Ett sådant arbete har inte bara ett antropologiskt eller historiskt värde, då det kan lära oss att förstå religiösa tankevärldar inifrån. Det har även ett epistemologiskt och ontologiskt värde, då teologin kan få oss att reflektera över verklighetens grundläggande beståndsdelar. Teologin påminner vetenskapen om metafysikens fortsatta relevans.

Neutralitet och objektivitet

Min artikel utgick ifrån arbetet på ett sekulärt och konfessionslöst lärosäte i Sverige, ett land utan statskyrka där traditionsbegreppet på olika sätt komplicerats. I dag är jag anställd vid Newmaninstitutet. Det förändrar mitt utgångsläge till viss del. Men jag har två forskningsprojekt placerade vid Lunds universitet, där jag arbetade när jag skrev min text, och Carnaps fråga till Gogarten är relevant för all akademisk teologi. För, som en fundamentalteolog med rätta konstaterat, ”det finns inte något sådant som att vara en troende. Man kan bara bli en troende eller en icke-troende”.³⁴ Carnaps fråga uttrycker denna tillblivelse. Om han menade allvar med sin fråga önskade han förstå hur han kunde närma sig Gogartens verklighet. Denna rörelse är en av anledningarna till varför systematisk teologi är en vetenskap på sekulära universitet. Både den troende och icke-troende kan få en mer reflekterande livshållning genom att besvara Carnaps fråga. Att, vilket jag tycker Sverkers text tyvärr leder till, låsa teologin vid en normkritisk metodologi innebär att denna vetenskap riskerar att bli en affär för de redan invigda. Utan kritik finns förstås varken frågan eller gåtan. Men det är också uppenbart varför det behövs platser där vissa frågor måste tystas.

Den tvivlande prästen Don Manuel i Miguel de Unamunos (1864–1936) roman *San Manuel Buneo, Mártir* må leva ett sant kristet liv, och vinner kanske på detta sätt det eviga livet, men hans rädsla för att Gud inte finns kunde inte formuleras som en öppen fråga från predikstolen: Existerar du? På universitetets seminarier ställs denna typ av frågor och tentativa svar formuleras, men varken frågorna eller svaren kräver Don Manuels desperation. Man kan ställa dem ändå. Och det är just därför akademisk teologi är en vetenskaplig professionsteori. Diskussionen av gudsfrågans rationalitet är trots allt en oerhört angelägen uppgift för framtida präster i ett sekulärt landskap såväl som för alla andra som intresserar sig för religion. Man skulle kunna se dessa teologiska frågor som vad Carnaps och Wigners student Abner Shimony (1928–2015) kallade ”experimentell metafysik”. De är tentativa försök att *förstå* hur teologiska läror *förklarar* verklighetens grundvalar. Det är därför gränsen mellan förståelse och förklaring är flytande, och jag

34. Gerald O'Collins, *Fundamental Theology*, Eugene, OR 2001, 8.

redogjorde i min tidigare text för iögonfallande exempel på hur teologiska frågor har väckts inom vetenskaperna. Ett nytt exempel är sinologen François Julliens sekulära gudsargument i boken *Dieu est dé-coïncidence* som jag läser som ett mycket intressant exempel på hur gudsbegreppet fortfarande kan användas som en lösning för filosofiska problem.³⁵

Vetenskapens normer är inte neutrala även om de är regler för hur man bör eftersträva opartiskhet. Det påminner Sverker och Rasmussen om på ett förtjänstfullt sätt. Men jag har inte hävdad att universitetet är en intresselös plats. Min argumentation implicerar inte heller det. Båda mina kollegor tycks göra ett kategorimisstag på grund av att jag ser opartiskhet (som jag identifierar med objektivitet) som ett vetenskapligt och även moraliskt ideal man bör eftersträva. Och bara för att det inte finns en enkel neutralitet är det inte säkert att den vetenskapliga utvecklingen – vad jag diskuterade mer specifikt var den historisk-kritiska metoden – inte inneburit upptäckten av en viss form av objektivitet. Objektivitet för teologiska ämnen innebär intersubjektiv prövbarhet, och denna blir mer övertygande om den kan svara på Carnaps fråga. Det är uppenbart att detta inte behöver vara ett neutralt eller intresselöst arbete även om det försöker säkerställa objektiv kunskap, alltså intersubjektiv kunskap som skär igenom Carnaps och Gogartens världar.

Martinson påminner med rätta om att vetenskap är ett polemiskt arbete och kritiserar mig för att inte ta denna antagonistiska dimension av akademien i beaktande. Jag ser emellertid mitt inlägg som en del av denna polemik. Varje text kan inte heller avkrävas de kritiska uppgifter som de fyra inläggen är centrerade kring. Mitt ärende var konstruktivt snarare än kritiskt. Jag hävdade att den teologiska kunskapsproduktionen på sekulära universitet i Sverige inte kräver, även om den möjliggör, existentiellt engagemang på samma sätt som i en kyrka eller ett annat religiöst samfund. De tre orden *på samma sätt* spelar här en avgörande roll. Med en existentiell intimitet menade jag inte kärlek till ämnet, utan något mycket starkare: gudstro och religiös tillhörighet. Detta diskuteras inte i kritiken av min text. Det medför att den inte lyckas identifiera min huvudfråga: kräver akademisk teologi, såsom vetenskaplig reflektion över teologins klassiska huvudproblem, personlig bekännelse? Eller räcker det med att det teologiska materialet som granskas inbjuder till sådan omvändelse? Jag svarar nej på den första av dessa frågor och ja på den andra. Kommentarer till min text tar följaktligen inte hänsyn till i vilket modus min text skrevs. Texten är så att säga formulerad i konditionalis, då jag var intresserad av att undersöka *möjligheten* av en teologi som inte behöver (notera ordet behöver) börja med personlig

35. François Jullien, *Dieu est dé-coïncidence*, Genève 2024.

tro eller bekännelse. Orsaken till att detta är viktigt är att alla teologer på sekulära universitet arbetar med material som inte nödvändigtvis rör deras personliga bekännelse men som de ändå fascineras eller förskräcks av eller i värsta fall blir utledsna på.

I Uppsala blir detta kanske tydligast då ämnet nu har två inriktningar med ett gemensamt högre seminarium: "Livsåskådningsforskning och kristen teologi" samt "Islamisk teologi". Framväxten av ett sådant gemensamt seminarium var förstås inte intresselös eller neutral. Men det tycks vara en följdriktig utveckling av pluraliseringen av det religiösa landskapet i Sverige och jag ville reflektera över vad detta betyder rent metodologiskt för systematisk teologi. Denna pluralisering innebär politiska strider, vilket inte minst Sverigedemokraternas framgång uppenbarar, som kan tyckas ha en familjelikheter med de vetenskapliga diskussionerna inom akademien. Vi ser exempelvis en strid om epistemologiska dygder och ontologiska ideal pågå för öppen ridå inom neurovetenskapen just för att en av de ledande teorierna anses väcka förlegade metafysiska teorier till liv.³⁶ Och det finns säkerligen en hel del ekonomiska och politiska intressen inblandade i denna polemik. Men det är för att det moderna universitet är en kampplats där konflikten förmedlas genom normerna för vetenskapen – snarare än om Maria är co-redemptrix med Kristi frälsningshandling eller om homosexuella ska få vigas för att ge exempel på två diskussioner som pågår inom religiösa samfund – som "tvårumstänkandet" är en vetenskapssociologisk realitet.

Diskussionerna inom akademien är inte intresselösa eller neutrala. Men de är polemiker om vetenskapens natur som religiösa samfund inte behöver fullständigt anpassa sig till, eftersom vetenskapen på inget sätt är identisk med sanningen eller verkligheten. Vetenskapen är bara en del av livet. Detta innebär dock inte, vilket jag redan betonade i min förra text, att forskaren inte kan eller bör ta ställning i frågan som diskuteras. Dogmatikern Hjalmar Lindroth (1893–1979) argumenterade 1938 i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* för att teologin

så vitt den verkligen är vetenskap, [inte har] dispens från vad som inneligger i vetenskapens egen struktur: saklighet och möjlighet till objektiv argumentering. Denna saklighet kommer för teologiens del till uttryck däri, att den är en vetenskap *om* den kristna tron och livsinställningen.³⁷

36. Stephen M. Fleming et al., "The Integrated Information Theory of Consciousness as Pseudoscience", *PsyArXiv* 2023, <https://doi.org/10.31234/osf.io/zsr78>.

37. Hjalmar Lindroth, "Teologi och värdering", *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 14 (1938), 67.

Detta stränga synsätt ifrågasattes senare av exempelvis Ragnar Holte (1927–2023) och Hampus Lyttkens (1916–2011), även om de bägge betonade vikten av vad som i vår diskussion kallas ”tvårumstänkandet”, då den tradition av ”motivforskning” som dominerat svensk teologi inte uteslutit värdefrågor. Teologin är en vetenskap *om* religiösa traditioner. Men den är också vetenskapen *om* de värdekonflikter som dessa traditioner iscensätter och kan därmed, avsikligt eller ej, bidra till dessa diskussioner.

Man behöver inte ha bläddrat länge i Gustaf Auléns (1879–1977) *Den kristna försoningstanken* eller Anders Nygrens (1890–1978) *Eros och Agape* – två portalverk för motivforskning i Sverige – för att se att dessa verk inte bara är historiskt redogörande verk.³⁸ De är värderande analyser av historiskt material utifrån specifika vetenskapsideal, och detta är som det ska vara. För även om *Den kristna försoningstanken* och *Eros och Agape* rent teoretiskt kan reduceras till Auléns och Nygrens kyrkliga tillhörighet kräver en sådan reduktion mycket hård vetenskaplig exeges som motbevisar varje steg i deras tolkning av det teologiska materialet. Det är också därför kritiken av Aulén och Nygren har varit vetenskaplig även om den säkerligen psykologiskt motiverats av *ad hominem*-kritik. Man har försökt visa att de extrapolerar, förenklar och tillrättalägger och i vissa fall just är oförmögna att överskrida sina egna konfessionella utgångspunkter. Men Aulén och Nygren hade förstås all rätt att tolka traditionen utifrån ett lutherskt perspektiv inom akademien, så länge detta inte medförde en manipulation av historiska fakta, eftersom den systematiska teologin också är ett sätt att tänka utifrån en tradition. Uppdraget för teologin på sekulära lärosäten är trots allt att begripliggöra religiösa läror analytiskt, deskriptivt och historiskt på ett sätt som gör att även den som inte bekänner sig till dessa läror kan förstå dem inifrån. Det är på detta sätt teologer är geografer. De hjälper oss förstå att religion, som Gösta Hallonsten betonat, inte bara handlar om erfarenhet utan även om ord.³⁹ Ur dem reser sig väldiga världar vars kartor måste ritas.

Ola Sigurdson definierade i sin tur nyligen teologi som ”den kritiska, självkritiska och konstruktiva reflektionen över den kristna tron eller någon annan religiös tro”.⁴⁰ Ingenstans argumenterar han dock för att detta kräver personlig tro. Jayne Svenungsson arbetar flyhänt med ateistiskt, judiskt och romersk-katolskt precis som protestantiskt material. Wael Hallaq, en av de ledande experterna på sharia som skrivit medkännande

38. Gustaf Aulén, *Den kristna försoningstanken. Huvudtyper och brytningar. Olaus-Petri föreläsningar hållna vid Uppsala universitet*, Stockholm 1930; Anders Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och Agape*, Stockholm 1930–1936.

39. Hallonsten, *Orden och erfarenheten*.

40. Ola Sigurdson, *Vad är teologi: Teologisk bildning i akademi, kyrka och samhälle*, Stockholm 2022, 6.

om än kontroversiella studier av islamiskt tänkande är inte muslim utan kommer från en kristen palestinsk familj. Med Sigurdson och Hallonsten, vars forskargärningar jag associerar med den svenska traditionen av motivforskning, kan man utan tvivel beskriva Hallaqs verk som teologiskt, då det lär oss att närma oss en viss religiös världsåskådning. Men Hallaq gör mer. Han använder sin kunskap för att ifrågasätta vad han beskriver som ”modern knowledge”. Denna typ av teologisk tydning är alltså inte enbart ett deskriptivt arbete. Vetenskap engagerar även när den lyckas vara opartisk, eftersom den handlar om verkligheten som människan är del av. När bibelvetarna Natalie Lantz, Petter Spjut och Ola Wikander i sin kritik av kyrkohistorikern Joel Halldorf blottlade den historiska relationen mellan kristen allegori och antijudisk propaganda gör de så att säga en objektiv värdering.⁴¹ De redogör för ett historiskt sakförhållande – eller vad man kanske kan kalla en sanning – som interPELLerar.

Det är på grund av dialektiken mellan menings- och sanningsfrågan som jag är skeptisk till Sjöbergs sats om att ”föreställningen om vad en kritisk distansering från sitt objekt innebär har stelnat i en rigid och improduktiv form”. På ett sätt håller jag med. Det omätbara ska försvaras från kvantifieringens instrumentella logik. Men min erfarenhet är att vetenskapskritiken enkelt leder fel. Teologer har trots allt genom tiderna betonat att teologi kan vara en universitetsvetenskap. Karl Barth är ett bra exempel på det under 1900-talet. Jag skulle därför inte likt Sjöberg säga att teologi för honom främst handlade om att skapa existentiell intimitet. Barth menade snarare att den akademiska teologin bör främmandegöra den kristna traditionen så att inte minst kyrkorna kan se den bortom sina preferenser och skygglappar. Sjöberg och jag är nog egentligen överens om det. Men jag vill också hävda att man med Barths terminologi kan beskriva den kritiska distansen som en ”sekulär liknelse” för det Barth beskrev med Søren Kierkegaard (1813–1855) som det oändliga avståndet mellan världen och Gud. De vetenskapliga kraven på logisk argumentation och vederhäftighet är inte på något sätt hämmande för fantasin. De kan tvärtom frigöra den och lära oss att se något nytt. Kritisk distans är trots allt inget annat än försöket att låta materialet tala, att lyssna och i någon mån lyda verkligheten för att låta den framträda som det den är. Ett omöjligt uppdrag, eftersom det alltid är ett jag som uttolkar en text. Men det är därför som universitetet borde vara en plats där det råder ett slags asketisk kamp mot forskarjagets vilja att manipulera och kontrollera materialet som analyseras. Opartiskhet kan beskrivas som öppenhet inför det okontrollerbara. En romersk-katolsk präst kallade en sådan

41. Natalie Lantz, Petter Spjut & Ola Wikander, ”Tillbaka till dåtiden? Om bibelvetenskapens roll och metoder”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 94 (2018), 240–241.

distans andlig fattigdom och noterade ”vad är andlig fattigdom förutom likgiltighet, benägenhet att vara utan det vi gillar?”⁴² Denna uppmaning till *apatheia*, ett klassiskt teologiskt ideal, visar att försöket att lyda vetenskapliga normer kan bli en sorts andlig övning. Den kritiska distansen är ett sätt att motverka att den vetenskapliga problemlösningen förutbestäms. Utan den kritiska distansen kan teologin inte bli den geografi över de religiösa världarna som jag menar att den borde vara. Den riskerar att bli en psykologi som enbart bekräftar oss själva. Men vilket landskap är det då teologin ska försöka uttolka? Det är den märkliga värld som Carnap inte kunde se.

Livsåskådningsvetenskap som verklighetslära

Den tidigare nämnde Gustav Bergmann, som trogen de logiska positivisternas metod kom att ifrågasätta materialismen och i stället försvara en ny metafysik, hävdade att Carnaps krets frodades i Österrike på grund av närheten till ”den katolska södern, som aldrig riktigt erövrades av idealismen, där Husserl (vars antipsykologism inom logiken [...] är en viktig föregångare), Meinong (som stimulerade Russell) och andra studenter till Brentano kultiverade [...] sin egen speciella typ av aristotelisk ’empirism’”.⁴³ De logiska positivisternas försök att utveckla en filosofisk metod som undviker subjektivism utmynnade därför inte bara i scientism. Det var ett försök att nå konkret, och i förlängningen universell, kunskap, i aristotelisk anda. Oavsett hur vi värderar Carnaps filosofi är frågan om hur han kunde upptäcka vad Gogarten upplevde avgörande för den akademiska teologin. En av dess viktigaste uppgifter är nämligen att lära oss hur vi kan tolka verkligheten utifrån skilda religiösa traditioner.

Carnap försvarade sin förnuftstro i brevet till Flitner med två liknelser. Tänk dig en värld där majoriteten av människorna är blinda. De ser inte vad det lilla fåtalet av seende kan uppfatta. Men om de blinda ska kunna tro på berättelserna från de seendes värld måste de som ser visa hur deras erfarenhetsvärld sträcker sig in i de blindas värld. Man kan också tänka sig en situation där en musikalisk och omusikalisk person lyssnar på ett och samma musikstycke. Här kan den musikaliske försöka tränga in i den omusikaliskes värld genom att lära henne hur melodin är uppbyggd, vem som spelar, vad stycket handlar om, var det kommer ifrån och så vidare. Carnap bad helt enkelt om att bli mött på den plats där han befann sig. Akademin är ett rum där en Carnap kan närma sig Gogartens värld utan rädsla just för att det inte bara är en plats för öppen diskussion av vetenskapliga frågor utan även för reflektion över livsgåtorna. Man kan definiera vetenskap med Jeffner såsom

42. Ivan Illich, ”Missionary Poverty”, *Englewood Review of Books*, <https://englewoodreview.org/wp-content/uploads/2017/10/illich-poverty.pdf>, besökt 2024-02-05.

43. Bergmann, *The Metaphysics of Logical Empiricism*, 4.

”vetande om verkligheten. Vetenskapen skall föra oss närmare en sanning om världen, samhället och människan”. Han inskräper med rätta ödmjukt, eller kanske till och med apofatiskt, att ”ju mer vi sysslar med en enskild vetenskap desto tydligare blir det att vi inte når ända fram”.⁴⁴ Jeffners i grund och botten positivistiska vetenskapssyn förhindrar därför inte en form av mystiskt icke-vetande. Varje vetenskapligt svar tenderar att generera än fler frågor, eftersom vi sällan når ända fram i vårt försök att förstå världen. Men det som är fascinerande, och kanske förvånande, med Jeffners synsätt är att han uppmanar teologerna att inte enbart stanna vid ett apofatiskt perspektiv. Den akademiska teologin måste också vara katafatisk. Det kan den bara vara genom att öppet ställa frågan om de religiösa traditioner som vi teologer handskas med kan säga något meningsfullt även för den som saknar tro, eller för den delen något som är sant och därför förenar Carnaps och Gogartens världar i ett gemensamt universum:

Kan det vara så att det finns tillgångar till verkligheten som inte är öppna för vetenskapen, som kompletterar den vetenskapliga kunskapen? Hur skall vi i så fall hantera dem? De frågorna bör vara centrala för den del av religionsvetenskapen som arbetar med religionens läromässiga sida, nämligen teologin. Utan en teologi som bearbetar kunskapsfrågorna med filosofisk metod blir religionsvetenskapen blek och uddlös. Men om frågorna lyfts fram för reflektion och analys har religionsvetenskapen en viktig funktion inom universitetet som helhet. Den säger: Tänk om det är så att bara en begränsad sektor av verkligheten blir belyst av vetenskapen och kanske behöver vi som människor också andra ljuskällor för att hitta i vår värld. Den påminnelsen påverkar inte vetenskapens enskilda resultat men den påverkar vetenskapens användning och anspråk.⁴⁵

Carnaps misstag var att vägra att ens som tankelek acceptera ett annat tros-postulat än det han beskrev som sin förnuftstro och som var gåtan i hans verk. Om han hade gjort det kanske han hade kunnat visa att en vaken student kan förvandla en dålig pedagog till en utmärkt lärare. Han hade varit blind men ändå tillräckligt motiverad för att ta sig in i Gogartens värld och se om något var mer än en suggestiv hallucination. Teologin kan förvisso inte sägas vara oskyldig till att en Carnap, eller för den delen en Hedenius, kunde få sådant oerhört genomslag. Deras problem är nu en obestridlig del av ämnets historia och jag håller med om vad Sigurdson skrev i en

44. Jeffner, ”Teologi som vetenskap”, 130.

45. Jeffner, ”Teologi som vetenskap”, 131.

mycket läsvärd artikel: ”det är principiellt viktigt för teologin [att] erkänna Hedenius fråga till teologin som en legitim fråga: Är detta verkligen sant?”⁴⁶ Om Carnap hade varit tillräckligt nyfiken hade han kunnat ställa Jeffners fråga: Kan vi behöva andra ljuskällor än vetenskapen för att hitta i vår värld? Teologins fiende är därför inte vetenskapen utan som John Henry Newman (1801–1890) en gång skrev fantasin eller snarare bristen på den. Jeffners fråga kan bara få vetenskaplig auktoritet om den formuleras på ett öppet sätt i ett rum där svaren kan vara tentativa. Det är därför religiösa samfund inte är akademier, även om de genom historien etablerat universitet som inte bara undersöker vetenskapliga frågor utan även diskuterar livsgåtorna. Utan dem hade vi trots allt inte haft vetenskap.

Om Carnap ställt Jeffners fråga, som givetvis kan besvaras med ett nej, hade han kunnat börja se vad Gogarten såg. Han hade varit öppen nog att försöka *förstå* hur den dialektiska teologin *förklarade* världen. Teologin är därför en märklig vetenskap. Den är vetenskapen om de ljuskällor som inte är vetenskapliga. Den försöker förstå men också fastställa sanningar om sitt objekt, och teologins objekt är inte bara teologiska läror. Teologins objekt är även objekten för dessa läror och således det återkommande tankeobjekt som på svenska kallas Gud. Gud, säger mycket teologi, är inte ett tankeobjekt utan en person. Men det är ändå ett ord, ett begrepp, en tanke som på något sätt har en referens. Men till vad? Det är en gåta som också är en fråga som den tidigare nämnde sinologen François Jullien nyligen gav ett svar på som rimligtvis borde intressera alla som på allvar vill *tänka*.

Sverker skriver att jag hävdade att den akademiska teologen på ett sekulärt lärosäte ”inte primärt [är] upptagen med att ta ställning för en religions sanningsanspråk”. Ordet ”primärt” kan behöva kvalificeras. Jag betonade i själva verket att det är en nödvändig men komplex uppgift för den akademiska teologin på ett sekulärt lärosäte, just för att det sekulära universitet inte är en kyrka där vissa trosuppfattningar kan tas som självklara. Och, som fundamentalteologin betonar, sanningsfrågor kan inte besvaras utan att meningsfrågan är avgjord och teologin försöker lära oss att tänka utifrån religiösa traditioner även utan att ställa sanningsfrågan: ”Frågor om mening föregår logiskt frågor om sanning, eftersom det är nödvändigt att (ungefärligen) förstå vad en sats betyder innan man kan avgöra om den är sann eller inte.”⁴⁷ En av teologins viktigaste uppgifter är därför att lära oss

46. Ola Sigurdson, ”Att söka sanningen: Om Anders Jeffner och Ingemar Hedenius”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 76 (2000), 18.

47. O’Collins, *Fundamental Theology*, 10. Detta påstående bör diskuteras och kan lätt leda till en artikel i egen rätt. Hans-Georg Gadamer (1900–2002), som Erik Åkerlund påmint mig om, menar exempelvis att sanningsfrågan föregår meningsfrågan. O’Collins tes är dock att först när vi börjar förstå betydelsen av den chalcedonska trosbekännelsen kan vi på allvar övertygas av dess sanning. Brist på förståelse omöjliggör enligt honom sanningsfrågan och i

att bli läsare som är öppna för textens och ordens okontrollerbarhet. Detta kräver kritisk distans i den meningen att vi inte bara ska finna oss själva i materialet. Karl Barth fångar detta när han betonar att teologi är ”reflektion [*Nachdenken*] över ett givet ord”.⁴⁸ Joseph Ratzinger (1927–2022) sade något liknande när han hävdade att ”inom tron har ordet företrädare framför tanken, vilket strukturellt sett särskiljer den från hur filosofin är uppbyggd”.⁴⁹ Teologin reflekterar över en traditions texter och än mer dessa texters innehåll. Den tänker med, genom och utifrån en traditions normer och regler och tvingas ofta utvärdera och tolka materialet. Detta är ett praktiskt och professionsteoretiskt såväl som teoretiskt och kritiskt arbete. Men normkritiken leder inte särskilt långt, då den tenderar att bli en veklagan som repeterar ett självklart och därför tomt påstående: det finns ingen kontextlös kunskap. Detta kan tyckas en överdrift. Men om ämnet ska vara användbart för studenter som hoppas arbeta inom religiösa samfund i en sekulär värld bör vi inte begränsa oss till kritik. Vi måste visa att teologin har en självklar legitimitet som en vetenskap om livsgåtorna då gudsfrågorna fortfarande strukturerar vårt liv och tänkande. Det bör nämnas i sammanhanget att detta historiska, eller för den delen antropologiska, faktum även gör systematisk teologi till ett outhärligt ämne för den som är kritisk till religion. Det är teologins relevans som professionsteori som gör ämnet angeläget även för dem som inte är religiösa men ändå vill studera religioners konstruktiva tankeinnehåll.

Det finns ett bibelord som skulle kunna vägleda den systematiska teologin på sekulära universitet, ”Ge då kejsaren vad som tillhör kejsaren”, just för att den bevisligen inte bara överlevt utan utvecklats genom sekulariseringen av akademien och samhället. Rasmussen visar på ett förtjänstfullt sätt krisen som denna utveckling innebär. Jag tror jag håller med om mer eller mindre varje punkt i hans text, och jag beskrev denna kris just som en kris både för filosofin och teologin, även om jag menade att den i dag stabiliserats till ett normaltillstånd som det är meningslöst att beklaga. Men Rasmussen diskuterar tyvärr inte vad jag uppfattar som mitt huvudbidrag, nämligen att det är möjligt att bedriva teologiskt arbete i mellanrummet mellan Carnaps och Gogartens privata verkligheter och därmed inom den konfessionslösa akademien. Martinsons bidrag är därför viktigt, då han vill få mig att gå ännu längre. Vi ska inte gråta över att vårt ämne är ”den teologiske andre” utan se hur teologins långa, självkritiska tradition på sätt och

den meningen är hermenutik avgörande för all seriös vetenskap. Först genom förståelsen av något kan vi försöka förklara om det är sant eller ej.

48. Karl Barth, *Gesamtausgabe: 3. Vorträge und kleinere Arbeiten 1925–1930*, Zürich 1994, 169.

49. Joseph Ratzinger, *Introduktion till kristendomen: Föreläsningar över den apostoliska trosbekännelsen*, Stockholm 2018, 87.

vis gör den till vetenskapernas förstfödde. Martinson är nära att säga det jag värjer mig emot i min förra text, nämligen att den akademiska teologin på sätt och vis kan fungera som vetenskapernas drottning genom att påminna om deras provisoriska natur.⁵⁰ Men om man tar Jeffners fråga på allvar och säger att akademisk teologi är ett vetenskapligt försök att undersöka de religiösa traditionernas kunskapsproduktion, måste man också gå bortom det kritiska perspektivet. Det är inte Martinsons ärende i denna text. Men intressant nog skrev han en artikel i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* för mer än tjugo år sedan, ”Den gömda och glömda ontologin”, som är en av de mest fascinerande artiklar om vikten av gudsbevis som jag läst i denna tidskrift.⁵¹ Den visar att en livsåskådning implicerar vad jag beskrivit som en verklighetslära, eftersom man inte på ett enkelt sätt kan skilja frågan från gåtan och eftersom den som försöker lära sig att se vad exempelvis den dialektiska teologin såg måste tänka metafysiskt.⁵² Detta innebär ett försök att förstå det teologiska materialet och utifrån det ställa kritiska frågor, som ibland kräver konstruktiva svar, såsom inte minst: är detta sant? Carnaps filosofi vilade, som vi sett, på gåtan om matematikens outgrundliga effektivitet. Om vi ska tro Goodman och Przywara var han nära att väcka platonismens ontoteologi eller verklighetslära till liv. Det kan vara sant eller falskt. Låt oss så kritiskt som möjligt tillsammans undersöka gåtorna som Carnaps och andras frågor väcker. Det är den akademiska teologens oerhörda lyx att arbeta med ämnet som är vikt åt att undersöka det gåtfulla i vår värld som fortfarande brukar beskrivas med ordet eller namnet Gud. ▲

SUMMARY

In this text, I develop my earlier argument on the possibility of a non-confessional theological inquiry, and hence an intellectual practice devoted to the classical theological problems that begin with reason rather than faith, at secular universities in Sweden, a country with no state church and many different religions and denominations. I answer the criticism against this tentative proposal by returning to Rudolf Carnap's discussion of Friedrich Gogarten's theological tractate *Die religiöse Entscheidung* (1921). The logical positivist was amazed that Gogarten was so boldly staking out a new area of reality, and he wanted to know how he could see

50. Björk, ”Akademisk teologi som universell kunskapsform”, 243, n. 86.

51. Mattias Martinson, ”Den gömda och glömda ontologin: Grundmönsterteori och ratio i Anders Jeffners filosofiska teologi”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 76 (2000), 23–33.

52. Jag håller med Robert Jenson (1930–2017) om att Karl Barths *Kirchliche Dogmatik* (1932–1967) bör ses som ett av de största metafysiska verken under 1900-talet. Se Robert W. Jenson, *Systematic Theology: I. The Triune God*, New York 2001, 20–21, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195145984.001.0001>. Jensons bruk av de logiska positivisterna har för övrigt inspirerat mig i denna artikel.

what Gogarten saw. "Gogarten can rightly say that I am blind", Carnap wrote, and "my non-seeing would not be an objection for him, but would only show that I am not (yet) one of the elect". But Carnap continued by stating that this would lead to a relativistic outcome that he could not assent to due to his "belief in reason" (*Vernunftglaube*). Accepting Carnap's criticism of relativism but deconstructing the difference between what he called the question (*die Frage*) and the puzzle or mystery (*das Rätsel*), I show how theological questions still emerge in the sciences and that there is a link between questions and mysteries. Insisting that Carnap's own belief in reason is a good indication of the relation between *die Frage* and *das Rätsel*, and hence between science and what the logical positivist would describe as metaphysics, I argue that systematic theology not only has a prominent and vital role at a secular university, as the science that investigates shapes and discusses theological discourses wherever they appear. It also asks (and might even give tentative answers to) the problematic question of the truth of these discourses, since I show that Carnap's, ultimately Diltheyan, attempt to differentiate understanding (*verstehen*) from explanation (*erklären*), cannot hold. Theology is, in this sense, not only an attempt to describe and explain how different religions think. It is also a critical and philosophical discussion of these thought systems' meaning and truth content. Theology thereby reminds the university of the interconnection between science and mystery, truth and meaning.

Robin Dunbar. *Om religionernas uppkomst*. Stockholm: Fri tanke. 2023. 343 s.

Ett evolutionsbiologiskt perspektiv på religion har funnits åtminstone sedan Charles Darwin publicerade *Descent of Man* 1871. I modern tid kan försöken att förklara uppkomsten av religioner och religiösa fenomen utifrån människans evolutionära historia sägas inledas på allvar vid mitten av 1970-talet, då E.O. Wilsons *Sociobiology* och Richard Dawkins *The Selfish Gene* utkommer, och i dag är den evolutionsbiologiskt inriktade religionsforskningen omfattande. Det är i denna tradition som Robin Dunbars bok är skriven. Dunbar är antropolog och professor i evolutionär psykologi i Oxford.

Boken riktar sig till den allmänintresserade, bildade läsaren, som jag tror kommer att ha stort utbyte av den, inte minst tack vare de många utförligt presenterade fallstudierna. Dessutom bör den vara ett välkommet bidrag som kurslitteratur på universitetets grundkurser där man ofta eftersträvar att ha kurslitteratur på svenska, samt som fortbildningslitteratur för religionslärare.

Författaren urskiljer två huvudfåror när det gäller hur man närmar sig fenomenet religion: å ena sidan "ett enhetligt system av handlingsätt som accepteras av en moralisk gemenskap", det vill säga något praktiskt, något som människor *gör*; och å andra sidan "en sammanhängande världsbild", övertygelser som en grupp människor håller för sanna, det vill säga något människor *tror* (s. 12). Dunbars egen forskning tillhör främst den första kategorin.

En av bokens huvudtankar är människors predisposition för religion: människans psykologi gör oss benägna att tro på en transcendent värld, något "mystiskt". En sådan dimension finns inom alla religioner, påpekar Dunbar. Han menar att den här mystiska komponenten "ligger till grund för alla former av religiöst beteende. [Den] är religionens drivkraft och färgar därmed allt som kommer ur denna upplevelse i form av religion" (s. 63).

En annan av bokens huvudtankar är religionens fördelar för människan. De fördelar religion har för oss delar han in i tre typer: fördelar på individnivå, såsom att främja mening och välbefinnande; på samhällsnivå, eftersom den ger ett incitament för att bidra till det gemensamma bästa; samt för att skapa gruppssammanhållning, till exempel genom gemensamma ritualer. Det är den tredje funktionen som Dunbar betraktar som den viktigaste. (Ofta används begreppen "andlighet" respektive "religion" för att beteckna dessa aspekter, där det första står för personlig erfarenhet och inre meningssökande, något som haft betydelse för individens välbefinnande; medan det andra syftar på institutioner, riter och traditioner, vilket verkat sammanhållande för grupper och samhällen. Dunbar använder dock inte dessa begrepp.)

I kapitel 4 som handlar om mänskliga gemenskaper börjar det bli verkligt intressant, kanske därför att Dunbar är inne på det som är hans huvudområde, nämligen dynamiken i mänskliga grupper och hur denna hänger samman med gruppens storlek. Att tillhöra en grupp är bokstavligen livsviktigt för oss som art, och tack vare vår "sociala hjärna" lyckas vi i hög grad med detta genom att skapa och upprätthålla sociala relationer. Hur stora grupper kan vi då som individer tillhöra utan att förlora det personliga engagemanget och känslan av tillhörighet? Gränsen tycks gå vid ungefär 150 personer, menar han. Blir gruppen större krävs mer av lagar och formell myndighetsutövning.

Detta är också en förklaring till den utveckling av religiös verksamhet från de animistiska religionerna med inslag av shamanism och förfädersdyrkan, till de doktrinära, det vill säga mer institutionaliserade religionerna med teologiska doktriner, som skedde för 10 000 till 12 000 år sedan. Dunbar menar att detta hänger samman med övergången från småskaliga bosättningar till större samhällen, eftersom en reglering av gemensamma normer är nödvändig för att inre motsättningar inte ska leda till kaos och sönderfall. De former religionen tar sig hänger

således samman med storleken på den grupp i vilken människorna lever: en större gemenskap nödvändiggör en mer organiserad form av religion.

Är 150 personer också den optimala storleken för en religiös församling, undrar författaren, och presenterar forskningsunderlag för att så är fallet. ”Med den här storleken känner både prästen och församlingsmedlemmarna varandra personligen” (s. 109–110). Hans tes är att vår tillhörighet till en sådan begränsad grupp ger en förklaring till ”hur och varför religioner har evoluerat” (s. 114). Religionen har således uppkommit tack vare människans ”sociala hjärna”, ett tema som utvecklas i kapitel 5.

Det som binder oss samman och som gör det möjligt att bilda sociala grupper är, enligt Dunbar, en samling beteenden som alla aktiverar endorfinsystemet, det vill säga hjärnans ”belöningssystem”. Till dessa beteenden hör de religiösa ritualerna. Sådana beteenden som vi gör tillsammans med andra skapar nämligen inte bara välbefinnande utan också gemenskap och en tillitsfull atmosfär. Den sociala hjärnan gör det också möjligt att föreställa oss hur andra tänker, det vill säga andras mentala tillstånd. Denna förmåga har i sin tur, menar författaren, spelat en avgörande roll för religionernas uppkomst, bland annat därför att den gör det möjligt att föreställa sig andliga varelser och transcendenta världar.

För att förklara religionernas uppkomst och utveckling använder sig Dunbar, som nämnts, av ett evolutionärt perspektiv. En mängd konkreta och ofta fantasieggande exempel från hans egna och andra forskares fältstudier presenteras, vilket är en av bokens styrkor. Möjligen tycker jag det är lite väl mycket fokus på det ”annorlunda” och ”främmande”. Risken är att läsaren kan få intrycket att det där med religion, det är något konstigt som folk ägnade sig åt förr i världen eller på avsides belägna platser. Men att hitta mer näraliggande exempel från vår egen kultur och vår egen vardag låter sig lätt göras – framför allt om man, som Dunbar,

betraktar religion som något universellt och allmänmänniskt.

I sista kapitlet resonerar Dunbar om huruvida religionerna skulle kunna ersättas av sekulära trossystem, men menar att religion och inte minst dess ritualer skapar något som sekulära motsvarigheter inte gör på samma sätt, även för icke-troende. Försök att ersätta religion med sekulära motsvarigheter har heller inte lyckats något vidare, påpekar han. Frågan är därför om sekulär ”religion” ens är möjlig. Hans slutsats blir: ”Religionen är ett djupt mänskligt drag. Religionens innehåll kommer säkerligen att förändras på längre sikt, men på gott och ont kommer den nog att förbli en del av vår tillvaro” (s. 278).

Lotta Knutsson Bråkenhielm

TD, Stockholm

DOI: 10.51619/stk.v100i1.26101

Karin Johannesson. *Thérèse and Martin: Carmel and the Reformation in a New Light*. Eugene, OR: Pickwick. 2023. 182 s.

Då den blivande Uppsalabiskopen Karin Johannesson 2018 gav ut sin bok *Thérèse och Martin: Karmel och reformationen i nytt ljus*, möttes den av god respons. (För en utförligare beskrivning av boken, se undertecknads recension i STK 2019, nr 1).

Denna respons har föranlett föreliggande utgåva av boken i engelsk översättning, gjord av Gerd Swensson och Mike McCoy. Översättningen ligger mycket nära den svenska texten, något som visserligen är bra, men ibland resulterar i uttryck med en viss ”svengelsk” anstrykning som är lite olycklig för receptionen bland icke svenskspråkiga läsare.

Den engelska utgåvan har fått ett förord på eminent engelska av kardinal Anders Arborelius, själv karmelitbroder, där han framhåller hur boken bidrar till fördjupade insikter om vad luthersk och romersk-katolsk tradition har gemensamt. Kardinalen påpekar att karmelithelgonen Thérèse av Lisieux (1873–1897), Teresa av Ávila (1515–1582) och

Johannes av Korset (1542–1591) alla är kyrkolärare i den romersk-katolska kyrkan, vilket gör att det som lyfts fram i boken inte gäller enbart den karmelitiska traditionen, utan romersk-katolska kyrkan som helhet.

Med bergsbestigning – andlig och fysisk – som ledmotiv genom boken, visar Johannesson hur den som står i en evangelisk-luthersk tradition kan få fördjupade insikter om nåden, tron och ett fokus på Kristus genom att ta del av vad Thérèse, Teresa och Johannes skrivit. På dessa punkter finns mycket som är gemensamt med Martin Luthers (1483–1546) tänkande. Samtidigt tillför karmelithelgonen något som befriar lutheranen från en upplevd bakbundenhet, känslan av att inte kunna göra någonting alls, eftersom allt ges av Gud i nåd, även förmågan att säga ja till honom. Rädslan för gärningsrättfärdighet elimineras när man inser att det inte gäller nåd *eller* goda gärningar, utan nåd *och* goda gärningar.

Tekniken för detta kallar Johannesson ”receptiv ekumenik”, vilket innebär att man, efter att ha lokaliserat ett problem, riktar blicken över samfundsgränsen för att se vad andra samfunds tänkare kan hjälpa till med. Det för boken aktuella problemet är den inre sekulariseringen i svenskkyrklig kontext, vilket Johannesson insiktsfullt och självkritiskt beskriver. Stundom gör detta att de tre karmelithelgonen framstår i bättre dager än Luther. Detta är säkert oavsiktligt, men det kan vara skälet till att boken verkar ha fått större respons bland katoliker än bland lutheraner.

Författaren vill inte ge sig in i funderingar om vad katoliker kan lära av Luther – boken avser Svenska kyrkan – men kanske är det just en fördjupning i vad betonandet av Guds nåd, trons företrädare och ett fokus på Kristus innebär som kan bära frukt även hos katoliker.

Johannesson har skrivit en bok som är briljant, pedagogisk och mycket viktig. Hon pekar på ett problem, den inre sekulariseringen, som förstås är smärtsamt att belysa. Icke desto mindre måste det göras för att en lösning ska kunna åstadkommas. Denna bok

ger fina förslag och det vore livgivande för debatten om fler böcker skrevs i denna fråga.

Katarina Hallqvist
Doktorand, Lund

DOI: 10.51619/stk.v100i1.26102

Marianne Bjelland Kartzow, Kasper Bro Larsen & Outi Lehtipuu (red.). *The Nordic Bible: Bible Reception in Contemporary Nordic Societies*. Berlin: De Gruyter. 2023. 323 s.

I boken *The Nordic Bible*, som är ett resultat av en workshop i Aarhus 2019, samlas ett antal olika bidrag som undersöker samtida nordisk bibelreception. I inledningen tecknar redaktörerna en bild av hur forskningen kring bibelreception utvecklats sedan 1980-talet. I dag är receptionsstudier en i stort sett accepterad del av bibelvetenskaplig forskning som sådan. En svaghet med tidigare bidrag inom fältet som redaktörerna lyfter är att de fokuserat på texter snarare än människor: själva termen ”reception” antyder att texter (eller tolkningar av texter) är artefakter (eller idéer) som på något sätt rör sig i tid och rum oavsett människors medverkan eller motstånd. I stället är det i många av bokens bidrag enskilda och institutionella aktörers bibeltolkning och -användning som står i fokus. Jag vill lyfta fram just detta som en av bokens stora styrkor – även om idén om att fokusera på aktörer och agens kanske inte alltid är helt genomförd (när redaktörerna på s. 13 till exempel talar om att ”Bible receptions do not only cite and develop previous receptions”, hade det varit mer konsekvent att säga att *människor* inte bara citerar och utvecklar tidigare tolkningar).

Ett slags andra inledning står Hallgeir Elstad för, där han återger samtida (primärt kyrkohistorisk) forskning som framhållit kontinuiteten mellan den protestantiska statsreligionen i de nordiska länderna och de under 1900-talet framväxande välfärdsstaterna. Förutom som en bakgrund till diskussionen av religionens roll i de

nordiska länderna mer generellt verkar syftet med detta kapitel närmast vara att antyda en kontrast mellan tidigare konfessionellt och statskyrkligt bibelbruk och samtida politiserat och sekulariserat bibelbruk – där till och med de nordiska bibelsällskapen framhåller att Bibeln är en hörnsten i det västerländska och nordiska kulturarvet, snarare än någon utpräglat religiös skrift (något som Karin Neutel och Marianne Bjelland Kartzow diskuterar i sitt intressanta bidrag ”God Speaks Our Language: Recent Scandinavian Bible Translations and the Heritagization of Christianity”).

Sådana tolkningsmekanismer framträder tydligt i de fall som många av bokens andra författare belyser. När religionen har släppt sitt grepp om de nordiska samhällena måste Bibeln (dess texter, berättelser, persongalleri och så vidare) vila på någon annan auktoritet. Jonathan Sheehan – flitigt citerad i denna bok – framhöll i sin studie *The Enlightenment Bible* (2005) att detta hände redan under upplysningstiden i Europa, då gamla teologiska sanningar underminerades och därmed också grunden för Bibeln just som teologisk och konfessionell skrift. Mycket av det som *The Nordic Bible* handlar om är uttryck för detta arv. Hanna Stenström skriver i sitt bidrag om hur Jesus blir en politisk figur i kampen mot nyliberalism i svensk politisk debatt; endast mot en grundligt sekulariserad bakgrund kan Jesus gå från att vara en religiös förgrundsgestalt till att bli en politisk aktivist. Ett liknande fenomen diskuteras av Ole Jakob Løland i ett bidrag om bibel användning i det norska parlamentet; Løland konstaterar att även om bibeltexterna användes i vissa debatter i överraskande hög utsträckning var samtidigt Gud nästan helt frånvarande från dessa debatter. I Kasper Bro Larsens kapitel om danskt samtida bibelbruk visar han hur en välkänd biblisk trop, nämligen att ge till kejsaren vad kejsaren tillhör, till och med fungerar som ett slags (luthersk) slogan för modern sekularism. Bibeln har här antagit skepnaden av ”den liberala bibeln”, ett begrepp myntat av Yvonne

Sherwood som används för att argumentera för mänskliga rättigheter och religionsfrihet.

Ett annat exempel är den typ av högerextrema bibeltolkningar som Hannah Strømmen undersöker i kapitlet ”A Nordic Far-Right Bible?”. Sådana tolkningar vilar på idén om en ”civilisatorisk bibel” som garant för ”våra” västerländska värden, men tar sig också – som i fallet med Anders Behring Breiviks bibelbruk – uttryck i en ”krigsbibel” (*war bible*). Strømmens bidrag är ett av de som går djupast i analytiskt hänseende, genom att utifrån Gilles Deleuzes (1925–1995) och Félix Guattaris (1930–1992) idéer om *assemblage* (ungefär ”ansamling”) utveckla en begreppsapparat för att diskutera i vilket avseende ”Bibeln” inte är något stabilt, utan något som tvärtom förändras genom tid och rum. I en viss tid och på en viss plats är ”Bibeln” en process som har koagulerat och tillfälligt stabiliserats. Samtidigt existerar alltid multipla sådana ”ansamlingar”; det finns alltid flera ”biblar” som olika aktörer artikulerar och som kan bilda olika typer av konfliktpunkter.

Utöver bokens enskilda bidrag är det intressant att reflektera lite kring denna bok som helhet och hur den framställer nordiskt bibelbruk. Som jag ser det är det nämligen inte bara så att *The Nordic Bible* beskriver olika fenomen kopplade till samtida nordisk bibelreception, utan att den också bidrar till att konstruera sådana fenomen. På ett mer allmänt plan är detta en konsekvens av att, som Brennan Breed har framhållit, bibelvetenskaplig forskning i sig själv är en typ av bibelreception som bidrar till att konstruera sitt eget studieobjekt (”Bibeln”). Mer specifikt för denna bok är att idén om en nordisk bibel, vilket är det ramverk inom vilket bokens enskilda bidrag placeras, bidrar till att konstruera och upprätthålla föreställningar om vad det nordiska består i och, inte minst, om det nordiska som något såväl avgränsat som enhetligt. I inledningen sammanfattar redaktörerna vad som förenar det som de olika bidragen beskriver, och det visar sig närmast att de olika bibelbruken som

behandlas är del av större (europeiska) trender. Dessa trender kommer sedan till uttryck i den nordiska kontexten. Men själva bokens ramverk gör att dessa ändå förstås som något "nordiskt". En motsatt problematik finns i det faktum att "nordiskt" blir en analytisk nivå där alla de nordiska länderna förstås tillsammans som ett mer eller mindre enhetligt fenomen. Detta står i viss kontrast till samtida forskning inom nordisk politisk historia, som bland annat har framhållit att det verkar finnas vissa skillnader mellan en dansk/norsk och en svensk/finsk politisk och samhällslig sfär. Att Sverige brukar framhållas som det mest sekulariserade av de nordiska länderna skulle också kunna ha betydelse i detta sammanhang. Ett konkret exempel från boken är det ovan nämnda kapitlet av Neutel och Bjelland Kartzow, där samtida danska, norska och svenska bibelöversättningar tolkas tillsammans trots att den svenska (Bibel 2000) respektive de norska och danska översättningarna motiverades helt olika och producerades under mycket olika förutsättningar.

Mer indirekt handlar flera av bidragen om hur de nordiska samhällenas sekularisering är en förutsättning för, och bidrar till, den typ av politiserade, sekulära bibelbruk som det finns många exempel på här. Men hur är sådana bibelbruk själva del i en konstruktion av inte bara sekulära biblar utan också sekulära samhällen? På vilket sätt är bibelbruk inte bara en konsekvens av, utan en förutsättning för, en viss typ av politisk eller samhällslig ordning? Det hade varit intressant att läsa mer fördjupade analyser av just detta. Det förtar inte intrycket av en i högsta grad läsvärd bok som borde kunna utgöra ett bidrag inte bara till nordisk bibelforskning utan till receptionsstudier i sig, och därmed bidra till att ytterligare befästa detta spännande fält inom den bibelvetenskapliga forskningen.

**Richard Pleijel
TD, Stockholm**

DOI: 10.51619/stk.v100ii.26103

**Caroline Klintborg. *Var är Jesus? Ungas röster om konfirmandundervisning.*
Stockholm: Verbum. 2023. 149 s.**

I boken *Var är Jesus? Ungas röster om konfirmandundervisning* strävar Caroline Klintborg efter att "fördjupa förståelsen av vilken kunskap som ungdomarna uppfattar sig ha fått del av under sin tid som konfirmander genom att tolka deras beskrivningar av den samma" (s. 14). För att uppnå detta mål har hon intervjuat nyligen konfirmerade ungdomar i Svenska kyrkan tillsammans med ledare, i grupper om två till fem personer. Bokens bidrag beskrivs som "en vetenskapligt förankrad bild av konfirmandarbetet i Svenska kyrkan" (s. 21). Förutom ett rikt intervjumaterial och analys av detta, innehåller boken en sammanställning och genomgång av de formella ramar som kyrkans medarbetare och ideella krafter har att förhålla sig till när det gäller konfirmandarbete. Boken innehåller även en gedigen genomgång av befintlig forskning om ungas relation till religion och Svenska kyrkans konfirmandarbete och gudstjänst, samt en avslutande analys med medskick till framtidens kyrka.

Klintborgs bok kommer i en tid då Svenska kyrkan på bred front uppmärksammat att kunskapsnivån om kristen tro har sjunkit och kyrkomötet uppmanat till en systematisk satsning på undervisning och lärande. Under våren 2023 publicerade Svenska kyrkan rapporten *Konfirmation i förändringens tid*, med Sara Fransson som redaktör, som bygger på en bred enkätundersökning med konfirmander och ledare i olika församlingar i Sverige. I rapporten framkommer att 45 procent av konfirmanderna uttrycker en förväntan om att få lära sig mer om Gud och tro. Den visar också att 77 procent, efter avslutad konfirmandtid, uppfattar att de har gjort precis detta. Enligt rapporten är de faktorer som är mest avgörande för att konfirmander ska vara nöjda med sin konfirmationstid att de haft roligt, är nöjda med innehållet i undervisningen samt trivts i konfirmandgruppen.

De ungdomar som Klintborg har intervjuat verkar på det stora hela ha stormtrivts. Flera av dem vittnar om att de har lärt sig mycket, men på ett lite annat sätt än i skolan och kyrkan beskrivs som kravlös, fin och att kunskapen liksom flyter in. Många hade negativa bilder av kyrkan med sig in i konfirmandtiden och vittnar om hur föreställningarna motbevisats. När Klintborg ber ungdomarna sammanfatta konfirmandtiden med ett ord använder de bland annat termer som ”insiktsgivande, trygghet, drömligt, glädje och upplevelsen och känslan av att ha växt som person” (s. 79). När ungdomarna ombes sätta ord på vad de egentligen har lärt sig blir det, enligt Klintborg, vagare. De tror att de lärt sig ”mer än de själva kan formulera” (s. 85). Beskrivningarna handlar främst om hur de förändrat sin syn på livet, blivit mer accepterande och öppna för att bjuda in andra samt upplevt gemenskap.

För att tolka intervjumaterialet använder sig Klintborg av utbildningsteoretikern Gert Biestas definition av en ”god utbildning”. En sådan har, enligt Biesta, ett tydligt mål och syfte samt sker med ett samspel mellan socialisation, subjektivering och kvalificering. *Socialisation* definieras som ”de olika sätt på vilka människan via utbildning, blir en del av specifika sociala kulturella och politiska ordningar” (s. 99). I vilken grad kan man säga att kyrkans värderingar, normer och sätt att göra och vara har förts vidare till ungdomarna? Klintborg framhåller att konfirmandtiden, för en majoritet av ungdomarna, innebär den första socialiseringen in i ett kyrkligt sammanhang. Socialiseringen sker inte främst in i verksamheterna och gudstjänstlivet, utan in i det som är Svenska kyrkans barn- och ungdomsarbete. Den sker också in i en kyrka där det är upp till den enskilde att definiera sin tro, och där medverkan i kyrkans sammanhang handlar mer om gemenskap och kompisar än religiositet. *Subjektivering* definieras som processen att bli en individ i sin egen rätt som kan forma egna uppfattningar och göra egna val. I det här avseendet fungerar konfirmandtiden

ofta särskilt väl, menar Klintborg. Ungdomarna uttrycker att de tas på allvar, växer som människor och får brottas med viktiga livsfrågor. Om man i skolmiljö förväntas passa in och prestera, känner man sig i kyrkan mer fri, ianspråktagen och kan vara sig själv. *Kvalificering* definieras som en process varigenom man rustas med kunskap, kompetens, förståelse och en vilja att handla. I Klintborgs analys fokuserar hon på om ungdomar har kunskap om grundläggande tros-satser, som Herrens bön och bibliska berättelser, samt deras deltagande i församlingens gudstjänstliv. Intervjumaterialet visar, enligt Klintborg, att detta är konfirmandtidens stora brist. Öppna intervjufrågor om vad ungdomarna har lärt sig besvaras i låg grad med hänvisning till kristen tro. Jesus beskrivs som en historisk figur och Gud som en terapeutisk kraft. Konsekvenserna av den bristande kvalificeringen dras till sin spets i frågan om huruvida ungdomarnas upplevelser under konfirmandtiden hade kunnat upplevas i vilken annan organisation som helst. Och om inte Svenska kyrkan förmedlar trons språk och praktiker på ett sätt som ungdomarna förstår och tar till sig – vem ska då göra det? Bilden är dock, vilket Klintborg lyfter, tvådelad. Såväl konfirmander som ledare verkar ju vara nöjda med sin konfirmationstid. Klintborgs viktigaste slutsatser är att tillgången till ett religiöst språk är en demokratisk angelägenhet och att Svenska kyrkan behöver ta sitt ansvar i detta. Att konfirmandundervisningen utgör en liten del av vad som behöver vara en större satsning på livslångt lärande och att kyrkans anställda behöver rustas pedagogiskt och teologiskt för att hjälpa unga att förstå och omfamna tron.

När jag som präst tar del av ungdomarnas intervjuvar kommer jag på mig själv med att tänka: vad mycket de har lärt sig! Här tydliggörs hur Klintborgs teoretiska ramverk, med god utbildning i fokus, leder till en viss typ av slutsatser, och osynliggör andra. Klintborg har en snäv förståelse av vad som är kvalificerande kunskap. Att utvärdera ungdomars förtrogenhet med ett kristet liv i termer av

hur väl de förhåller sig till kristna begrepp är ett sätt. Hur kvalificerade är ungdomarna i att leva evangelium, eller handla som kristna? Flera av de intervjuade deltagarna genomgick dessutom sin konfirmandtid under en period med strikta restriktioner. Vilka långtgående slutsatser om hur konfirmationstiden fungerar går det egentligen att dra utifrån ett intervjumaterial som tillkommit under de omständigheter som pandemin medförde? Jag saknar också en fördjupad problematisering av skillnaderna i förutsättningar mellan skola och kyrka.

Boken är ett välkommet bidrag till forskningen om konfirmation i Svenska kyrkan. Den inspirerar också till vidare forskning. Anser ungdomarna själva, som Klintborg antar, att erfarenheterna och engagemanget i kyrkan lika gärna kunnat äga rum i en annan, ickekyrklig, miljö? Vilket kyrkosynsmässigt arv ligger bakom hur Svenska kyrkans konfirmandundervisning fungerar i dag? Och hur kommer dessa uppenbarligen mycket nöjda ungdomars relation till kyrkan att se ut över tid?

Elise Lindkvist
TK, Lund

DOI: 10.51619/stk.v100ii.26104

Simone Kotva. *Effort and Grace: On the Spiritual Exercise of Philosophy*. London: Bloomsbury. 2020. 230 s.

Att tala om filosofins andliga övning, träning eller utövande (*exercise*) bjuder in en del frågor, om det andliga i relation till religion, om filosofins andliga disciplin i relation till religion och så vidare. Filosofins andliga träning kan vidare syfta till vad religionsfilosofen Catharina Stenqvist (1950–2014) kallade en livshållning och vad den franske filologen och filosofihistorikern Pierre Hadot (1922–2010) kallade ett sätt att leva. En filosofisk livshållning och ett sätt att leva i kärleken till visdomen, eller att vara på väg mot ett sådant andligt ideal, går tillbaka till Platon (ca 428–ca 348 f.v.t.) och sträcker sig via stoikerna,

Augustinus (354–430) och René Descartes (1596–1650), till Ludwig Wittgenstein (1889–1951) och vidare in till våra dagar. Att tala om filosofins andliga utövande är en labyrintisk uppgift. Religionsfilosofen Simone Kotva leder oss in i denna labyrint och hennes bok *Effort and Grace* erbjuder oss en tråd.

Vi håller i denna tråd och följer i fotspår av den andliga träningens två ideal, vad Kotva kännetecknar som ett spänningsförhållande mellan ”ansträngning” och ”passivitet” eller ”nåd”. Det ena idealet går tillbaka till Ignatius av Loyola (1491–1556) och innebär ”ansträngning” att upprätthålla uppmärksamheten på kontemplationen och hålla distraktionen borta genom en rad andliga övningar. Det andra idealet går tillbaka till Augustinus och innebär ett passivt överlämnande till nåden. Det är här skillnaden mellan andlig övning som en aktivitet i form av ansträngning och andlig utövning genom avslappning blir tydlig: nåden är given, opåverkad av vår vilja och strävan, oberoende av vår ansträngning att nå den. Nåden skådas inom oss när vi överlämnar oss till dess verksam, utan ansträngning.

Kotva spårar den franska receptionen av den augustinska traditionen av filosofins andliga utövning och elaborerar dess egenart i kontrast till den ignatianska traditionen av filosofins andliga övning. Dessa två ideal överlappar ibland. Genom att uppta formen av den cartesianska introspektionen lämnar den utövande traditionen erfarenheten av nåden och ägnar sig åt sinnets självreflektion. Inte minst Descartes själv, när han, liksom Augustinus, skådat ”bländande ljus”, återgår till sinnets självreflektion och skådande av världen.

Tråden nystas upp från Simone Weils (1909–1943) ”passiva aktivitet” och vi tas långt in i labyrinten, bakåt till den franska receptionen av den augustinska andliga traditionen som går tillbaka till François Fénelons (1651–1715) mystiska bön. Sedan backar vi framåt till Maine de Birans (1766–1824) andliga liv i den augustinska traditionens efterföljd. Biran var de franska

spiritualisternas grundare – inte att förväxlas med spiritisterna och deras andar. Spiritualisterna förenade den cartesianska introspektionen med andlig kontemplation. Kotva erbjuder hittills det enda nyare idéhistoriska studiet av de franska spiritualisterna på engelska. Det är en guldgruva för alla intresserade av fransk filosofi från Descartes till Weil. Vi får även en detaljerad inblick i den spiritualistiska traditionens övergång från augustinsk andlighet hos Biran, till det stoiska idealets framväxt hos Félix Ravaisson (1813–1900). Ravaisson kännetecknar brytningspunkten med spiritualisternas augustinska arv. Under Ravaissons inflytande utvecklas det stoiska arvet vidare av Henri Bergson (1859–1941). Bergsons syn på andlighet som en kreativ evolution mot ett apoteotiskt mål menar Kotva är avgörande för ansträngningens övertag i filosofin – inklusive Hadot, som under Bergsons inflytande följer upp den tidigare franska receptionen av filosofins andliga övning och ansträngningens ideal hos stoikerna.

Tillbaka till Simone Weil. Kotva spårar Birans inflytande på Weil och det spiritualistiska arvet av det andliga utövandet av filosofin. Weil för arvet vidare in till våra dagar. Weils andliga erfarenhet av passivitet leder till en filosofisk känslighet för svaghet och sårbarhet, till skillnad från aktivitetens stoiska ideal. Kotva markerar skillnaden mellan Weil och Hadot: passivitet och ansträngning.

Kotva tar Weil som utgångspunkt för sin kritik av ansträngningen, att skifta tonvikten från Hadots tolkning av filosofins andliga övning som ”ett experiment i konstruktivt tänkande” (s. 132). I det följande tecknar Kotva en genealogi av Weils väg genom spänningsfältet mellan ansträngning och nåd: från filosofi, via det praktiska, till det mystiska; om Weils möte med stoicismen och övergången till passiviteten, särskilt den mystiska ”väntan” (*l'attente*). Det femte kapitlet, där vi nu befinner oss, är välstrukturerat och rikt och på biografisk information. Kotva väver skickligt in det analytiska spåret om

Weils andliga utövande av filosofin som är för detaljerad för att redogöra för här. I femte kapitlets fjärde del diskuteras receptionen av Weil och närmandet till hennes ”praktik av filosofi som en andlig övning” (s. 163). Kotvas bidrag med fokus på passivitet och nåd i filosofins andliga utövning hos Weil är både inspirerande och unik, inte minst i forskningsfältet som domineras av Hadots efterföljare.

En av bokens många förtjänster är distinktionen mellan ansträngning och nåd som ligger till grund för nyanseringen av Pierre Hadots syn på filosofi och andlig träning. Hadots fynd av vad han kallade ”andlig träning” hos stoikerna ledde honom till synen att filosofin under antiken, från Platon till Marcus Aurelius (121–180), främst var ett sätt att leva i syfte att främja det egna och det allmänna goda. Här angriper Kotva frågan om det andligas status i filosofin, som en passiv tilltro och överlämnande till nåden. Det handlar om en erfarenhet och en insikt. Kotva väljer att känneteckna den som ”lycka”, men vi skulle också kunna tala om *visdom* som en överväldigande direkt erfarenhet av det inre och yttre, kanske mystik insikt bortom ord och tanke – utan ansträngning. Det är just erfarenheten och kursen om denna erfarenhet som filosofins andliga utövning består av. Den kan inte reduceras till och nås genom ansträngningens filosofiska metod av andliga övningar, vilka visserligen vägleder filosofen mot ett gott liv och kännetecknar filosofin som ett sätt att leva.

Även om bokens ton, som återoppar filosofi och andlighet i ett, kan tyckas vara närmast forcerad för en läsare som inte är bekant med fältet, så bryter Kotva ny mark även på denna punkt genom att indirekt ifrågasätta den moderna akademiska distinktionen mellan filosofi, andlighet, religion och teologi. Ur denna synpunkt bidrar Kotvas *Effort and Grace* till ett globalt perspektiv på filosofins andliga utövning. Spänningen mellan ”ansträngning” och ”passivitet” skulle kunna fungera som ett analytiskt angreppssätt,

till exempel på motsvarande företeelser i Sydasiien. Allt är redan gott, eller är det vi som gör det?

*Ervik Cejvan
FD, Lund*

DOI: 10.51619/stk.v100i1.26105

Elin Lockneus. *Kyrkbänksteologi: En studie av gudstjänstfirares liturgiska praktikers teologi*. Skellefteå: Artos. 2023. 268 s.

Gudstjänstfirandet i Sverige har genomgått stora förvandlingar de senaste femtio åren. I Svenska kyrkan har mässan och nattvarden fått en starkare ställning och de som firar gudstjänst förutsätts vara aktivt delaktiga på ett nytt sätt, vilket också märks i de två nya kyrkohandböcker som antagits.

Efter kyrkans skiljande från staten år 2000 har såväl medlemstal som deltagande i söndagens gudstjänst minskat kraftigt. De äldre svenska frikyrkosamfundet brottas också med vikande medlemstal, vilket gett upphov till nya konstellationer, manifesterade bland annat i bildandet av Eumeniakyrkan år 2011.

Samtidigt som de gamla kyrkobildningarna trätt tillbaka har nya gudstjänstraditioner etablerats i Sverige till följd av invandring från länder med ortodoxa och orientaliska traditioner. Moskéeer har etablerats i takt med att muslimer invandrat. Gudstjänstfirande i Sverige år 2024 är präglad av en rik mångfald.

Parallellt har det akademiska studiet av religion och teologi förändrats. Nya fält har etablerats och gamla fält har omvandlats för att svara mot den förändrade religiösa verkligheten. Intresset har ökat för så kallade "nones", alltså personer som säger sig inte omfatta någon religiös tro. Enskilda Högskolan Stockholm har numera en avdelning för östkyrkliga studier. Vid Uppsala universitet omfattar ämnet systematisk teologi i dag såväl kristen som islamisk teologi. Praktisk teologi har i stället ingått en förening med empiriskt inriktade

beteendevetenskapliga studier av religion i alla dess mångskiftande former.

Som ett sätt att i denna pluralistiska miljö värna om forskning med särskild relevans för de kristna kyrkorna har Enskilda Högskolan Stockholm etablerat ett särskilt studieområde kallat Kyrka i samtid. I rask takt har denna senare forskningsmiljö lett flera doktorander fram till disputation, däribland Elin Lockneus, som den 26 januari 2024 disputerade på en avhandling med titeln *Kyrkbänksteologi*. Titeln är symptomatisk både för forskningsmiljöns inriktning på kristna kyrkor och för ett nytt intresse för levda teologiska praktiker.

Ordet kyrkbänksteologi har Lockneus myntat för att beskriva ett skifte av perspektiv i studiet av gudstjänsten. Från ett tidigare forskningsmässigt fokus på skriftliga gudstjänstordningar vill hon rikta intresset mot gudstjänstpraktiker. Från ett tidigare praktisk-teologiskt fokus på prästers och gudstjänstledares liturgiska handlande vill hon rikta blicken mot gudstjänstfirarna. Från ett tidigare liturgiteologiskt fokus på det som händer längst fram i kyrkan, i koret, riktar hon intresset mot vad som händer i kyrkbänken.

Syftet med avhandlingen är att undersöka den teologi som gestaltas i gudstjänstfirarnas liturgiska praktiker i kyrkbänken, eller som det något tillkrånglat uttrycks i avhandlingens undertitel, "gudstjänstfirares liturgiska praktikers teologi".

Ytterligare ett perspektivskifte som präglar boken, utan att författaren gör så mycket väsen av det, märks i att avhandlingen intresserar sig för dem som går i kyrkan regelbundet, inte på dem som lämnat kyrkan eller inte går i gudstjänsten, vilka båda fått mycket uppmärksamhet i kyrka och akademi under senare år, inte minst till följd av de förändringar jag beskrivit ovan.

Lockneus beskriver det regelbundna gudstjänstfirandet som en kristen socialisering, som innebär en sakralisering, mitt i en sekulariserad tid. En av avhandlingens stora förtjänster är att Lockneus försöker sätta ord

på *hur* detta sker. Samtidigt blir det tydligt i avhandlingen att det innebär en viss kamp med språket när något som tidigare inte formulerats ska föras med ord och begrepp. Språket blir inte alltid så precist och ibland något tillkrånglat, men det är värt att överse med, utifrån den goda intentionen.

Metodiskt gör Lockneus en fallstudie där hon med etnografisk metod djupdyker i två församlingar, en som tillhör Equmeniakyrkan och en som tillhör Svenska kyrkan. I dessa församlingar deltar hon som observatör i gudstjänstfirandet och gör därtill intervjuer med gudstjänstfirare. Att hon är intresserad av den kristna socialisering som gudstjänsten innebär märks i att hon väljer två församlingar som i sitt lokala sammanhang har en ovanligt tydligt strukturerad liturgi. Hon väljer också att intervju erfarna gudstjänstfirare, inte konfirmander eller personer som kommer för tacksägelse över någon som dött. Det är till och med så att hon väljer att inkludera ett antal ordinarie präster och pastorer bland intervjupersonerna, med motivet att hon intervjuar dem som gudstjänstfirare, inte som gudstjänstledare.

Teoretiskt söker Lockneus förena praktikteori och teologisk teori. Hon konstaterar dock att båda områdena behöver breddas och blir mer inkluderande för att fylla hennes syfte. Medan vi till vardags ofta skiljer praktik från teori, genom att se praktiken som en tillämpning av teorin, vill Lockneus genom en *stark praktikförståelse* se samman tanke och handling, ord och förkroppsligande, på ett sätt som hon menar bättre svarar mot gudstjänstlivets verklighet.

Förhållandet mellan teori och praktik i gudstjänstfirandet har varit föremål för många diskussioner genom åren. En av grundpelarna i liturgisk teologi handlar om att gudstjänst inte är en tillämpning av systematisk-teologiska ställningstaganden, utan i själva verket utgör teologi i sin mest primära form, vilket också ställer gudstjänstfiraren i centrum som teolog.

Det låter kanske självklart, särskilt om vi jämför till exempel med att laga mat efter

recept. Alla som lagat mat inser att recepten inte kommer först, utan skapas ur högst materiella och kroppsliga erfarenheter av matlagning och ätande. Smakar maten inte den ätande, så spelar det ingen roll hur välskrivet receptet är.

Med sin starka förståelse av praktik väljer Lockneus att se recepten, det vill säga instruktionerna för och förklaringarna av det som sker i gudstjänsten, som en del av gudstjänstpraktiken. Från praktikteoretiker inom organisationsteori och framför allt då Davide Nicolini, lånar hon verktyg som kan hjälpa henne att synliggöra det hon intresserar sig för. För att göra verktygen användbara i ett gudstjänstsammanhang behöver hon dock slipa till dem lite. Resultatet blir en verktygslåda med sju kännetecken på gudstjänstpraktiker, som innefattar både handling och kropp, materialitet och individer med både agens och språklig förmåga.

Med hjälp av sina fångstverktyg identifierar Lockneus elva huvudsakliga praktiker som gudstjänstfirare ägnar sig åt, nämligen att sitta, att lyssna, att ta emot, att ge, att gemenska (ett ord som hon ser sig tvungen att uppfinna), att samlas, att be, att stå upp, att sjunga psalm, att läsa Bibeln och att bekänna.

För att kunna teologiskt analysera vad observationer och utskrivna intervjuer säger om dessa praktiker behöver Lockneus komplettera med teologiska redskap. I mötet med teologisk teori stöter hon på liknande, men också helt motsatta problem, jämfört med dem hon stötte på i praktikteorin. Teologi har ofta skilts från praktik, ungefär på samma sätt som recepten från matlagningen. Teologi har setts som teori, vilken tillämpats exempelvis i gudstjänst. En *stark teologiförståelse*, som Lockneus anser sig behöva, innefattar handlande, kroppslighet och materialitet.

Sammanfattningsvis är det alltså i spänningsfältet mellan å ena sidan kroppslighet och materialitet i gudstjänstfirandet och å andra sidan ord för och begreppsliggörande av det som sker, som avhandlingen rör sig.

Det är därför förvånande att Lockneus i sitt sökande efter teologiska redskap inte vänder sig till forskningsområdet liturgisk teologi som utvecklats just i närkamp med sådana frågor hon själv ställer sig. Förutom att liturgiska teologer kämpat för gudstjänstfirandets primära teologiska roll har de ofta betonat kroppslighet och materialitet som teologisk gestaltning.

Här märks också en svaghet i forskningsöversikten, som inte sätter in avhandlingen i detta forskningssammanhang. Det blir inte i forskningsöversikten tydligt vilka liturgi-teologiska ställningstaganden och tidigare forskningsansatser i fråga om till exempel delaktighet, kroppslig gestaltning och kvinnors historiska deltagande i liturgin som avhandlingen åtminstone indirekt är beroende av.

I stället vänder sig Lockneus primärt till sentida etnografiskt orienterade teologer, som Christian Scharen, Natalie Wigg-Stevenson och Paul Fiddes, liksom till den modell med fyra teologiska röster som skapats inom det brittiska aktionsforskningsprogrammet Action Research Church and Society (ARCS). De skiljer på den praktiserade, den uttalade, den normativa och den akademiska rösten som samspelar i teologiska praktiker. Lockneus talar i stället för röster förtjänstfullt om stämmor och liknar samspelet mellan dem vid körsång.

Det gemensamma för de teologer som Lockneus använder sig av är att de har en empirisk inriktning i sin forskning, medan de flesta liturgiteologer snarare utgått från etablerade gudstjänstformers historiska strukturer. Lockneus teorival kanske kan motiveras, men jag saknar en tydligare förklaring av skälen till valen, liksom en diskussion om konsekvenserna för analysen. Etnografisk teologi har många förtjänster, men utan att ställas i dialog med andra sätt att närma sig gudstjänsten kan de empirinära förhållningssätten framstå som lite grunda och avskurna från de många teologiska traditionernas djup.

Till avhandlingens stora förtjänster hör däremot dess tydliga form som gör resonemangen lätta att följa, särskilt som den övergripande forskningsfrågan bryts ned i delfrågor som besvaras en efter en i separata kapitel. Kapitel 5–7 analyserar de ovan listade praktikerna utifrån frågor som hur teologi inkarneras och traderas, hur gudstjänstfirarna själva sätter ord på den teologi som gestaltas och hur de erfar teologi i sitt gudstjänstfirande. I dessa kapitel kommer de etnografiskt och empiriskt baserade redskapen till hjälp. Intervjucitat vävs välavvägt in i framställningen och fördjupar och belägger det som sägs. Däremot används inte observationsmaterialet lika tydligt.

Kapitel 5 beskriver hur gudstjänstfirandet bidrar till ett kroppsligt förankrat teologiskt kunnande hos dem som firar gudstjänst, ett kunnande som förmedlas genom att traderas. Ofta är detta kunskap som gudstjänstfiraren inte själv satt ord på, eftersom traderandet präglas av en självklarhet. Men i intervjuerna tolkar gudstjänstfirarna sina egna handlingar, utifrån sin praktikkunskap. Att fira gudstjänst innebär att levandegöra en traderad historia som de sätter ord på i mötet med intervjuaren.

Kapitel 6 vänder tillbaka till språket och frågan hur teologi artikuleras. Lockneus uppmärksammar att den teologi som gudstjänstfirarna ger uttryck för i ord inte bara är personlig, utan också del av en gemensamt uttryckt teologi, som präglas av det hon kallar stämsång. Det handlar om hur olika teologiska röster samspelar sinsemellan i en kör, där också understämmor träder fram, som en fond och ibland också som en dissonans.

Det sjunde kapitlet fokuserar på hur teologisk erfarenhet blir till i ett samspel mellan de kroppsliga och verbala gestaltningarna. Gudstjänstfirarna erfar teologi genom att vara i personlig dialog med Gud genom sina praktiker. De teologiska begrepp som Lockneus använder handlar om att vara förtrogen med, att urskilja och att se världen och relatera till Gud. Detta ser hon som olika aspekter av den visdom som rymts i de

liturgiska praktikerna och som tillsammans utgör en förutsättning för att kunna relatera till Gud som aktör i tillvaron.

I det åttonde och sista kapitlet sammanfattar Lockneus vad kyrkbänksperspektivet gjort synligt. Hon pekar bland annat på att gränserna mellan kyrkorum och livet utanför kyrkorummet blir mindre tydliga ur kyrkbänkens perspektiv. Den ter sig snarare som ett slags mellanstation mellan koret och vardagslivet, där liturgiska praktiker som att be och läsa Bibeln också utövas. Ur kyrkbänkens perspektiv visar sig de liturgiska praktikerna också mer föränderliga än de ter sig från koret. Inte sällan pågår många praktiker parallellt. Praktikerna visar sig också ha en annan struktur än den liturgiska ordningen, som är mer kronologisk och mer disciplinerad. I kyrkbänken kan det vara okej att inte göra som alla andra.

Sammantaget menar Lockneus att gudstjänstlivets teologi trätt fram som vidare för henne än vad hon såg framför sig när hon påbörjade sin studie. Gudstjänstlivets teologi är något levande – ja, faktiskt ett sätt att leva, menar hon. I vad jag uppfattar som en central sammanfattning skriver hon: ”Denna avhandling har bidragit med teoretisk medvetenhet kring något som är vanligt förekommande i gudstjänstlivet, men som inte varit begreppsliggjort i ett akademiskt sammanhang” (s. 247).

Detta begreppsliggörande utgör ett viktigt forskningsbidrag. Det synliggör också en grupp – de regelbundna gudstjänstfirarna – vars frånvaro i det offentliga samtalet blir väldigt påtaglig när strålkastarljuset plötsligt riktas mot den. Kanske dagstidningarna nu följer i Lockneus spår och börjar intervjua gudstjänstfirare om varför de faktiskt fortsätter fira gudstjänst, trots att gudstjänstfirande i många år avfärdats som tråkigt och föråldrat? Vad kyrkbänksteologi är har Elin Lockneus knappast slutligt besvarat, men hon har påbörjat ett viktigt arbete för att synliggöra en osynliggjord men ack så grundläggande del av varje gudstjänstfirande. Förhoppningsvis kommer fler teologer att följa i

hennes spår och hitta ytterligare angreppssätt på frågan, som också förmår att gå i tydligare dialog och kanske även polemik med tidigare teologisk reflektion över kristen gudstjänst.

Ninna Edgardh

Professor emerita, Uppsala

DOI: 10.51619/stk.v100i1.26106

Hanna Reichel. *After Method: Queer Grace, Conceptual Design, and the Possibility of Theology*. Louisville, KY: Westminster John Knox. 2023. 290 s.

Så kom den. Boken som jag under fem års teologistudier längtat efter. Okej, det är en sanning med modifikation. Det är inte så att jag under alla åren har kunnat sätta ord på att jag saknar just en sådan här bok, men någonstans i bakhuvudet har det funnits en längtan. I diskussioner har den kommit till uttryck i form av en frustration som verbaliserats med orden ”det är inte så enkelt”, utan att för den sakens skull vilja kapitulera. Snarare har jag önskat fördjupa resonemang och arbetssätt men inte vetat hur. Boken *After Method: Queer Grace, Conceptual Design, and the Possibility of Theology* av Hanna Reichel är ett lysande exempel på just *hur*.

I boken argumenterar Reichel för att teologer måste släppa tron på att metod och systematisering kan rädda oss, något som historiskt sett haft tungt fokus inom det teologiska studiet. Målet kan inte vara att göra ”rätt” teologi utan i stället bör vi alltid sträva efter att skapa ”bättre” teologi. Detta eftersom teologi faktiskt spelar roll och risken med verkligt dålig teologi är att den dödar (eller med Kevin Garcias ord: *Bad Theology Kills*).

Som teologer har vi alltså ett stort ansvar och samtidigt fantastiska möjligheter. För teologi kan också skapa liv. Denna spänning mellan ansvar och möjlighet adresserar Reichel inledningsvis, vilket blir en grundton för resten av boken. Det kan tyckas vara ett stort anspråk, men det är också den höga

ribban som gör hela projektet både spännande och realistiskt.

Boken är uppdelad i tre delar. I den första delen tar sig Reichel an föreställningen om att systematisk teologi, representerad av Karl Barth (1886–1968), och konstruktiv teologi, representerad av Marcella Althaus-Reid (1952–2009), är varandras motsatser. Ibland talas det om sanningssökare kontra rättvisevurmare. Läsaren bör dels ha i åtanke att uppdelningen är förenklad, dels att motsättningarna ibland dras till sin spets. Reichel är medveten om detta och har samtidigt en viktig poäng med tillvägagångssättet. Trots de nyanser som finns upplever jag i akademien och kyrkan att vi har hamnat i ett dödläge. Vi har kört fast och det är hög tid att komma vidare.

Här är *After Method* nydanande. Utan att förneka motsättningar som finns mellan de olika inriktningarna eller att försöka få den ena att bli den andra är Reichels ambition att ställa dem i solidaritet med varandra. Där det går att knyta ihop tankeströmmar gör hen det och där det inte går får det vara, och det behöver inte betyda så mycket mer än att de är olika och emellanåt har olika epistemologiska krav. Reichel introducerar helt enkelt ett mer avslappnat sätt att ta sig an en relation som länge varit ansträngd. Varför är hen angelägen om det? ”If God is real, and if this is God’s world, these divergent and often conflicting fields can only be different responses to that same reality, different testimonies to it. At worst: mutual misunderstanding. At best: a division of labor” (s. 12). Faktum är att Reichel vägrar att förstå de olika teologierna som skilda från varandra och dessutom insisterar på att de bör läsas tillsammans.

Den första delen av boken är ett konkret exempel på hur en sådan samläsning kan göras som jag tycker att Reichel gör på ett förtjänstfullt vis. I synnerhet imponerar förmågan att göra de olika teologierna ”rättvisa” i sann Krister Stendahl-anda, alltså att jämföra det bästa med det bästa. Dessutom, utifrån att Reichel själv är specialiserad inom både

Barths teologi och olika sorters konstruktiv teologi går det inte att anklaga hen för att gå till de olika skolornas motståndare utan dialogen förs här genom en anhängare.

I bokens andra del utvecklar Reichel resonemang om hur metod inte kan rädda teologin och därför inte oss. I försök att systematisera teologi för att kunna tala ”sant” om Gud riskerar vi inte bara att tala falskt om Gud utan också att sluta tala om Gud överhuvudtaget: ”By stepping up to speak God’s truth – whether in the form of magisterial dogma or prophetic socioeconomic critique – the theologian puts her word in the place of God’s word and herself in the place of God” (s. 84). Detta är vad Reichel kallar för ”the hubris of dogmatism”. Viljan att nå perfektion och Sanningen blir en form av avgud och därmed en synd.

I både systematisk och konstruktiv teologi finner vi respons på denna typ av epistemologisk positivism. Här visar Reichel bland annat hur apofatisk teologi, som här hamnar inom ramen för systematisk teologi, tillsammans med olika konstruktiva teologiers starka fokus på kritik och *queer negativity* både står i samklang med och kontrast till varandra. Den viktigaste slutsatsen som Reichel drar är att denna typ av negativ teologi inte får leda till att vi inte säger något alls. Omöjligheten i att tala om Gud är, trots allt, inte slutet.

Detta är ett faktum för teologer, en balansakt som är ofrånkomlig, där vår ambition alltid bör vara att försöka skapa bättre teologi. Det är i relation till detta som också *queer grace* kommer in i bilden. I vår frestelse att fastna i negationer och kritik, eftersom Guds nåd aldrig kan rymmas i ett system, så kan det te sig som om vi inte kan göra något – men trots det upplever vi ändå nåd. *Queer grace* svämmas alltså alltid över i våra försök att rama in och systematisera. Detta är inte något som vi kan förklara utan bara uppleva.

I bokens sista del kulminerar Reichels akademiska kreativitet när designteori lyfts in som ett led i att försöka göra bättre teologi, otippat och till en början aningen oklart

men med läsningens gång klarnar det. Designteori fungerar som metafor för hur vi gör teologi. I varje design jobbar man både med system och konstruktion och dessa två måste fungera tillsammans, annars kommer byggnaden att falla. Dessutom är design både idé och bruk. Designern (professionella teologer) har en idé, som sedan blir en produkt som ska användas av människor (varje kristen). Huruvida designen används på det vis som designern initialt hade tänkt sig är dock ingen självklarhet. Samma sak gäller den teologi som vi gör: det finns ingen garanti för att den står i samklang med människors upplevelse av Gud.

Läsningen av *After Method* är en spännande och emellanåt krävande upplevelse. Detta har framför allt att göra med att det är en väldigt teoretisk bok och även om det kommer konkreta exempel utgörs stora delar av argumentationen av abstrakta tankekonstruktioner. Det finns också fallgropar med att begränsa sig till två teologer som får stå som språkrör för så stora ämnesområden, risken är att den ovilliga läsaren fastnar i snäva idéer om vad systematisk och konstruktiv teologi utgörs av.

Trots detta är *After Method* en efterlängtat bok som belyser perspektiv som akademien måste ta sig an. Jag hoppas att få se den i litteraturlistan för kurser i teologi framöver, förslagsvis på avancerad nivå eller varför inte i en metodkurs trots bokens kritiska hållning till metod. För det måste sägas, att det finns något komiskt i att Reichel i sitt försök att gå bortom metod i vissa avseende tycks skapa en ny.

Linnea Helgesson
TK, Malmö

DOI: 10.51619/stk.v100i1.26107

Erik Aurelius. *Jesu liknelser*. Skellefteå: Artos. 2023. 165 s.

Jonas Eek. *Från och med Gud: Om trons språk och rimlighet*. Stockholm: Stockholms domkyrkoförsamling. 2023. 37 s.

Gustaf Forsell. *Blodet och korset: Tankefigurer i kristen nationalsocialism i Sverige, 1925–1945*. Uppsala: Uppsala universitet. 2023. 435 s.

Eskil Franck. *Den kristna trons identitet: Ett "biometriskt" perspektiv*. Stockholm: Stockholms domkyrkoförsamling. 2024. 45 s.

Gösta Hallonsten. *Tron söker förstå: Centrala teologiska frågor*. Stockholm: Veritas. 2023. 188 s.

Sten Hidal. *Esaias Tegnér: Skalden och biskopen*. Skellefteå: Artos. 2023. 232 s.

Lina Langby. *God and the World: Pragmatic and Epistemic Arguments for Panentheistic and Pantheistic Conceptions of the God–World Relationship*. Uppsala: Uppsala universitet. 2023. 237 s.

Mikael Löwegren (red.). *Svenska kyrkans dåtid, nutid och framtid: Repliker i ett levande samtal*. Skellefteå: Artos. 2024. 178 s.

Clara Nystrand. *Teologisering i predikan: Vad det är och hur det skedde i Svenska kyrkan år 2020*. Lund: Lunds universitet. 2024. 340 s.

Fredrik Santell. *Kyrka och diplomati: Svenska kyrkans utlandsförsamlingar under 1900-talet*. Skellefteå: Artos. 2023. 400 s.

Cristoffer Tideliu. *Paranormal Sweden? Paranormal Beliefs and Practices in Contemporary Sweden*. Uppsala: Uppsala universitet. 2024. 296 s.