

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 positivisten 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 Bueno, 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 intresslös 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 intresslösa 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.