

Teologi som vetenskap – vetenskap som teologi

Fyrtio år med nordisk systematisk teologi

TAGE KURTÉN

Tage Kurtén är professor i systematisk teologi vid Åbo Akademi. Senast har han publicerat (med Johanna Gustafsson Lundberg) "Tillit och risktagande i senmoderna relationer. Om ungdomar, sexualitet och kärlek." i M Lindfelt, J G Lundberg, Kärlekens förändrade landskap. Teologi om samlevnad (Stockholm: Verbum, 2009). Hans pågående forskningsprojekt har titeln "Kristen tro i nya sammanhang. Ramar för att förstå kristen tro och moral i senmodernitet".

Det är ett faktum att stora delar av teologin i Norden bedrivs vid universitet med vetenskapliga anspråk. Jag tänker mig att teologer i Norden är överens om att det här bl.a. innebär att denna teologi har ett akademiskt ansvar inför en offentlighet som är vidare än enbart en religiös kyrklighet.¹ En grundläggande fråga för denna teologi, i synnerhet den systematiska teologin och delämnet dogmatik, har gällt hur man kan se på förhållandet mellan den här akademiska verksamheten och det religiösa (kristna) livet i kyrka, samhälle och kultur utanför det vetenskapliga samfundet. I det följande skall jag belysa denna fråga med hjälp av de två uttrycken "teologi som vetenskap" och "vetenskap som teologi".²

Med "teologi som vetenskap" förstår jag ett sätt att betona ett avstånd mellan det religiösa och det akademiska. Detta avstånd innebär (enligt min stipulativa definition) att man inte på vetenskapliga premisser försöker utveckla en teologi som skulle vara normerande för religionen, utöver att normala empiriska resultat naturligtvis bör beaktas av varje människa begåvad

med sunt bondförnuft. En sådan vetenskaplig teologi ger då svar på hur religiösa och existentiella frågor bearbetas och kan förstås i kyrka, kultur och samhälleligt liv.

Med "vetenskap som teologi" förstår jag ett sätt att betona att akademisk teologi medvetet vill gå in i den religiösa diskursen. Det handlar då om en teologisk verksamhet med vetenskapligt rationella anspråk som samtidigt vill fungera normativt på religionens område. En sådan akademisk teologi försöker ge svar på en rad existentiella frågor som människan inom och utanför kyrkan bär på.

En andra dimension i min framställning är den förändring i diskussionsklimatet (både inom vetenskap, kultur och kyrka) som jag personligen upplevt under mina år som forskare. På 1970-talet då jag skrev min doktorsavhandling nådde moderniteten en höjdpunkt i sin tro på vetenskaplig rationalitet, medan tiden från 90-talet framåt färgas av ett annat sätt att se både på vetenskap och på mänsklig verksamhet i övrigt. Jag studerar därför några exempel på hur teologer på 1970- och 80-talen resonerat, och hur man idag ser på saken i en yngre generation.

Vetenskapens guldålder 1970-1980

I januari år 1983 höll jag ett anförande vid den 7. nordiska systematikerkonferensen i Köpenhamn.

¹ Se David Tracys tal om teologins tre fora: D. Tracy, *The Analogical Imagination* (New York: Crossroad 1981), 26.

² Begreppsparet härrör sig från arrangörerna för den 16. nordiska systematiker konferensen i Göteborg i januari 2010. En rad forskare ombads utveckla olika sätt att se på akademisk teologi med hjälp av dessa uttryck.

Konferens temat var politisk teologi och mitt föredrag gällde ”Teologisk teoribildning och samhälle”.³ När jag nu återvänder till denna text, märker jag att vissa saker inte alls förändrats, medan en del av villkoren för vår verksamhet som teologer förändrats rätt radikalt.

Jag arbetade med min doktorsavhandling under senare delen av 1970-talet. Det var en epok då mycket av det moderna tänkandet befann sig i högsätet. Trots det tidigare 1900-talets stora mänskliga tillkortakommanden i två världskrig, hade inte minst det snabba ekonomiska uppsvinget från 50-talet framåt skapat en stark tro på vetenskap, teknik, tillväxt m.m. Man uppfattade människans förmåga att kontrollera tillvaron och skapa ett allt bättre samhälle som mer eller mindre obegränsad.

En vetenskapstro (skientism) genomsyrade samhället på ett helt annat sätt än vad fallet är idag. Vetenskapsteori var på modet inom många vetenskapsgrenar. Detta gällde också teologin.⁴

Denna betoning av vetenskap har hört till moderniteten. En sådan betoning ledde redan på 1800- och förra delen av 1900-talen till en historiserande och deskriptivt analytisk inriktning inom delar av teologin. Inom systematisk teologi kan vi emellertid, inte minst under 1970-80-talen, stöta på olika försök att kombinera vetenskaplighet med något mera än enbart historiskt och analytiskt beskrivande.

Den stora frågan för all mera systematiskt inriktad teologi handlade då (1970- och 80-talen) som nu om hur man skall förstå karaktären hos ett religiöst språk. Det är framför allt de element i en religiös människas språk som omtalar något utanför det empiriskt normala (’Gud’, ’uppståndelse’, ’Guds vilja’, ’frälsning i Kristus’ m.m.)

³ T. Kurtén, *Text och social kontext. Några bidrag till diskussionen om en teologisk hermeneutik* (Åbo: Studier utgivna av institutionen för systematisk teologi vid Åbo Akademi), 1985, 64-86.

⁴ Se t.ex. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973), G Sauter, *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion* (München: Kaiser, 1973) och H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theorie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung* (Düsseldorf: Patmos Verlag 1976).

vilka skapar problem. Det här är naturligt eftersom sådana uttryck inte automatiskt uppfattas meningsfulla av alla i våra moderna nordiska samhällen. En nyckelfråga är vad det innebär att en teolog gör anspråk på att meningsfullt förstå och klargöra ett sådant språk.

Jag tar nu upp två nordiska representanter från 70/80-talen för de två olika formerna av teologi som är mitt tema. Det är Anders Nygren (Lund) och Jens Glebe-Møller (Köpenhamn - den senare kort kompletterad med Anders Jeffner, Uppsala.)

”Teologi som vetenskap”

En av de teologer som utan att tveka gick in för att bygga upp teologi som vetenskap var Anders Nygren i Lund. Genom en rad banbrytande arbeten utvecklade han en genomtänkt position, som indirekt haft ett stort inflytande i nordisk teologi, fr.a. i Finland och Sverige.

Den teologiska forskningen skall enligt Nygren eftersträva objektivitet och undvika att försöka vara normerande för vare sig kyrka, individ eller samhälle. Det möter vi bl.a. i följande citat:

Den ständiga frestelsen för teologin är att vilja uppträda som religiös auktoritet, att vilja uppställa en normativ lära, eventuellt en som är tillrättalagd efter tillfälliga tidshistoriska krav. Gentemot alla sådana tendenser måste eftertryckligen betonas, att teologen är *forskare* och att hans enda uppgift är att objektivt utreda innebörden i den kristna tron.⁵

Med sin kantianskt färgade kritik av allt vad metafysisk kunskap heter, var Nygren ett klart barn av sin samtid. Därvid formulerade han en teoretisk modell där bl.a. vetenskap och religion fick plats på ett sätt som placerade dem i olika sfärer och som gav vetenskapsmannen en helt annan uppgift än den religiösa människan. Han skiljde en djupare innebörd i det religiösa från varje annat inslag i mänskligt liv. Därigenom tycktes Nygren bidra med en teoretisk motivering till det funktionellt sektoriserade samhälle som växte fram under 1900-talet och som är en viktig faktor i den s.k. sekulariseringen inom våra samhäl-

⁵ A. Nygren, *Tro och vetande*. (Helsingfors: Luther-Agricola-sällskapets skrifter. B:6, 1970), 78.

len. Samtidigt ingår det i Nygrens forskningsprogram ett inslag som motverkar starka tendenser i moderniteten. När det gäller förståelse av religiöst språk vände sig Nygren nämligen emot en betydande tanketradition som inte velat dra en gräns mellan den verklighet som vi kan nå (vetenskaplig, empirisk) kunskap om och den verklighet som omtalas i religiöst språk.

Enligt Nygren kan man inte hänga upp förståelsen av religiöst språk på en given och åtkomlig transcendent verklighet. Ett alternativ är då att söka sig till språkanvändarna för att hos dem finna en nyckel till innebörden i de religiösa uttrycken. Man går från ontologi till antropologi. Så kan man förstå Nygrens program för motivforskning. Utgångspunkten är ett språk som föreligger bland oss människor. Uppgiften är att komma till rätta med detta språk genom att försöka komma underfund med den innebörd som de ursprungliga språkanvändarna kan tänkas ha avsett. Detta är en hermeneutisk uppgift.⁶

Nygren är kanske mest känd för sina framställningar om två olika grundmotiv som genom årtusenden satt sin prägel på den kristna kärlekstanken.⁷ Grundmotiven har rollen av självklara förutsättningar i de berörda tro och liv.⁸ Därmed förlorar de karaktären av något som man (normalt) reflekterar över. Det är inget som man väljer efter moget övervägande. Det handlar istället om de (vanligen) omedvetna utgångspunkterna för reflektionen. Och dessa ramar färgar vad man lägger in i orden som används. Ramarna föregår och finns inbakade i olika kritiska resonemang som vi kan föra. Här skiljer sig Nygren från en modern syn som kritiskt vill pröva varje utgångspunkt innan den kan omfattas.

Nygren vill, i en efterkantiansk situation, vetenskapligt fånga in meningen i ett kristet språkbruk. Teologi som vetenskap erbjuder kunskap om denna mening. Och själva meningsproblematiken kan inte lösas från samtiden. Det är kritiken av människans möjlighet av icke-empirisk kunskap som tvingar teologin att fånga in ett religiöst språks mening i andra kategorier än normala kunskapssteoretiska. Och därmed kan inte

det religiösa språket uppfattas på samma linje som det språk som vetenskapen använder när den söker väl underbyggd ny kunskap. Relationen mellan teologi som vetenskap och religion löser alltså Nygren genom att inte låta teologin bli normativ i förhållande till kristendomen, endast begreppsligt klargörande.⁹

”Vetenskap som teologi”

Anders Jeffner i Uppsala och Jens Glebe-Møller i Köpenhamn ser jag som representanter för ”vetenskap som teologi”. Genom olika rationella resonemang strävar Jeffner i sin utformning av vetenskaplig teologi efter att göra det intellektuellt motiverbart för den moderna människan att tro på en överempirisk verklighet.¹⁰ Hans lösning innebär att man accepterar en vetenskapligt färgad tro på ett generellt förnuft som den mest giltiga grunden för människans svar på livsfrågorna. Det här är i linje med ett starkt drag i moderniteten: den verklighetssyn och de svar på existentiella frågor som en intellektuellt ärlig person omfattar skall helst underbyggas med en rationell argumentering som tillfredsställer ett vetenskapligt skolat förnuft. Synsättet skall på så sätt inordnas i ett kognitivt givet och rationellt motiverbart sammanhang. Religionsfilosofin skall inrikta sig på att primärt behandla allmänmänskliga argument för och emot en religiös verklighet. Jeffners argument går ut på att rationellt underbygga tanken att verkligheten är mera omfattande än det vi på empirisk väg kan nå.¹¹

Efter en framställning i boken *Vägar till teologi*, där han lyfter fram vissa förtjänster hos Karl Barth, väljer Jeffner, enligt min uppfattning med en olycklig formulering, att ta avstånd från Barths väg till teologi för att den ter sig ”otäck

⁶ A. Nygren, *Mening och metod* (Åbo, 1982), 401 f.

⁷ A. Nygren, *Eros och Agape I* (Stockholm: Verbum, 1966), 34-42.

⁸ För ”självklara förutsättningar” se Nygren, *Tro och vetande*, 96-98; *Mening och metod*, 429-431.

⁹ Det här hindrar ju inte att ett sådant klargörande kan få konkreta konsekvenser, genom att klargörandet kan öppna ögonen på folk som haft dunkla föreställningar om vad det hela handlar om.

¹⁰ Se A. Jeffner, *Vägar till teologi* (Arlöv: Skeab, 1981), 58-64.

¹¹ Detta är huvudärendet i de två skrifterna A. Jeffner, *The Study of Religious Language* (Bristol: SCM Press, 1972) samt A. Jeffner *Filosofisk religionsdebatt* (Stockholm: Verbum 1975).

och skrämmande".¹² Samtidigt återspeglar ordvalet något av andan hos den för vilken förnuftsargument (känslan av att det rationella har kontrollen) har karaktären av en översta princip i teologin, och i religiöst språk.

Glebe-Møller har, i en alltför litet uppmärksam bok, *Den teologiske ellipse* (1989), diskuterat vad teologin vid universitetet kan syssla med, givet vetenskapens villkor. Jag väljer att betrakta honom, i likhet med Jeffner, som en ganska tydlig representant för en modernitetshållning. Också för Glebe-Møller står förnuftet i högsätet. Det sätter sin prägel på vetenskaplig teologi. Och det sätter sin prägel på hur man kan förstå religiöst språk. Glebe-Møller drar dock inte samma slutsatser som Jeffner. Han utvidgar inte det verklighetsområde som vi kan göra anspråk på att nå kunskap om. Därmed kan inte teologin enligt Glebe-Møller bli vetenskap om Gud på samma sätt som den kan vara det enligt Jeffner.¹³

I likhet med Nygren, men till viss skillnad från Jeffner, gör också Glebe-Møller en principiell skillnad mellan vetenskap och religion. Den bottnar i att han ser på dessa som olika sociala (menings-) sammanhang, vardera med sina utgångspunkter. Och han talar om teologin som en verksamhet med förankring i vardera sammanhanget. Det är motiveringen till talet om en teologisk ellips.

Han motiverar den tydliga åtskillnad som måste göras mellan ellipsens två brännpunkter primärt utifrån vetenskapens självförståelse. (Också här kommer han relativt nära Nygrens lösning.) Glebe-Møller hänvisar till Robert Mertons fyra normer för vetenskap: universalism, gemenskap, neutralitet och organiserad skepticism. Om man beaktar dessa fyra krav på vetenskap innebär det att flera drag hos teologin i den religiösa brännpunkten inte är möjliga på det vetenskapliga området.¹⁴

Glebe-Møllers bok är en genomgång av olika 80-tals teologer, såväl moderna som senmoderna. Influerad av Ludwig Wittgenstein betonar han själv att det religiösa språket primärt har sin

förankring i religiösa gemenskaper. Religiösa erfarenheter kan man endast ha i ett religiöst sammanhang. Vill man vara med och utveckla det religiösa språket som teolog (och det behövs) så bör man åtminstone tro i betydelsen att man "är övertygad om att det som sägs i ett religiöst språk är värt att säga" (min översättning).¹⁵ Problemet med mycket av en sådan i och för sig berättigad teologisk verksamhet är, enligt Glebe-Møller, att den riskerar att vara relevant enbart för en liten grupp människor, tillhörande en speciell konfession.¹⁶

Som motvikt mot denna religiöst färgade teologi vill Glebe-Møller ha en teologi som bedrivs i den vetenskapliga brännpunkten. Vi kallar den "akademisk teologi". Denna skall för det första stå för en universell gemenskap (Mertons två första normer). Det betyder enligt Glebe-Møller att varje konfessionell utgångspunkt är utesluten. Akademisk teologi är i grunden ekumenisk. Med det menar Glebe-Møller inte enbart kyrklig ekumenik utan en strävan till öppen diskussion med alla olika religioner och andra synsätt, bl.a. alla andra vetenskaper.¹⁷ Teologen kan ta sin utgångspunkt i den religiösa teologin och ha sin bakgrund i en bestämd religiös kontext. Som akademisk teolog skall denne i så fall göra reda för denna bakgrund. Men, skriver Glebe-Møller:

De bidrag, de argumenter, som kan gjøre krav på gyldighed i den videnskabelige teologiske diskussion, må vaere universelle og principielt spraeenge eller gå ud over enhver partikulaer kontekst.¹⁸

I den universella gemenskapen (akademien) kan inte argumenten vara giltiga enbart för teologerna, eller enbart för kyrkorna och församlingarna. De skall vara tillgängliga och acceptabla för alla, teologer lika väl som icke-teologer, religiösa lika väl som irreligiösa.¹⁹

¹⁵ Glebe-Møller, *Den teologiske ellipse*, 131.

¹⁶ Glebe-Møller, *Den teologiske ellipse*, 131 f.

¹⁷ Glebe-Møller, *Den teologiske ellipse*, 133.

¹⁸ Glebe-Møller, *Den teologiske ellipse*, 134.

¹⁹ Glebe-Møllers resonemang påminner här om John Rawls idé med "överlappning consensus" (vilket denne lanserade några år senare än Glebe-Møllers bok, nämligen år 1993), d.v.s. tanken att det inte spelar så stor roll vilka bakgrundsresonemangen är ("comprehensive doctrines") bara man kan enas om slutsatserna, på ett språk som alla kan dela. Vi ser samtidigt här ett

¹² Jeffner, *Vägar till teologi*, 30.

¹³ Jeffner, *Vägar till teologi*, 90.

¹⁴ J. Glebe-Møller *Den teologiske ellipse* (Köbenhavn: Akademisk Forlag, 1989), 132.

Det tredje kriteriet, neutralitet (opartiskhet), ser Glebe-Møller som en förlängning av kraven på en universell gemenskap. Denna norm implikerar enligt Glebe-Møller att den akademiska teologen måste bemöda sig om att komma utanför sin egen omedelbara kontext.²⁰

Den fjärde och sista normen talar om organiserad skepticism.²¹ Trots skillnaden mellan vetenskap och religion vägrar alltså Glebe-Møller att låta vetenskapen göra halt vid religionens port.²² Vetenskapligt förnuft framstår som högsta domare i en akademisk teologi.²³ Trots allt finner Glebe-Møller att universitetsteologin behöver den praktiskt förankrade teologin, d.v.s. formuleringar för religiös tro hos människor som finner en kristen tradition värd att leva av. Religiös teologi och akademisk teologi är släkt (har familjelikhet) men de är inte identiska. De har olika fokus.²⁴

Jag har uppehållit mig rätt länge vid Glebe-Møller, för att jag ser honom som en genuin, modig och konsekvent tänkare som fört upplysningsarbetet till sin spets i teologin. Han företräder tydligt ”vetenskap som teologi”, d.v.s. en vetenskap som vill utöva normativt inflytande på det religiösa språket, på vetenskapliga premisser. Hans pekar samtidigt fram mot den kulturella brytning som idag är alltmera tydlig och som benämns sen- eller postmodernitet.

uttryck för Glebe-Møllers anslutning till J Habermas tal om villkoren för ett maktfritt samtal. Detta samtal implicerar att vi förstår varandras språk, att vi säger vad vi menar (inte försöker föra de andra bakom ljuset), att vi talar sant, och att vi respekterar varandras olika kulturella bakgrund. Glebe-Møller, *Den teologiske ellipse*, 53, 152.

²⁰ Glebe-Møller, *Den teologiske ellipse*, 135.

²¹ Här kan vi jämföra med Mattias Martinsons resonemang – se nedan.

²² Han citerar med instämmande Robert Merton som skriver att en vetenskaplig undersökning inte kan hålla fast vid en klyfta mellan det heliga och det profana, mellan det som kräver okritisk respekt och det som kan analyseras objektivt. Glebe-Møller, *Den teologiske ellipse*, 136.

²³ Filosofiskt motiveras detta inte med referens till en yttre verklighet, som hos Jeffner, utan med hänvisning till spelreglerna för det vetenskapliga kritiska uppdraget. I det moderna samhället måste religionerna gå in i ett offentligt samtal, om de vill bli tagna på allvar.

²⁴ Glebe-Møller, *Den teologiske ellipse*, 141f.

Vetenskap i förvandling: ”teologi som vetenskap”

Vi går nu över till vår tid, och den generation teologer som i högre grad än de ovan nämnda försökt bearbeta de frågor som uppstått då moderniteten fått möta kritik i sen- och postmodern form.²⁵ En av de tänkare som formulerat en lösning som håller kvar en gränsdragning mellan vetenskap och religion, är Jan-Olav Henriksen.²⁶

Henriksen representerar samtidigt något nytt i förhållande till positionerna ovan. Det finns drag i hans upplägg som tyder på att han vill ge den akademiska teologin status av kyrkans rationellt grundade normkälla.²⁷ Men hans religionsfilosofiska huvudpoäng för i en annan riktning. Om jag förstätt Henriksen rätt så understryker han att varje försök att på ett helt externt, neutralt sätt nå fram till ett religiöst språks mening (speciellt i talet om Gud) i sig gör det omöjligt att adekvat fånga in det som detta språk handlar om.

Ifall det är så, då innebär det att det blir ett vetenskapligt villkor i teologin (i den mån vetenskapens uppgift är att inte göra våld på sitt ob-

²⁵ Utrymmet medger inte en närmare utveckling av vad allt som ingår i vår senmoderna tid. Jag hänvisar till Ola Sigurdsons och Jayne Svenungssons karakteristik i O Sigurdson & J Svenungsson (red.) *Postmodern teologi. En introduktion.* (Stockholm: Verbum, 2006), 9-20. Jag kommer inte att göra någon principiell skillnad mellan sen- och postmodern.

²⁶ I likhet med Glebe-Møller har Henriksen bearbetat en rad olika senmoderna tänkare – se t.ex. J-O Henriksen, *Grobunn for moral. Om å vaere moralsk subjekt i en postmodern kultur* (Kristiansand: Høyskoleforlaget, 1997). Också han har en liten men mångsidig skrift som uppmärksammas alltför litet i nordisk teologi, åtminstone utanför Norge, J-O Henriksen, *Gud fortrolig og fremmed. Eftertankar* (Oslo: Gyldendal Akademisk, 2001). De huvudpoänger som jag skall ta fasta på ingår i den senare boken, ss 89-97, men finns också, något mera utvecklade, i en festskrift till Thorleiv Austad, 2002, J-O Henriksen, ”Språkets muligheter og grense i talen om Gud. Refleksjoner med bakgrunn i utfordringen fra feministisk teologi”. i J Henriksen- G Heiene-SO Thorbjørnsen (red.), *Teologi for Kirken. Festskrift til Torleiv Austad* (Verbum, 2002). Jag följer den senare framställningen i det följande.

²⁷ Se t.ex. J-O Henriksen, *Teologi idag. Samvittighet og selvkritikk.* (Bergen: Fagbokforlaget, 2007), 65 – 85.

jekt) att förstå det religiösa språket kopplat till ett inifrån perspektiv.²⁸ På någon punkt blir giltigheten i det religiösa anspråket oberoende av en vetenskaplig rationalitet. Vetenskapen kan i så fall inte agera domare. Henriksen understryker den sociala kontextens betydelse för förståelsen av ett bestämt språk. Det här sammanhänger med en allmän pragmatisk språksyn hos honom. Språket är kontextuellt, konventionellt och har mening enbart i levande och fungerande kommunikationsgemenskaper.²⁹ T.ex. det patriarkala religiösa språket kan uppfattas som legitimt endast i ett socialt sammanhang där denna patriarkala tradition är obruten. Det kunde t.ex. gälla det tidigare kristna enhetsamhället i Norden. När denna hegemoni utbyts mot pluralism fungerar inte det tidigare givna språket längre med någon självklar normativitet.³⁰

Hur kan man då tala om Gud i dag, enligt Henriksen? Den senmoderna, pluralistiska situationen och den pragmatiska språkförståelsen medför en medvetenhet om att språket är med och konstituerar många verkligheter. Det medför vidare en öppenhet också för olika religiösa uttrycksätt, vilka alltså ger tillgång till litet olika verkligheter. Det här finner Henriksen som en nödvändig följd av insikten att språk och verklighet inte förhåller sig till varandra som ett till ett, där verkligheten kunde agera facit.³¹ Han instämmer vidare i grundläggande idéer hos den judiska filosofen Emmanuel Levinas. ”Den andre”, som någon som aldrig helt kan inpassas i min föreställningsvärld utan att jag omformar denne efter mina föreställningar, hjälper oss att förstå också omöjligheten att slutgiltigt fånga in Gud, menar Henriksen.³² Allt detta motverkar att någon instans, vare sig vetenskaplig eller kyrklig, kunde ges sista ordet i teologin.

Enligt min uppfattning ligger dock Henriksens viktigaste iakttagelse i det resonemang han för kring våra försök att fånga in Gud i språket. Hans tankegång innebär bl.a. att den form av vetenskaplig teologi som enbart beskriver religiösa

människors tro, d.v.s. det religiösa språket i dess mänskliga sammanhang, reducerar detta språks betydelse. Gud blir – *genom detta sätt att närma sig det religiösa språket* – förstådd som en funktion av människors konstruktiva förmåga. En modern teologiskt vetenskaplig lösning, att istället för att tala om Gud direkt, nöja sig med att tala enbart om människors tal om Gud innebär att man från början misslyckas i att adekvat förstå vad det kan betyda när en religiös människa talar om Gud.³³

Resonemanget hos Henriksen kan ses som en variant av en 1900-tals diskussion kring det ontologiska gudsargumentet. Tanken där är att detta argument handlar om en begreppslig poäng: Att tala om Gud, men samtidigt tänka sig möjligheten av hans icke-existens visar att man inte förstått innebörden i det religiösa begreppet Gud. Man talar alltså i så fall om ett annat begrepp än det religiösa.³⁴ På ett liknande sätt menar Henriksen att människan riskerar att förlora den religiösa innebörden i begreppet Gud ifall man ser det som en mänsklig konstruktion.

Vi finner här flera poänger hos Henriksen. För det första kan ingen människa, vare sig hon är religiös eller sekulär, göra anspråk på att adekvat fånga in Gud med mänskligt språk – det strider mot Guds alteritet. Hans position innebär för det andra att ingen vetenskaplig framställning kan formulera intellektuellt bindande teorier angående hur en kristen måste formulera sig. Men för det tredje måste en vetenskaplig teologi hålla fast vid religionens tal om Gud, trots att man kanske med rationella och empiriska argument ville hävda det meningslösa med sådant tal. Annat tal om religionens Gud finns nämligen inte.

Dersom teologi virkelig skal vaere tale om *Gud*, bringe Guds virkelighet til uttryck, vil det å tenke Gud som en ren funksjon av menneskets konstruktive evner, innebaere at vi taler om en 'mindre' Gud enn den Gud den kristne tradisjonen kjenner, og det vil ikke bare gjøre teologi til noe som dypest sett blir antropologi (våre forestillingen om Gud og intet mer), men det vil også hente Gud restløst ut fra det usagte og uutsigelige, og inn i

²⁸ Något som dock inte behöver innebära att man själv måste vara troende.

²⁹ Henriksen, *Språkets muligheter og grense*, 116-117.

³⁰ Henriksen, *Språkets muligheter og grense*, 119-121.

³¹ Henriksen talar om ”merkelapp oppfatningen”,

Henriksen, *Språkets muligheter og grense*, 116.

³² Henriksen, *Språkets muligheter og grense*, 121-123.

³³ Henriksen, *Språkets muligheter og grense*, 121-123.

³⁴ N. Malcolm, “Anselm’s ontological argument”, i D.Z. Phillips (ed), *Religion and Understanding* (Oxford: Blackwell, 1967), 57-61.

det sagte og kontrollerbare. Gud skal forstyrre, slik at språket om ham verken blir selvsagt eller endelig uttømt. Det kan bare skje dersom Gud også fastholdes i sin alteritet.³⁵

Varje vetenskaplig teologi, som vägrar att tala direkt om Gud, på grund av att Gud inte kan nås på kognitiv väg, och därför inte kan vara föremål för vetenskaplig undersökning, gör, enligt det här resonemanget, i sig lika mycket våld på gudsbegreppet som den form av vetenskaplig teologi som normativt och rationellt försöker fånga in Gud.

Vad Henriksen antyder är att teologin inte kan förstå den religiösa gudstron och det religiösa talet om Gud, ifall man enbart placerar in det i ett givet mänskligt språkbruk (mot Nygren). Det går varken genom att placera in det i modernitetens förnuftsargumentation (mot Glebe-Møller och Jeffner), eller genom att låta en bestämd religiös lära ha sista ordet (mot kyrklig tradition). Uppdraget att försöka förstå religiöst språk – och redogöra för resultatet inför en vidare offentlighet än den kyrkliga – leder teologen till att fånga in talet om gud på ett sådant sätt att en ständig öppenhet accentueras. Det vetenskapliga kravet på att försöka förstå religiös tro i dess egenart leder till att tanken på vetenskapen som domare över religiös tro måste överges.

Vetenskap i förvandling: ”vetenskap som teologi”

I en färsk bok av yngre svenska teologer, *Systematisk teologi: en introduktion* (2007) möter vi liknande tankegångar som hos Henriksen. Jag skall närmare granska resonemanget hos en av bokens redaktörer, Mattias Martinson. Det finns många drag som förenar Martinsons teologiska position med den vi mött hos Henriksen. Jag vill ändå hävda att det finns en grundläggande olikhet som gör att den senare upprätthåller en gräns mellan akademisk teologi och religiös tro som den förra inte gör. Martinson utvecklar en profilerad egen syn i boken *Postkristen teologi. Experiment och tydningsförsök* (2007). Läsaren möter en radikal framställning, som söker ett svar på

vad samtidens intellektuella uppgörelse med moderniteten kan betyda för teologin.

Speciellt bokens avslutande kapitel ”Credot och cogitot” är belysande för vår problematik. Martinson karakteriserar där kort grundläggande drag i vad vi kan kalla förmodernt, modernt respektive senmodernt tänkande. Med hjälp av Anselm av Canterburys och Renée Descartes radikalt olika sätt att föra fram det ontologiska gudsargumentet, lyckas han elegant ta fram olikheterna mellan ett förmodernt och ett modernt perspektiv. Martinson konstaterar att Anselms hela argumentation utgår från *credot*. Det är ett tänkande som förutsätter tron. Det ontologiska argumentet blir därmed inte ett bevis som kan övertyga – utanför tron.³⁶

Något som Martinson i sin behandling av det ontologiska argumentet inte beaktar, och som jag hävdat indirekt ingår i Henriksens resonemang, är förståelsen av det ontologiska argumentet som en grammatisk/begreppslig observation: att tala om gud och samtidigt inbegripa möjligheten av denna guds icke-existens, är redan att ha slutat tala om den gud som det ontologiska argumentet vill behandla. Det här medför att Martinson skall placeras in i ett annat religionsfilosofiskt sammanhang än Henriksen. Ett religiöst språks mening är inte nödvändigtvis bundet till sitt religiösa sammanhang enligt Martinson (vilket det är enligt Henriksen). Detta språk kan då behandlas kritiskt normativt helt externt i förhållande till ett religiöst livssammanhang.³⁷

³⁶ M. Martinson, *Postkristen teologi. Experiment och tydningsförsök* (Göteborg: Glänta produktion, 2007), 186-189.

³⁷ Det här verkar att vara den syn som samtliga redaktörer till boken *Systematisk teologi* förfäktar – jag kan ha fel - när de skriver: ”Den systematiska teologins modus är snarast konjunktivets och har sålunda med hypotetiska eller möjliga förhållanden att göra; så här skulle vi kunna tänka om Gud, kyrka, man, kvinna etc. Den konstruktiva dimensionen består emellertid inte i att presentera ett antal tankemöjligheter som ett rikt smörgåsbord där religiösa kunder kan välja vad som faller dem i smaken; till uppgiften hör också att kritiskt diskutera varför ett alternativ är att föredra framför ett annat.” Martinson et al., *Systematisk teologi*, 16. Jag läser den sista satsen som ett försök att undvika en relativism som författarna ser som en fara (se sid 15 i samma bok).

³⁵ Henriksen, *Språkets muligheter og grense*, 120.

Det är denna kritiska hållning som Martinson vill tematisera, och som han ser som en möjlighet i dagens situation. Han tar härvid avstånd, inte bara från Anselms *credo*-logik (premodernitet), utan också från Descartes *cogito*-logik (modernitet). Samtidigt lägger han större vikt vid den senare. Men Descartes position utmynnar, enligt Martinson, i ett tomt subjekt (Anselm byggde däremot på en gemenskap av subjekt kring ett självklart innehåll) vilket i förlängningen å ena sidan lett till vetenskapens och teknikens oerhörda tillväxt, och en lång rad förbättringar av människans levnadsbetingelser, men å andra sidan också lett till globala problem (kärnvapen, miljöförstörelsen m.m.)³⁸ Descartes står trots allt för ett förhållningssätt som Martinson i stort sett tycks omfatta:

På många sätt illustrerar hans reflektionsordning hur vi ofta förhåller oss till verkligheten: tvivla → tänka → tro blint på våra slutsatser → handla i denna tro.³⁹

Men Martinson ser samtidigt denna *cogito*-människa som bräcklig och sårbar och han vill åtgärda detta så lång det går. Han kallar *credo* epoken ”den absoluta individualitetens epok”, *cogito* epoken ”den fria individualitetens epok” och menar att denna följts av dagens (postmoderna) ”den fångna individualitetens epok”. Med det sistnämnda uttrycker han en situation i vilken man är tvungen att försöka hitta det bästa ur båda de föregående epokerna.⁴⁰

Den akademiska teologin, med en fot i modernitet och en annan i senmodernitet, skall enligt Martinson ge ett bidrag till den samtida kulturen, också utanför kyrkan.⁴¹ I anspråket att som teolog bidra direkt till den sekulära kulturen

³⁸ Martinson, *Postkristen teologi*, 191-194. På grund av utrymmesskäl får läsaren nöja sig med att flera led i argumentationen lämnats bort.

³⁹ Martinson, *Postkristen teologi*, 192. Denna Martinsons tro på tvivlet går igen i sista kapitlet till boken ”Tro och tvivel”, T Ekstrand T & M Martinson, *Tro och tvivel: systematiska reflektioner över kristen tro* (Lund: Studentlitteratur, 2004). ”Tvivlet är det normal-läge som tron måste befinna sig i.”

⁴⁰ Martinson, *Postkristen teologi*, 194.

⁴¹ Teologin skall ”ge röst åt avigsidan av den pågående omtolkningen av vår egen tids individualitet, frihet och ofrihet.” Martinson, *Postkristen teologi*, 195-196.

påminner Martinson om Glebe-Møller. Och det är på den punkten han skiljer sig från Henriksen. När Martinson beskriver vad det hela kan innebära kommer han till synes nära den position vi fann hos Henriksen: en öppenhet i sökandet, som aldrig kommer med anspråket att ha funnit den slutliga sanningen. Detta tänkande skall dock enligt Martinson bidra med synpunkter på vad som gått snett i moderniteten. Därmed står han för ett annat perspektiv än det jag tror mig se hos Henriksen – jag återkommer nedan. Centralt för oss blir följande formulering hos Martinson:

Om vi därför, trots vår eventuella önskan om något annat, fortfarande måste erkänna *cogitot* och dess vetenskapliga projekt måste det enligt mitt resonemang också i vetenskapssamhället skapas en arena för experimentell reflektion där kritiken av den egna (och då menar jag i sista hand oss alla som lever under *cogitos* olycksbådande tecken) verksamheten och självbilden står i centrum. Detta skulle just kunna uppfattas som en uppgift för en experimentell postkristen teologi.⁴²

Martinson ser gudsfrågan och förlusten av den som knutna till den moderna kulturens tillkortakommanden. Och det är därför han kan se teologin som en viktig kulturell faktor – just genom att hålla ett slags gudsperspektiv levande. Detta perspektiv innebär närmast en ständigt kritisk princip. Apropå Anselms och Descartes’ olika användning av det ontologiska argumentet konstaterar Martinson:

I vår tid kanske vi kan säga att vi förlorat oss själva och därmed Gud, eller rättare förlorat själva förutsättningen för att tänka den Gud som vi med bestämdhet kan dra in som förutsättning för allt annat. Frågan efter Gud kvarstår dock, och vi skulle i det perspektivet kunna hävda att teologin aldrig har varit så relevant som nu.⁴³

Teologin skall uppmana människan, kulturen och kyrkan till en ständigt öppen reflektion, med hjälp av kristet traditionsmaterial. Martinson vill nämligen inte förkasta en kristen tradition, tvärtom.⁴⁴

⁴² Martinson, *Postkristen teologi*, 197.

⁴³ Martinson, *Postkristen teologi*, 198.

⁴⁴ Martinson skriver ”Alternativet till ett förkastande är inte lojalitet till varje pris. För teologen är det fullt

Jag vill beskriva olikheten mellan Henriksen och Martinson på följande sätt. Martinson tycks tänka sig att teologin, utifrån en sammanföring av en viss religiös tradition och av samtidskunskap i vidare mening, på ett allmänmänniskt språk kan formulera en normativ – låt vara öppen - teori om människans existentiella belägenhet, som hon har anledning att ta till sig. Han står för ”Vetenskap som teologi”. Enligt Henriksen är det perspektiv som öppnar sig i kristen gudstro primärt bundet till de kristna och till ett kristet sammanhang. Det betyder att den akademiska teologin endast indirekt inverkar på samhället i vid mening, ifall människor (som kristna) tar till sig en teologisk beskrivning av trons villkor (d.v.s. ”teologi som vetenskap”), samt inrättar sina liv i enlighet med denna beskrivning.⁴⁵ Ett sådant liv kan sedan på många olika sätt kommunicera kristen tro i sin omgivning.

Avslutning

Jag är medveten om att den kontrast jag försökt åskådliggöra med hjälp av dagens yngre generation av nordiska teologer, inte alls är lika klar och entydig som skillnaden vi kan se på 1970-talet. Men skillnaden finns där. Och jag hoppas att jag, med hjälp distinktionen ”teologi som vetenskap” - ”vetenskap som teologi”, lyckats visa den för läsaren.

I det förra fallet ses det akademiskt teologiska uppdraget fortsättningsvis primärt som ett klargörande av innebörden i den religiösa tron, så som den levs ut bland människor. Det är i grunden en deskriptiv, begreppsligt och språkligt inriktad verksamhet som resulterar i akademisk kunskap om innebörden i religiös tro och reli-

giöst liv. Kunskapen är i princip oberoende av ”kunskapskonsumentens” personliga tro. Men det akademiska uppdraget kräver att man förstår det religiösa livet och det religiösa språket utifrån dess egna premisser. Ingen allmängiltig teoretisk norm kan primärt agera domare. Normativa ställningstaganden gör varje människa enskilt och personligen, genom sitt konkreta handlande i livet både innanför och utanför akademien.

I det senare fallet består det akademiska teologiska uppdraget i en existentiell brottnings med de frågor den religiösa tron tampas med. Gränsen mellan vetenskap och religion, mellan akademi och kyrka tenderar att suddas ut. Och den akademiska teologin ser ett offentligt uppdrag i att kritiskt normativt ta ställning till det som föresiggår i religionens namn, samtidigt som den deltar i sökandet efter en hållbar livstolkning med sikte på dagens människa och hennes existentiella villkor.⁴⁶

möjligt att göra något annat än rätt och slätt ansluta sig till den kristna traditionens söndrade tro och praktik. Man kan gräva i bråten, söka efter de värdefulla resterna - innan man klättrar ut ur ruinerna. ... Bara i sprickorna anar vi det ljus som kan få oss att tro att den teologiska uppgiften alljämt hör till de väsentliga mänskliga uppgifterna.” Martinson, *Postkristen teologi*, 202.

⁴⁵ Det här utesluter inte att teologiska röster kan tala till vem som helst – men talet riktar sig då till en religiös sida hos levande människor, inte till ett abstrakt, religiöst neutralt subjekt.

⁴⁶ Den som vill läsa om hur två teologer i ”mellangenerationen” också kan utveckla två olika sätt att se på vetenskaplig rationalitet kontra religiös tro, kan läsa Carl Reinhold Bråkenhielms och Tage Kurténs inlägg i boken *Det virker alt de Ånd* (2004). Se K Busch-Nielsen & C Grenholm (red.), *Det virker alt den Ånd* (Köbenhavn: Anis, 2004), 15-60. De två positionerna, som alltså belyser vår tematik framträder ännu tydligare i två färskas festskrifter, se C R Bråkenhielm, ”Religionsfilosofi och religionsteologi”, 33-50 i M Lindfelt, P Slotte, M Björkgren (red), *Mot bättre vetande. Festskrift till Tage Kurtén på 60-årsdagen* (Åbo: Åbo Akademi förlag, 2010) samt T Kurtén, ”Nygren, Bråkenhielm och tilliten”, 15-33 i T Ekstrand, M Essunger, M Martinson, K Westerlund (red), *Mening och mönster. Bilder av teologi och livs-åskådningsforskning. Festskrift till Carl Reinhold Bråkenhielm* (Uppsala: Uppsala Universitet, 2010).

Summary

In his article Tage Kurtén makes an analysis of some important Scandinavian systematic positions during the last 40 years. The author finds that modern thinking was, by far, most influential during the 1960's and 70's in the industrial world. Today the modern mentality has lost much of its taken-for-granted position in many contexts. This makes it interesting to compare the orientations of the previous theological generation to those of the youngest, currently influential one.

Using the two concepts "theology as science ('Wissenschaft')" and "science ('Wissenschaft') as theology" he shows, however, that there are two ways of understanding the academic theological task both among elder and younger theological scholars. By "theology as science" the author refers to a position drawing a sharp line between the academic activity and what we do as, for example, church members. Academic theology is by consequence not normative, but descriptive. By "science as theology" he points to an academic theological self-understanding according to which theology deals with a generally valid understanding of life and world, leaning on universal reason. This kind of academic theology tends to be normative – on scientific grounds.

With examples from writings by Anders Nygren (Lund), Anders Jeffner (Uppsala), Jens Glebe-Møller (Copenhagen), Jan-Olav Henriksen (Oslo) and Mattias Martinson (Uppsala) Kurtén tries to prove the fruitfulness of his distinctions. His two central concepts help us discern some similarities and differences not otherwise discernible.

BENGT HÄGGLUND – SYMPOSIUM

*Med anledning av Professor Bengt Hägglunds 90-årsdag i november 2010
inbjuder Teologiska Fakulteten till ett endagssymposium
den 14 februari 2001.*

Medverkande talare:

Biskopen och professorn Carl-Axel Aurelius, Göteborg
Professor Oddvar Johan Jensen, Bergen
Biskopen, Teol. Dr. Björn Vikström, Borgå
Professor Svante Nordin, Lund

Program kommer att publiceras på hemsidan för Centrum för teologi och religionsvetenskap, samt i STK:

<http://www.teol.lu.se/>

<http://www2.teol.lu.se/stk/>