

Teologi och vetenskap

Karin Johannesson

Vetenskap som teologi

På julafton (2009) publicerade *Aftonbladet* en debattartikel, skriven av Svenska kyrkans ärkebiskop, Anders Wejryd. Artikeln, som har rubriken ”Julen jolmig utan Jesus”, tar sin utgångspunkt i den undersökning som Svenska kyrkan har låtit genomföra och som visar att 25 % av svenska folket menar att julklappsinköpen skapar mest stress inför julen. Wejryd påpekar att vi svenskar inför julfirandet handlar för dubbelt så mycket pengar som Sveriges årliga bistånd och slår ett slag för *Hela världens* verksamhet.¹ Han påminner oss om att Jesus föddes i ett stall och vill få läsaren att begrunda hur vi tar hand om utsatta människor idag.²

Wejryds debattartikel innehåller ungefär vad man kan förvänta sig att en ärkebiskop i Svenska kyrkan ska skriva i en debattartikel publicerad i en kvällstidning på julaftonen. Den debatt kring Wejryds artikel som omedelbart följde på *Aftonbladets* hemsida där man kan kommentera tidningens artiklar överraskade mig däremot. Wejryds artikel föranledde under juldagarna ett 60-tal inlägg som så gott som uteslutande handlade om att vetenskapen har visat oss att Jesus aldrig har funnits och att han – om han mot all förmodan trots allt skulle ha existerat – inte kan ha gjort det kristna påstår att han har gjort eftersom det skulle innebära brott mot snart sagt varenda naturlag. Jesus föddes inte under julen, upplyser oss kommentatorerna, det kristna julfirandet förlades till en redan befintlig hednisk högtid och det är mycket olyckligt att vi fortfarande ”tvingas” (uppmanas) koppla ihop vårt julfirande med vidskepliga föreställningar som helt saknar vetenskaplig grund.

Det stora flertalet av kommentatorerna på *Aftonbladets* hemsida använder natur- och historievetenskapens forskningsresultat som teologi. Man skulle kunna beskriva deras teologiska position som *empirisk ateism*. För osanningen i vissa påståenden om Jesus anförs de skäl av samma slag som man anför för vetenskapliga teorier.³ Det övergripande intryck som man får av deras argumentation är att vetenskapen har falsifierat hela den kristna tron genom att påvisa att Jesus med största sannolikhet inte föddes just den 25 december. Debatten på *Aftonbladets* hemsida utgör ett exempel på att (natur- och historie-) vetenskap för en del människor är teologi.

¹ *Hela världen* är Svenska kyrkans internationella arbete. Det som tidigare var *Svenska kyrkans mission* och *Lutherhjälpen* ingår numera i *Hela världen*.

² <http://www.aftonbladet.se/debatt/debattamnen/samhalle/article6327457.ab>

³ Anders Jeffner beskriver dem som menar att man för sanningen i vissa påståenden om Gud kan anföra skäl av samma slag som man anför för vetenskapliga teorier som *empiriska teister*. Jeffner 1982 s. 19.

Teologi som vetenskap

Huruvida teologi kan vara vetenskap är (åtminstone under det senaste århundradet) en omdiskuterad fråga. Jag tänker i det här sammanhanget inte rekonstruera debatten. Istället kommer jag att utgå från att teologi kan vara vetenskap.⁴ Mitt antagande innebär att det finns forskningsuppgifter som kan betecknas som teologiska och som kan utföras med hjälp av i akademiska sammanhang vedertagna metoder. Ett exempel på en sådan forskningsuppgift som anknyter till debatten på *Aftonbladets* hemsida menar jag ges av Cristina Grenholm i festskriften till Anders Jeffner. Grenholm diskuterar i sin artikel hur julens berättelser och budskap kan tolkas idag, givet vad vi vet om verkligheten (tack vare vetenskapen) och givet de värden som vi vill försvara (främst vårt motstånd mot förtryckande strukturer).⁵ Grenholm är, precis som jag, präglad av det integrationsorienterade teologiska problemformulerings- och metodperspektiv som många förknippar med Uppsala. I mitt fall tror jag att den präglingen allra tydligast kommer till uttryck i min ovilja att uppfatta deskriptiva analyser av andra teologers tänkande som teologi. Jag vill därför klargöra vari min ovilja mera exakt består och på vilka grunder den vilar.

Som teolog vill jag framställa den för vår tid relevanta utformningen av en viss trostradition, en trostradition som jag menar utgör ett aktuellt livsåskådningsalternativ.⁶ Jag urskiljer och formulerar en problematik som jag menar är både betydelsefull och teologisk, därefter utvecklar jag ett förhållningssätt (lösningsförslag) till denna problematik, ett lösningsförslag som jag vill rekommendera som ”det bästa tillgängliga alternativet”. Det ”vetenskapliga” i mitt arbete utgörs av det faktum att min argumentation är intersubjektivt prövbar.⁷ Att argumentationen är intersubjektivt prövbar innebär att den är möjlig för andra människor att förstå och ta ställning till. (Det innebär inte att de nödvändigtvis drar samma slutsatser som jag. Det kanske de inte gör ens om de delar mina utgångspunkter och använder samma material och metod som jag.) Jag har tydligt redovisat vilka avvägningar jag har gjort och hur de präglar de slutsatser som jag har dragit. För egen del klargör jag gärna detta genom att ange kriterier vars betydelse i sammanhanget jag argumenterar för, men det finns förstås även andra sätt att åstadkomma den önskvärda intersubjektiva prövbarheten på.

⁴ På ett motsvarande sätt utgår jag från att vetenskap kan vara teologi. Debatten på *Aftonbladets* hemsida visar att så kan vara fallet. Därmed inte sagt att så bör vara fallet. Jag kommer här inte att uttryckligen diskutera vare sig frågan huruvida teologi bör vara vetenskap eller frågan huruvida vetenskap bör vara teologi.

⁵ Grenholm 1999 s. 161-169.

⁶ Jag följer här i stort Jeffner 1981 s. 8-9. Jeffner använder inte begreppet ”trostradition”. I detta begrepp inkluderar jag även ateism, förutom olika religiösa traditionen.

⁷ Carl-Henric Grenholm framhåller i sin bok *Att förstå religion* att vad som kännetecknar vetenskaplig verksamhet är ett visst sätt att argumentera. De argument som framförs ska vara intersubjektivt prövbara. OBS! Jag menar att det är argumenten, inte materialet, som ska vara intersubjektivt prövbara. Jfr Kurtén 1987 s. 195.

Det faktum att teologi, enligt min begrepps användning, alltid innebär ett (normativt) ställningstagande (vanligtvis) till förmån för det förhållningssätt till den uppmärksammade teologiska problematiken som teologen själv har utarbetat innebär att jag inte uppfattar teologi och religionsvetenskap som synonymer. (Teologi utgör en del av religionsvetenskapen.) Ett motsvarande (normativt) ställningstagande till en *teologisk* problematik är vare sig nödvändigt eller ”tillåtet” inom religionsvetenskapen. (Däremot innehåller all religionsvetenskap, liksom all vetenskap, normativa ställningstaganden så till vida att forskare förespråkar vissa hypoteser, förklaringar eller tolkningar – helst de egna – som ”det bästa tillgängliga alternativet”.) Enklast kan min poäng klargöras i relation till mitt religionsfilosofiska arbete (som jag ser som en del av religionsvetenskapen). Jag är kritisk till den form av religionsfilosofi som ibland betecknas som metafysisk religionsfilosofi och som innebär att religionsfilosofens uppgift anges vara att med hjälp av filosofiska metoder ta ställning i de religiösa grundfrågorna, till exempel i frågor som gäller Guds existens och egenskaper. Istället menar jag att religionsfilosofen (som alla religionsvetare) ska studera religion som ett mänskligt – historiskt, socialt, psykologiskt – fenomen. Religionsfilosofen ska formulera och bearbeta filosofiska problem förorsakade av det mänskliga fenomenet religion, inte spekulera i metafysiska frågor.⁸ Av teologen, däremot, förväntar jag mig att hon både urskiljer och tar ställning till vad hon uppfattar som religiösa grundfrågor. Att endast redogöra för andra människors ställningstaganden i religiösa grundfrågor uppfattar inte jag som teologi utan som idéhistoria.⁹ (Det innebär att jag inte tveklöst uppfattar en avhandling som jämför tre etablerade teologers uppfattningar om t.ex. den helige Ande som en *teologisk* avhandling. Visserligen kanske avhandlingsförfattaren tar ställning till förmån för en av de uppmärksammade teologernas position men har hon därigenom samtidigt tagit ställning i någon religiös grundfråga vars betydelse hon har tydliggjort? Har hon framställt sitt forskningsresultat som ”den för vår tid relevanta utformningen av en viss trostradition”?)

För att inte missförstås mer än nödvändigt vill jag här tydliggöra två saker. För det första delar jag den kritik mot uppfattningen att teologens uppgift enbart är deskriptiv som till exempel Anders Jeffner och Ragnar Holte har formulerat.¹⁰ Teologens uppgift är inte att enbart återge själva budskapet i Bibelns texter eller i en viss religiös tradition.¹¹ Ett sådant

⁸ Johannesson 2007 s. 18-22.

⁹ För att ta ett icke-polemiskt exempel: Björn Skogar disputerade inom ämnet idé- och lärdoms historia. Hans avhandling, Skogar 1993, behandlar en mängd teologer som har tagit ställning i olika religiösa grundfrågor. Själv tar dock Skogar inte ställning i någon religiös grundfråga. Alltså är hans avhandling inte en teologisk avhandling. Den gör heller inte anspråk på att vara detta.

¹⁰ Ekstrand, Martinson 2004 s. 12, 15 lyfter fram teologins konstruktiva uppgift. Jfr Martinson 2004 s. 155-156

¹¹ Så beskrivs teologens uppgift i Bring 1987, se särskilt s. 52-55.

återgivande riskerar i teologiska sammanhang alltför ofta att bli en skenbart neutral beskrivning vars underförstådda ambition är att förespråka den uppfattning som presenteras genom att återge den så att den framstår som den i samtiden relevanta utformningen av en viss trostradition.¹² Därigenom utförs vare sig den idéhistoriska eller den teologiska uppgiften på ett godtagbart sätt.¹³ När underförstådda normativa ambitioner döljs under vad som framstår som ett enbart deskriptivt återgivande riskerar ”en ovetenskaplig kriterielöshet” att breda ut sig.¹⁴ Det går helt enkelt inte att ta ställning till de anspråk som framställningen innehåller eftersom vare sig anspråken eller deras prövning tydliggörs (till exempel genom att kriterieanvändningen explicit anges).

För det andra hyser jag inte samma tveksamhet gällande våra möjligheter att utforma t.ex. en aktuell kristen teologi eller troslära i ett akademiskt sammanhang som såväl Anders Jeffner som Ragnar Holte ibland ger uttryck för.¹⁵ Visserligen understryker de att tros- och livsåskådningsvetenskapen ska ge skolning och träning i att ta ställning i olika tros- och livsåskådningsfrågor och i sättet att argumentera för dessa.¹⁶ Samtidigt understryker de att sådana ställningstaganden inte kan baseras på en helt igenom vetenskaplig grund (vilket antyder att de med vetenskap menar något mer än en intersubjektivt prövbar argumentation). I förlängningen av deras tveksamhet ligger antagandet att vi inom universitetsteologin kan tillåta vissa anspråk på att ha formulerat ”den för vår tid relevanta utformningen av en viss trostradition” givet att dessa anspråk uppfattas som hypotetiska modeller.¹⁷ I en nyligen utkommen introduktionsbok i systematisk teologi återfinns en liknande tilltro till det hypotetiska, om än i en något mer nyanserad utformning än den jag här har tillskrivit Jeffner och Holte. Mattias Martinson, Ola Sigurdson och Jayne Svenungson skriver:

Vid sidan av den kritiska och självkritiska hållningen hos den samtida systematiska teologin tillkommer även en konstruktiv dimension. Uppgiften hos en vetenskaplig teologi är inte bara att återge vad andra har uttryckt av teologiskt intresse. Som kritiskt reflekterande vetenskap om människans religion har teologin också en egen röst och kan

¹² Noteras kan att jag tycker att motsvarande ”ogynnsamma situation” kan uppkomma då avhandlingsförfattare diskuterar och jämför olika teologer och deras tänkande. Väljer man som avhandlingsförfattare inte ofta teologer på ett sådant sätt att någon av dem förespråkar vad avhandlingsförfattaren uppfattar som den för vår tid relevanta utformningen av en viss trostradition? Är det i så fall inte mer ”intellektuellt hederligt” att avhandlingsförfattaren själv argumenterar för den aktuella uppfattningen istället för att indirekt göra det genom ett sekundärt intresse för de teologer som jämförs?

¹³ Jfr Holte 1984 s. 136.

¹⁴ Jfr Holte 1984 s. 152.

¹⁵ Se t.ex. förordet i Hemberg, Holte, Jeffner 1982.

¹⁶ T.ex. Holte 1984 s. 161 och 183.

¹⁷ Jfr Holte 1984 s. 139.

mycket väl resonera om hur vi skall tala om Gud på ett fruktbart sätt i dag. Det betyder inte att den systematiska teologin ser det som sin uppgift att vara proklamatorisk, vilket vore att förväxla dess uppgift med det religiösa vittnesbördets. Dess bidrag består snarare i att presentera kritiska tankemöjligheter i ljuset av samtidens utmaningar. Den systematiska teologins modus är snarast konjunktivens 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 logiskt argumentera för varför ett alternativ är att föredra framför ett annat.¹⁸

Jag vill problematisera koppling mellan det hypotetiska och det vetenskapliga. Jag tror nämligen att det hypotetiska många gånger framtvingar ett ovetenskapligt (i betydelsen ”inte intersubjektivt prövbart”) förhållningsätt som jag vill undvika, åtminstone i akademiska sammanhang. Ibland tror jag att det hypotetiska snarast är ett hinder för vetenskaplighet och vetenskaplig verksamhet än en förutsättning eller möjlighet. När det gäller teologi tror jag att så ofta är fallet. Enkelt uttryckt (i anslutning till citatet från Martinson, Sigurdson, Svenungson) tror jag att en ”proklamatorisk” teologi (som ligger mycket nära det religiösa vittnesbördet) många gånger är mer vetenskaplig (i betydelsen ”intersubjektivt prövbar”) än vad hypotetiska redogörelser för möjliga tankealternativ är eftersom förutsättningar, kriterier, avvägningar och ställningstaganden ibland är mer uttryckligt formulerade (eller lättare att urskilja) i det ”proklamatoriska” än vad de är i hypotetiska resonemang.

Det finns en risk, menar jag, att det hypotetiska endast blir ett retoriskt grepp som teologer tar till för att vara/framstå som vetenskapliga. I så fall presenterar man det som man i själva verket är helt övertygad om som om det skulle vara en hypotes (även för författaren och inte bara för läsaren/åhöraren) vars sanningsvärde man är osäker om och vill undersöka. Visserligen kan en sådan retorik vara effektiv om man vill övertyga någon. Dess vetenskaplighet vill jag dock ifrågasätta på vetenskapsfilosofiska grunder. Innebär verkligen vår vetenskapliga verksamhet att vi arbetar med hypoteser som vi förutsättningslöst prövar i syfte att stödja eller vederlägga dem? Blir ett ställningstagande i en teologisk fråga mer vetenskapligt bara för att det framställs som ett bland flera möjliga tankealternativ som vi skulle kunna välja och som författaren personligen föredrar och vill rekommendera?

¹⁸ Jag citerar här provupplagan av *Systematisk teologi – en introduktion* eftersom det är den text som jag i skrivande stund har tillgänglig.

Vetenskap som vetenskap

Jag är mycket förtjust i Thomas S. Kuhns inflytelserika och omdiskuterade bok *De vetenskapliga revolutionernas struktur*.¹⁹ Jag tror inte att Kuhn har rätt i allt och jag är inte övertygad om att hans beskrivning av de vetenskapliga arbetsvillkoren kan tillämpas på ett klargörande sätt inom samtliga forskningsområden. Däremot menar jag att han lyfter fram vissa betydelsefulla aspekter av våra vetenskapliga arbetsvillkor som vi tenderar att vilja negligera och som vi därför då och då behöver påminna oss om.

Kuhn menar att forskningen inom ett visst forskningsfält styrs av vad han kallar för ett *paradigm*.²⁰ Ett paradigm kan sägas vara det verklighetsperspektiv som forskare inom fältet delar med varandra. Paradigmet anger vilka problem som behöver bearbetas och vilka metoder som är lämpliga/godtagbara att använda inom det aktuella forskningsfältet. Paradigmet styr vad Kuhn kallar *normalvetenskap*. Det förmedlas till studenter (blivande forskare) via läroböcker (och lojaliteter, vänskapsband etc.) och fungerar som en normativ gränsdragning. Om någon vill bearbeta problem eller använda metoder som inte det rådande paradigmet ger utrymme för kommer hans eller hennes försök att stämplas som ”ovetenskapligt” och uteslutas ur verksamheten inom forskningsfältet.

Alla paradigm har sina begränsningar. Förr eller senare uppstår vad Kuhn kallar för en *anomali*, det vill säga upptäckten av att fenomen som man studerar inom det aktuella forskningsfältet på något vis bryter mot de paradigmstyrda förväntningar som forskarna har.²¹ (Fenomenen ”beter” sig inte som man kan förvänta sig, givet att paradigmet ger en korrekt beskrivning av verkligheten.) När en anomali uppstår försöker forskarna förklara detta undantag mot bakgrund av det vedertagna paradigmet genom att tillföra *ad hoc*-förändringar i berörda teori (teorier) i syfte att undvika uppenbara konflikter mellan paradigmet (och de teorier som detta genererar) och verkligheten.²² Ju fler anomalier som uppstår, desto fler *ad hoc*-förändringar görs och desto fler paradigmversioner kommer att vara i omlopp samtidigt. Ökningen av antalet teorier och paradigmversioner inom ett visst forskningsfält visar att vad Kuhn kallar för en *vetenskaplig revolution* är i antågande. I en vetenskaplig revolution äger ett paradigmskifte rum. Därmed övertar ett nytt verklighetsperspektiv (ett nytt paradigm) det gamla paradigmet roll och nya metoder, nya problemformuleringar, nya läroböcker, nya lojaliteter och nya vänskapsband genererar en ny form av normalvetenskap.

¹⁹ Kuhn 1992. (Den första engelska utgåvan publicerades 1962.)

²⁰ En berättigad kritik som man kan rikta mot Kuhn är att han använder detta centrala begrepp i en mängd olika betydelser. Det finns mycket skrivet om detta. Jag tänker här nöja mig med en *minimal* framställning av Kuhns tänkande. Jag kommer att betona de aspekter som är betydelsefulla för mitt fortsatta resonemang.

²¹ Kuhn 1992 s. 52.

²² Kuhn 1992 s. 70.

Det är viktigt att notera att Kuhn understryker att ett vedertaget paradigm aldrig överges om inte ett annat paradigm finns att tillgå (ett paradigm som är ”bättre” så till vida att det förmår hantera de uppkomna anomalierna på ett mer fruktbart sätt än det sätt som *ad hoc*-förändringar i berörda teorier innebär). Utan något som helst paradigm kan ingen vetenskap bedrivas (eftersom vi då vare sig vet vilka problem vi ska bearbeta eller vilka metoder vi bör använda). Det är därför inte anomalierna som får oss att överge ett vedertaget paradigm utan de möjligheter att hantera dem på ett fruktbart sätt som vi ser hos ett rivaliserande paradigm.

Thomas S. Kuhns och Karl Poppers tänkande uppfattas ibland som två rivaliserande huvudalternativ inom vetenskapsfilosofin/vetenskapsteorin. Antingen är man ”kuhnian” eller också är man ”popperian”. Den här uppdelningen är i vissa avseenden förenklad. Det är möjligt att kombinera väsentliga insikter hämtade från Kuhn med huvudtankarna i Poppers vetenskapsteoretiska arbete.²³ Kuhn själv tydliggör sådana möjligheten.²⁴ Visserligen är Popper kritisk till det kunskapssociologiska angreppssätt som Kuhn kan sägas representera.²⁵ Om man tillräckligt noggrant skiljer ut olika dimensioner av den vetenskapliga verksamheten och inte låter Kuhn få sista ordet inom samtliga dimensioner tror jag dock att man kan kombinera Kuhns och Poppers insikter med varandra på ett sätt som även kan vara acceptabelt för en ”popperian”.²⁶

Trots att jag är medveten om att det är möjligt att kombinera Kuhns tänkande med Poppers vill jag i det här sammanhanget ställa dessa båda filosofer mot varandra. Jag kommer att betona de skillnader som finns mellan Kuhns respektive Poppers perspektiv och ställningstaganden. Anledningen till detta är att jag vill problematisera ”den hypotetiska retoriken” inom teologin och det menar jag mig kunna göra genom att lyfta fram kontrasterna mellan Kuhns och Poppers ståndpunkter.

Popper är (för evigt) förknippad med begreppet *falsifikation*. Popper beskriver den vetenskapliga verksamheten som ett kontinuerligt arbete som består i att man ur den teori som man för tillfället granskar härleder (deducerar) hypoteser vars sanningsvärde kan undersökas (med inom forskningsfältet vedertagna metoder). Om hypotesen falsifieras ska den undersökta teorin förkastas. Om hypotesen inte falsifieras (utan verifieras) får den undersökta teorin ett visst stöd som berättigar ett fortsatt användande/undersökande av den.

²³ Jfr Føllesdal, Walløe, Elster 1993 s. 86-89. (Här bör det in en hänvisning till Lakatos men jag har i skrivande stund tillgång till ett begränsat antal böcker. Lakatos är inte författare till någon av dem.)

²⁴ Kuhn 1977 s. 266 ff.

²⁵ Se t.ex. Popper 1997 s. 325 ff och s. 394 ff.

²⁶ Man kan t.ex. anse att preciserade falsifikationsomständigheter ska anges inom ”the context of justification” och begränsa sina kunskapssociologiska reflektioner/insikter till att gälla vetenskapens sociala dimension. För att utveckla en sådan kombination av ”kuhniskt” och ”popperiskt” skulle man kunna använda Mikael Stenmarks arbete och hans indelning av den vetenskapliga verksamheten i olika dimensioner.

Popper uppfattar den vetenskapliga verksamheten som en kunskapsackumulering av det slag som Kuhn menar kännetecknar normalvetenskapen.²⁷ Det tydliggör en väsentlig skillnad mellan Popper och Kuhn. Popper räknar inte med några vetenskapliga revolutioner som skulle innebära att forskare under inflytande av olika paradigmen kan sägas arbeta med eller inom radikalt olika "världar" eller verkligheter.²⁸ Popper beskriver istället den vetenskapliga verksamheten som ett "pusselläggande" som steg för steg innebär att vi får allt större kunskap om vår gemensamma verklighet (genom att vi vet vad som inte är fallet).²⁹

Ur ett "kuhnskt" perspektiv (som jag här ansluter mig till) kan man rikta två i det här sammanhanget intressanta kritiska invändningar mot Poppers falsifikationism.³⁰ För det första uppfattar Popper teorier som en samling (värdeneutrala) påståenden om verkligheten vars sanningshalt inte är beroende av (knuten till) vem som undersöker den eller ur vilket perspektiv den undersöks.³¹ Både jag och Kuhn uppfattar detta sätt att se på teorier som naivt.³² Teorier (och hypoteser) både formuleras och undersöks i specifika kontexter vars utformning är av betydelse för såväl teoriernas uppkomst som deras eventuella falsifikation (eller brist på falsifikation). Om bara vita medelålders män ingår i en viss vetenskaplig kontext kommer detta att påverka såväl utformningen av teorierna (vissa problemområden kommer att uppfattas som värdefulla att undersöka) som prövningen av dessa teorier. Vare sig avgränsningen av det material som hypoteser prövas mot eller valet av metod för prövningen är värdeneutrala. Genom att beskriva den vetenskapliga verksamheten på det sätt som han gör osynliggör Popper det faktum att all vetenskaplig verksamhet förutsätter värden/värderingar vars lämplighet i sammanhanget behöver uppmärksammas och undersökas om den intersubjektiva prövbarhet som jag menar kännetecknar ett vetenskapligt arbete ska föreligga.

²⁷ Kuhn 1992 s. 84. Ur ett "kuhnskt" perspektiv kan därför Poppers falsifikationism uppfattas som ett under en viss tidsepok gällande vetenskapsteoretiskt paradigm.

²⁸ Jfr Kuhn 1992 s. 157. Jag menar att våra möjligheter att "översätta" mellan olika paradigmen behöver tydliggöras av den som vill anamma ett "kuhnskt" perspektiv. Kuhn är alltför pessimistisk när det gäller våra möjligheter att begripliggöra ett rivaliserande paradigm inom ramen för vårt eget vedertagna paradigm. Jag menar att om inte ett rivaliserande paradigm kan begripliggöras inom ramen för vårt vedertagna paradigm är vi över huvud taget inte berättigade att uppfatta det som ett rivaliserande paradigm. Just nu hoppar jag över denna kritik mot Kuhn. Den intresserade hänvisas till Johannesson 2007 s. 217 ff och de resonemang som jag där för kring Donald Davidsons argument mot förekomsten av rivaliserande begreppsliga scheman.

²⁹ Noteras kan att det väl snarast är på detta "popperska" vis som kommentatorerna på *Aftonbladets* hemsida uppfattar den vetenskapliga verksamheten. De som uppfattar vetenskap som teologi är nog ofta "popperianer".

³⁰ Båda dessa invändningar behandlas av Eberhard Herrmann då han ger en kort introduktion till kontroversen mellan Popper och Kuhn. Jfr Herrmann 1995 s. 66-71.

³¹ Herrmann beskriver det som att Popper, till skillnad från Kuhn, har en renodlad "statement view of theories".

³² I mitt fall är det betydelsefullt att känna till att mitt vetenskapsfilosofiska tänkande i hög utsträckning har utvecklats i dialog med W.V. Quines och Hilary Putnams vetenskapsteoretiska och filosofiska texter. Precis som Putnam menar jag att fakta och värde alltid är sammantvinnade med varandra. Jfr Johannesson 2007 s. 131 ff. Precis som Quine företräder jag vad Herrmann beskriver som "a non-statement view of theories". Jfr Herrmann 1995 s. 69-71. Relationen mellan Quines och Putnams filosofiska tänkande diskuteras i Johannesson 2007 s. 82 ff.

För det andra kan det ifrågasättas om vetenskapligt arbete *de facto* bedrivs på det sätt som Popper beskriver. Kuhn menar att så inte är fallet. Ingen teori överges, menar Kuhn, till följd av en sådan falsifiering av en härledd hypotes som den Popper beskriver. Kuhn understryker att teorier inte överges (ens om deras härledda hypoteser falsifieras) om det inte finns någon alternativ teori som kan ersätta den hittills vedertagna. Han påpekar dessutom att alla teorier alltid kan falsifieras. Om det bara krävs att en enda härledd hypotes falsifieras för att en teori ska överges skulle vi alltid behöva överge alla teorier.³³ Om vetenskap bedrivs så som Popper beskriver det skulle vetenskapligt arbete inte kunna bedrivas.

När Føllesdahl, Walløe och Elster lyfter fram användandet av hypotetisk-deduktiv metod som kännetecknande för vetenskaplig verksamhet ger de uttryck för ett ”popperskt” perspektiv eller ideal. De argumenterar för uppfattningen att vad de kallar för den hermeneutiska metoden är den hypotetisk-deduktiva metoden tillämpad på meningsfullt (meningsbärande) material.³⁴ Genom att påvisa detta argumenterar de indirekt för human- och samhällsvetenskapernas ”vetenskaplighet”.

När Føllesdahl, Walløe och Elster exemplifierar användandet av hypotetisk-deduktiv metod inom human- och samhällsvetenskaperna tar de upp olika tolkningar av ”den okände passageraren” i början av femte akten av *Peer Gynt* till diskussion.³⁵ De visar hur olika tolkningsmöjligheter kan uppfattas som teorier ur vilka hypoteser kan härledas. Med hypotes menar de ett påstående som uppfyller två krav: Vi är inte helt säkra på att det är sant och vi härleder logiska konsekvenser ur påståendet, antingen för att förutsäga något eller för att förklara något.³⁶ Føllesdahl, Walløe och Elster visar hur olika tolkningar av ”den okände passageraren” kan generera prövbara hypoteser och hur dessa kan prövas mot det empiriska material som texten till Ibsens drama utgör. Därigenom exemplifierar de vari ett användande av hypotetisk-deduktiv metod inom litteraturvetenskapen kan bestå.

Jag misstänker att många som har begrundat Føllesdahls, Walløes och Elsters exempel precis som jag har drabbats av känslan att exemplet är en överklig konstruktion. Finns det någon litteraturvetare som arbetar på detta sätt? Bör litteraturvetare arbeta på detta sätt? Vilken form av litteraturvetenskap får vi i så fall? Blir resultatet verkligen intersubjektivt prövbart i den grad som vi kräver i akademiska sammanhang?

³³ Kuhn 1992 s. 122.

³⁴ Føllesdahl, Walløe, Elster menar dock inte att alla teorier och argument som *de facto* förekommer inom vetenskapen låter sig passas in i det hypotetisk-deduktiva mönstret. De understryker att det är viktigt att vi förhåller oss öppna även inför dessa teorier och argument, något som vittnar om ett ”kuhnskt” drag i deras tänkande. Føllesdahl, Walløe, Elster 1993 s. 172. Detta ”kuhnska” drag i deras tänkande kommer jag i det följande att underbetona i syfte att fortkorta och förenkla mina resonemang.

³⁵ Føllesdahl, Walløe, Elster 1993 s. 119 ff.

³⁶ Føllesdahl, Walløe, Elster 1993 s. 60.

För mig illustrerar exemplet med ”den okände passageraren” det problematiska i den ”popperska” falsifikationismen. Den vetenskapliga verksamheten beskrivs på ett sätt som den *de facto* inte bedrivs på. Beskrivningen framtvingar, om den uppfattas som normerande, en viss retorik som i sin tur osynliggör viktiga avvägningar och ställningstaganden som *de facto* är avgörande för resultaten. Forskare tvingas att uttrycka sig på ett sätt som ger vid handen att de inledningsvis är osäkra på riktigheten i det som de beskriver som den hypotes som de ska pröva. I själva verket är det många gånger just deras övertygelse om hypotesens riktighet som motiverar själva undersökningen. Jag tycker därför att det är missvisande att beskriva, till exempel, tolkningen av ”den okände passageraren” i Ibsens drama som ”tydligt hypotetisk-deduktiv”.³⁷ En litteraturvetare som tolkar *Peer Gynt* uppställer inte först en teori (till exempel att ”den okände passageraren” är Ibsen själv) ur vilken hon härleder prövbara hypoteser (”Om den okände passageraren är Ibsen själv så bör passageraren vara en moralisk vägledare för Peer”) som hon sedan prövar gentemot texten. Det är mer sannolikt att hela hennes undersökning motiveras av att hon menar att ”den okände passageraren” ska tolkas som Ibsen själv. Visserligen kan hon *presentera* sina forskningsresultat enligt det hypotetisk-deduktiva mönster som Føllesdahl, Walløe och Elster beskriver. Jag menar dock att det är allt annat än önskvärt att hon gör det. Ett sådant presentationssätt, en sådan retorik, riskerar nämligen att osynliggöra väsentliga delar av hennes *faktiska* (till skillnad från hennes presenterade) argumentation, delar som är av avgörande betydelse för hennes slutsatser och som därför behöver utsägas för att en så hög grad av intersubjektiv prövbarhet som möjligt ska föreligga. Det kan aldrig, menar jag, vara vetenskapligt att retoriskt dölja vissa viktiga bevekelsegrunder, utgångspunkter eller avvägningar som är betydelsefulla för slutsatserna. Istället är det ett uttryck för ett vetenskapligt förhållningssätt att i så hög utsträckning som möjligt redovisa de faktiska grunderna för de vägval och bedömningar som man som forskare alltid tvingas göra för att kunna komma fram till ett formulerbart forskningsresultat. Vad jag efterlyser är ett akademiskt arbets- och presentationssätt som synliggör de värderingar och de personliga ställningstaganden som (enligt mitt ”kuhnska” synsätt) alltid präglar alla former av vetenskaplig verksamhet (vare sig vid erkänner det eller inte). Jag menar att även dessa värderingar och dessa personliga ställningstaganden behöver kunna granskas av andra människor än forskaren själv för att den intersubjektiva prövbarhet som jag kräver av ett vetenskapligt arbete. Det kan de inte om de döljs av en hypotetisk-deduktiv retorik, präglad av Poppers falsifikationism.

³⁷ Føllesdahl, Walløe, Elster 1993 s. 118.

Teologi som teologi

Jag ser den hypotetisk-deduktiva retoriken som en fara för teologin. För det första riskerar teologin, till följd av retoriken, att bli ovetenskaplig så till vida att den grad av intersubjektiv prövbarhet som jag menar måste upprätthållas i ett vetenskapligt arbete svårligen kan säkerställas om den hypotetisk-deduktiva retoriken tillåts vara normen. Anders Jeffner understryker att i ett teologiskt arbete är det yttersta kriteriet många gånger den personliga erfarenheten hos teologen.³⁸ Det tror jag att han har rätt i och därför måste även denna personliga erfarenhet (så långt det är möjligt) formuleras och prövas inom teologin. Det går knappast att göra om forskare tvingas uttrycka sig som om de vore högst osäkra även om sina egna utgångspunkter och forskningsresultat.

För det andra (och det bekymrar mig faktiskt mer än faran att teologin blir ovetenskaplig) riskerar en teologi som tvingas in i den hypotetisk-deduktiva retoriken för att ”bevisa” sin egen vetenskaplighet att bli irrelevant för andra människor än en mindre grupp fackteologer. Kuhns beskrivning av normalvetenskap kan i det här sammanhanget illustrera den form av akademisk teologi som jag fruktar. En teolog som ägnar sig åt normalvetenskap (det vill säga arbetar inom ett givet paradigm, till exempel det ”popperska” falsifikationsparadigmet) skriver vanligtvis texter som är avsedda att läsas endast av kollegor vars kunskaper om (och ”bekännelse” till) det gemensamma paradigmet kan förutsättas.³⁹ Hon väljer att arbeta med ”normalproblem”, det vill säga problem vars lösning av paradigmets förestädare ses som möjlig att åstadkomma inom paradigmets ram.⁴⁰ Hennes val av problem hänger samman med att forskare i normalvetenskapliga sammanhang vinner framgång (det vill säga får tjänster, forskningsmedel etc.) genom att regelbundet välja sådana problem som kan lösas med hjälp av teoretiska modeller och metoder som ligger nära det redan kända.⁴¹ Forskare som väljer problem vars fruktbara lösning kan (så gott som) garanteras av det vedertagna paradigmet undviker att av andra forskare ifrågasättas som ovetenskapliga och röner framgångar inom vetenskapssamhället.

För mig framstår en sådan normalvetenskaplig verksamhet som långtråkig. Detta omdöme är förstås i mycket hög utsträckning präglad av mina personliga erfarenheter och, skulle jag gissa, min personliga läggning. Jag har aldrig varit särskilt förtjust i att lägga pussel. Man vet ju redan innan man börjar sitt arbete vad resultatet kommer att bli (förutsatt att man gör ”rätt” och inte sätter ihop bitar som inte ”passar” med varandra). Min ambition (som jag vill vara

³⁸ Kurtén 1987 s. 149.

³⁹ Kuhn 1992 s. 29.

⁴⁰ Kuhn 1992 s. 41.

⁴¹ Kuhn 1992 s. 84.

tydlig med) är att hitta former för en akademisk teologi vars relevans utanför fackteologernas snäva krets är uppenbar för fler än fackteologerna själva. Jag eftersträvar en teologi som behandlar frågeställningar som inte primärt genereras av ett specifikt paradigm (även om de vetenskapligt behöver behandlas inom ramen för ett sådant) utan av nu levande människors brottningar med vad som kan uppfattas som religiösa grundfrågor. Jag vill ha/bedriva vad som i anslutning till citatet från Martinson, Sigurdson och Svenungson skulle kunna kalla för ”en proklamatorisk teologi som ligger nära vittnesbördet”.⁴²

Vid första anblicken kan det framstå om att jag här tydligt tar avstånd från det post-hedenianska sätt att bedriva akademisk teologi på som Anders Jeffner har utvecklat. För egen del tycker jag inte alls att jag tar avstånd, istället menar jag mig vidareutveckla (eller ”uppdatera”) de intentioner som jag ser som styrande i Jeffners arbete. Så som jag läser Anders Jeffner är nämligen hans övergripande ambition att påvisa att akademisk teologi vare sig kan, bör eller måste vara ett deskriptivt återgivande av ett idéinnehåll som andra tänkare har gett uttryck för och anslutit sig till.⁴³ Teologi är alltid ett personligt ställningstagande till problem och frågeställningar som av teologen uppfattas som relevanta i samtiden.⁴⁴ För mig innebär det att teologens återgivande av andra människors tänkande (till exempel andra teologers ställningstaganden) alltid sker i ett bestämt syfte och att detta syfte oundvikligen påverkar själva återgivningen (och därför behöver vara tydligt uttalat). När jag som teolog återger vad andra människor har sagt och tyckt vill jag med hjälp av deras tankearbete klargöra och/eller underbygga de argument som jag själv framför till stöd för mitt eget ställningstagande till den problematik som jag för tillfället uppmärksammar.⁴⁵

Det finns aspekter i Jeffners tänkande och i den teologiska verksamhet som hans rekommendationer har gett upphov till som jag menar behöver vidareutvecklas. I det här sammanhanget vill jag lyfta fram tre i mitt tycke problematiska aspekter. Alla tre aspekterna hjälper mig att klargöra vari den ”proklamatoriska teologi” som jag efterlyser kan sägas bestå.

⁴² Jag är medveten om att den beskrivningen kontrasterar å ena sidan min position och å andra sidan den position som t.ex. Martinson, Sigurdson och Svenungson ger uttryck för på ett överdrivet sätt. Jag tillåter mig här den överdriften eftersom jag tror att den kan hjälpa mig att säga det jag vill få sagt.

⁴³ Teologi kan inte vara detta eftersom det då inte vore fråga om teologi. Inom idéhistoria är förstås ett sådant återgivande möjligt och önskvärt.

⁴⁴ Jfr Wingren 1981 s. 30. Wingrens dundrande kritik mot den nivåsänkning och fördumning som han menar att den akademiska teologin har tvingats in uppskattar jag, likaså hans irritation över teologers ständiga bruk av *frågetecken* (vad jag här kallar för den hypotetisk-deduktiva retoriken). Precis som Wingren menar jag att teologin upphör att vara vad den borde vara (nämligen teologi) då teologen flyr in i ”en enkelt registrerande uppgift, som visserligen intellektuellt ligger under hennes nivå men där hon vet att inget frågetecken sättes”. Wingren ger här en träffande beskrivning av teologisk normalvetenskap. Han kritik mot denna verksamhet delas av Anders Jeffner. Jeffner och Wingren står inte alltid så långt ifrån varandra som vissa återgivningar av deras positioner frestar oss att tro. Båda vill undvika en ensidigt historiserande teologi.

⁴⁵ För att undvika missförstånd vill jag uttryckligen påpeka att jag inte ser teologihistoria som en del av teologin utan som en del av historieämnet. (Idéhistoria, kyrkohistoria.)

För det första menar jag att det jeffnerska integrationskriteriet har fått alldeles för stort utrymme i det teologiska arbete som Jeffner och hans efterföljare bedriver/har bedrivit. Enligt detta kriterium ska en i samtiden godtagbar teologisk uppfattning överensstämma med vad vi idag vet om verkligheten och med våra moraliska intuitioner (de värden vi vill försvara). Ett sådant integrationskriterium är många gånger mycket användbart/betydelsefullt men om det överbetonas riskerar det att ske på bekostnad av andra, minst lika användbara/betydelsefulla kriterier. Jag tycker det är särskilt bekymmersamt att det erfarenhets- och relevanskriterium som Jeffner också formulerar ytterst sällan uppmärksammas eller används.⁴⁶ Kriterier och formuleringen av dem är ofta teologens främsta arbetsredskap då det gäller att tydliggöra vilka krav som teologen ställer på egna och andras argument och de grunder som hennes ställningstaganden grundas på.⁴⁷ Genom att *inte* uttryckligen formulera och använda ett erfarenhets- och relevanskriterium osynliggör teologen väsentliga förutsättningar för det egna ställningstagandet, förutsättningar som inte kommer att vara prövbara eftersom de inte uttryckligen formuleras. Genom att betona användandet av ett integrationskriterium kommer teologen dessutom att effektivt begränsa de frågeställningar som kan undersökas inom teologin till att gälla problem som effektivt kan lösas genom användandet av ett sådant kriterium.⁴⁸ Det uppstår en teologisk normalvetenskap som effektivt utesluter frågeställningar som inte kan ges en integrationsproblematisk form.

Jag vill uppmuntra ett användande av erfarenhets- och relevanskriterier inom den akademiska teologin. Det finns inte ett begränsat antal teologiska problemställningar ”där ute” som ligger och väntar på att vi ska ta itu med dem. Det är alltid enskilda människor, insatta i sociala sammanhang och traditioner, som formulerar teologiska problem, problem som de – givet sina egna personliga erfarenheter – anser vara relevanta att uppmärksamma. Med hjälp av erfarenhets- och relevanskriterier (det vill säga tydliga redogörelser för både de grunder på vilka ett visst problem formuleras och vari problemets respektive lösningsförslagets relevans enligt forskaren består) synliggörs väsentliga förutsättningar för de forskningsresultat som uppnås, förutsättningar som genom att de formuleras blir intersubjektivt prövbara.⁴⁹ Utan användandet av erfarenhets- och relevanskriterier osynliggörs dessa förutsättningar, till förfång för teologins vetenskaplighet.

⁴⁶ Hemberg, Holte, Jeffner 1982 s. 53.

⁴⁷ Jfr Kurtén 1987 s. 197. Precis som Kurtén menar jag att kriterier många gången är vårt främsta försvar mot godtycklighet och precis som Kurtén efterlyser jag en teologi som inte eftersträvar en absolut kunskapsgrund (som aldrig kan uppnås) utan istället utgörs av en mängd olika diskussionsinlägg i ett ständigt pågående meningsutbyte.

⁴⁸ Frågeställningar som gäller förhållandet mellan naturvetenskap och religion kan med fördel undersökas genom användandet av ett integrationskriterium.

⁴⁹ Jfr Kurtén 1987 s. 193-194. Pragmatiska argument/kriterier tydliggör effektivt relevansen.

För det andra finns det en individualism i det jeffnerska tänkandet som jag (ur mitt ”kuhnska” perspektiv) uppfattar som ohållbar. En konsekvens av denna individualism är att människans/forskarens anknytning till en viss tradition (till exempel en kristen tradition) framstår som presumtivt problematisk och väl värd att klargöra och diskutera. Frågor av typen ”Måste man vara kristen för att bedriva (kristen) akademisk teologi?” blir betydelsefulla om man uppfattar den enskilda individen som en entitet vid sidan om diverse olika traditioner som hon kan förhålla sig till på valfritt sätt.⁵⁰ Om individen uppfattas på detta atomistiska sätt blir användandet av olika identitetskriterier (traditionskriterier) avgörande för våra ställningstaganden i frågor som gäller huruvida ett visst teologiskt arbete kan sägas utgöra en konstruktiv vidareutveckling av en viss religiös tradition eller inte.⁵¹ Det framstår som en väsentlig uppgift för forskaren att identifiera vad som utgör en viss tradition och vad som inte gör det. Med hjälp av identitetskriterier försöker forskaren att klargöra vad hon uppfattar som kännetecknande för en viss tradition (en minsta gemensam nämnare) för att därefter tydliggöra att hennes arbete är av betydelse för denna tradition och kan sägas utgöra en konstruktiv vidareutveckling av densamma.

Jag uppfattar inte traditionstillhörighet på detta individualistiska sätt. Som jag ser det tillhör vi alla, vare sig vi vill det eller inte, en mängd olika traditioner. Vi behöver därför inte ”anstränga” oss för att koppla samman vårt tänkande med någon viss, specifik tradition. Det sker automatiskt, vare sig vi vill det eller inte. Precis som Kurtén menar jag att den teologiska verksamheten måste ta sin utgångspunkt i någon existerande trostradition i syfte att försöka förstå och eventuellt vidareutveckla denna tradition.⁵² För mig innebär detta att den som önskar bedriva kristen teologi står/ställer sig i en kristen tradition, vare sig hon är kristen eller inte. Det behövs ingen ”djupare” traditionstillhörighet än denna för att teologen ska kunna bedriva sitt arbete.⁵³ Så länge som vetenskapssamhället inte organiseras på ett sådant sätt att människor som önskar vara en del av detta samhälle hindras från att vara det på grund av sin traditionstillhörighet behöver teologers traditionstillhörighet inte problematiseras.

Det faktum att avvisar den atomistiska individualismen i Jeffners tänkande leder, paradoxalt nog, till att jag efterlyser en teologi i jag-form. Som enskild individ tillhör jag en mängd olika traditioner och när jag uttalar mig om något gör jag det alltid utifrån de traditionstillhörigheter som jag har. I ett akademiskt sammanhang är det vad jag säger/påstår,

⁵⁰ Jfr. Kurtén 1987 s. 171.

⁵¹ Identitetskriterier diskuteras i Hemberg, Holte, Jeffner 1982 s. 50-52.

⁵² Kurtén 1987 s. 176-177. Jfr Johannesson 2007 s. 248 ff.

⁵³ Däremot kan teologens traditionstillhörighet vara betydelsefull då det gäller hur hennes arbete mottas inom någon specifik religiös gemenskap.

inte min eventuella traditionstillhörighet, som ska granskas. Jag behöver därför knappast redovisa hur jag förhåller mig till mina olika traditioner eller ens försöka identifiera/benämna de traditioner som jag själv står i.⁵⁴ Istället ska jag koncentrera mig på att så tydligt som möjligt uttrycka mina tankar och med argument påvisa varför jag menar att också andra människor bör tänka som jag gör.⁵⁵ Det är just denna jag-form som leder till att den teologi som jag eftersträvar kan uppfattas som ”proklamatorisk”.⁵⁶ Det är dessutom just detta ”proklamatoriska” drag som enligt min mening gör teologin till teologi (ett ställningstagande i vad teologen uppfattar som religiösa grundfrågor). Det är även detta ”proklamatoriska” drag som möjliggör ett vetenskapligt teologiskt arbete. Först när de egna argumenten, ställningstagandena, avvägningarna och bevekelsegrunderna uttalas kan de prövas/granskas av andra än mig själv och en sådan prövning är det som kännetecknar akademisk verksamhet.

Avslutningsvis vill jag säga något om den intersubjektiva prövbarhet som jag menar måste känneteckna allt vetenskapligt arbete (och sålunda även akademisk teologi). Jag vill göra detta i relation till den tredje aspekt av Jeffners tänkande (och den teologiska tradition som Jeffner förknippas med) som jag vill lyfta fram som problematisk. Det finns en (filosofisk) realism i det jeffnerska tänkandet som jag anser leder till den hypotetiska retorik som jag vill undvika. Den realismen menar jag är filosofiskt ohållbar.⁵⁷ Jag tänker dock inte argumentera för den ståndpunkten i det här sammanhanget. Istället vill jag framhålla en konsekvens av denna realism, nämligen antagandet att det enda alternativet till en fundamentalistisk tvärsäkerhet är ett hypotetiskt förhållningssätt. Så framstår saken om man accepterar den form av realism som Jeffner ansluter sig till. Alternativet till att veta (eller tro sig veta) något om verkligheten är då att inte veta (eller tro sig veta) något om verkligheten. Givet den jeffnerska realismen framstår den ”proklamatoriska” teologi som jag efterlyser antingen som en fundamentalistisk tvärsäkerhet som svårligen låter sig infogas i ett vetenskapligt sammanhang eller som en överdriven tilltro till de egna hypoteserna vars oberoende prövning riskerar att aldrig komma till stånd.

⁵⁴ Det är alltid människor som, i något specifikt syfte, avgränsar något som en viss tradition. Den som av någon anledning vill/behöver avgränsa/beskriva min — eller sin egen — tradition får förstås göra detta. Vad jag säger är att detta inte alltid måste ske innan teologen identifierar och uttalar sig om vad hon uppfattar som en religiös grundfråga.

⁵⁵ Jfr. Ekstrand, Martinson 2004 s. 18. Ekstrand och Martinson understryker att när vi idag uttalar oss om vår tro gör vi det alltid primärt som individer. Om vi över huvud taget relaterar oss till ett bestämt kollektiv (till exempel en trostradition) sker detta i andra hand. Jag instämmer i detta, dock med tillägget att den sekundära identifieringen med ett bestämt kollektiv, en bestämd tradition, gäller våra medvetna val. Vi står alltid i olika traditioner, vare sig vi medvetet väljer att förhålla oss till dem eller inte.

⁵⁶ Jfr Kurtén 1987 s. 184. Kurtén understryker här att en teologi som anknyter till det konkret mänskliga (som jag menar att en teolog som använder erfarenhets- och relevanskriterier gör) tycks glida över från en mer teoretisk verksamhet till en förkunnande och undervisande uppgift.

⁵⁷ Jag argumenterar för detta i Johannesson 2007, se särskilt s. 58 ff.

Vad jag vill understryka i det här sammanhanget är att jag vidhåller att det är *argumenten*, inte materialet, som måste vara intersubjektivt prövbara i ett vetenskapligt sammanhang. Det ställningstagandet kan vid första anblicken framstå som en föga betydelsefull nyansskillnad men jag menar att denna nyansskillnad får ganska genomgripande konsekvenser för våra uppfattningar om vari ett gott akademiskt teologiskt arbete kan bestå. Om den intersubjektiva prövbarheten knyts till materialet faller det sig naturligt för den akademiska teologen att arbeta utifrån en empiristisk kunskapsteori. Mot bakgrund av en sådan kunskapsteori blir integrationsproblem betydelsefulla att formulera och lösa.⁵⁸ Argument av typen ”Så känner jag” tillåts inte i den akademiska diskussionen eftersom min känsla (materialet) inte är intersubjektivt prövbar. Ingen annan kan kontrollera om jag verkligen känner så och inte bara påstår att jag gör det (det vill säga ljuger).

Om den intersubjektiva prövbarheten inte knyts till materialet utan till argumenten kommer den vetenskapsfilosofiska mödan/utbildningen, paradoxalt nog, inte att primärt handla om hur man ”får” respektive ”inte får” argumentera i vetenskapliga sammanhang (det vill säga vilket material, vilka grunder, som kan respektive inte kan åberopas i en vetenskaplig diskussion). Istället kommer alla (språkligt formulerbara) argument att kunna tillåtas i akademiska sammanhang. Argument av typen ”Så känner jag” kommer inte att på förhand att uteslutas, de kommer att prövas och vid en sådan prövning med största sannolikhet visa sig vara dåliga argument. Problemet med argument av typen ”Så känner jag” är inte att de inte är intersubjektivt prövbara (vi kan pröva huruvida vi i ett visst sammanhang bör sätta tilltro till ett sådant argument eller inte eftersom vi förstår vad argumentet innebär). Det faktum att vi ofta avvisar sådana argument (särskilt i vetenskapliga sammanhang) beror på att vi *de facto* har prövat sådana arguments tillförlitlighet och kommit fram till att vi inte bör sätta någon större tilltro till dem.

Om den intersubjektiva prövbarheten knyts till argumenten tror jag att vi kan få en frimodigare teologi och frimodigare teologer som vågar formulera och bearbeta vad de uppfattar som i samtiden relevanta religiösa grundfrågor utan att oro sig för huruvida deras arbete är tillräckligt vetenskapligt eller inte. Vad som krävs av en akademisk teolog är att hon förmår formulera sina avvägningar, argument, kriterier och ställningstaganden på ett så tydligt sätt att andra kan pröva hennes arbete. Det kan hon, menar jag, lättast göra genom att uttrycka sig i en ”proklamatorisk” jag-form. Som en konsekvens av denna jag-form kanske hon dessutom kan klargöra relevansen av sitt arbete även utanför fackteologernas snäva krets.

⁵⁸ Givet naturvetenskapens empiristiska grundhållning hamnar dessutom frågor om relationen mellan naturvetenskap och religion högt upp på den teologiska dagordningen.

Litteratur

Bring, Ragnar

1987 *Gud och människa. Ett alternativ och en kritisk kommentar till det i Uppsala utgivna arbetet "Människan och Gud. En kristen teologi"*, Borås: Norma.

Ekstrand, Thomas, Martinson, Mattias

2004 *Tro och tvivel. Systematiska reflektioner över kristen tro*, Lund: Studentlitteratur.

Føllesdahl, Dagfinn, Walløe, Lars, Elster, Jon

1993 *Argumentationsteori, språk och vetenskapsfilosofi*, Stockholm: Thales.

Grenholm, Cristina

1999 "Integrationen, verkligheten och tron", *Nya vägar i teologin. Festskrift till Anders Jeffner*, Carl Reinhold Bråkenhielm, Thomas Ekstrand, Cristina Grenholm, Maria Södling (red.), Nora: Nya Doxa, s. 161-169.

Hemberg, Jarl, Holte, Ragnar, Jeffner, Anders

1982 *Människan och Gud. En kristen teologi*, Malmö: Liber förslag.

Herrmann, Eberhard

1995 *Scientific Theory and Religious Belief. An Essay on the Rationality of Views of Life*, Kampen: Kok Pharos Publishing House.

Holte, Ragnar

1984 *Människa, livstolkning, gudstro. Teorier och metoder inom tros- och livsåskådningsvetenskapen*, Lund: Doxa.

Jeffner, Anders

1981 *Vägar till teologi*, Stockholm: Verbum.

1982 *Filosofisk religionsdebatt*, Stockholm: SkeabVerbum.

Johannesson, Karin

2007 *God pro Nobis. On Non-Metaphysical Realism and the Philosophy of Religion*, Leuven: Peeters.

Kuhn, Thomas S.

1977 *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago: The University of Chicago Press.

1992 *De vetenskapliga revolutionernas struktur*, Stockholm: Thales.

Kurtén, Tage

1987 *Grunder för en kontextuell teologi. Ett wittgensteinskt sätt att närma sig teologin i diskussion med Anders Jeffner*, Åbo: Åbo akademis förlag.

Martinson, Mattias

2004 "Nio teser om kritisk religionsvetenskap i dagens Sverige", *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, årg. 80, s. 146-159.

Martinson, Mattias, Sigurdson, Ola, Svenungson, Jayne

2007 *Systematisk teologi. En introduktion*, Stockholm: Verbum.

Popper, Karl R.

1997 *Popper i urval av David Miller*, Stockholm: Thales.

Skogar, Björn

1993 *Viva vox och den akademiska religionen. Ett bidrag till tidiga 1900-talets teologihistoria*, Stockholm: Symposion Graduale.

Wingren, Gustaf

1981 *Tolken som tiger. Vad teologin är och vad den borde vara*, Stockholm: Gummessons.

