

14 Att analysera och utvärdera relationen mellan vetenskap och religion

Christoffer Skogholt

Utgångspunkten för det här kapitlet är att vetenskap och religion, bland mycket annat, innehåller sanningsanspråk och att vissa av dessa kan komma i kontakt med varandra.¹ Detta är i linje med den dominerande uppfattningen inom den akademiska vetenskap och religion-dialogen: att vetenskap och religion varken är helt oberoende eller helt sammanfallande och kan inte utan vidare sägas vare sig bekräfta eller motbevisa varandra. Men det finns en kontaktyta mellan vissa vetenskapliga och religiösa påståenden och en del innebär spänningar och andra förefaller harmoniera. I det här kapitlet är syftet att presentera några grundläggande principer som är användbara när man vill närmare analysera och utvärdera relationen mellan vetenskapliga och religiösa påståenden.

Mening uppstår i sammanhang. Att förstå något innebär att tolka det, och tolkning tycks alltid innebära att sätta in det som tolkas i ett större sammanhang. Vetenskap och religion är två aktiviteter som (bland annat) går ut på att försöka begripliggöra vår tillvaro: att relatera det vi erfar till ett större sammanhang, även om det större sammanhanget inom naturvetenskap och religion typiskt sett är av olika slag.² Inom naturvetenskapen är ”naturen” den yttersta tolkningsramen för det vi erfar, i religiösa sammanhang är det en transcendent, gudomlig verklighet av något slag som utgör den ultimata kontexten för vår erfarenhet.

Vetenskap och religion drivs dessutom av olika grundfrågor. Inom natur- och samhällsvetenskapen är frågan främst hur vi kan beskriva och förklara naturliga och samhällseliga fenomen; i religionens värld är frågan snarare om världen är existentiellt begriplig: om den är meningsfull och god och hur vi bör leva för att leva ett sådant liv. Bägge dessa aspekter – både frågan om det goda livet och relationen till en transcendent verklighet - fångas in i följande religionsdefinition:

¹ Det vill säga: jag menar att åtminstone vissa religiösa respektive vetenskapliga påståenden har ett kognitivt innehåll med teoretisk relevans för varandra.

² Mikael Stenmark benämner, med hänvisning till Alasdair MacIntyre, vetenskap och religion mångdimensionella sociala praktiker som har flera olika mål, bland annat epistemologiska. Stenmark 2004, 16.

Det närmaste en gemensam nämnare för olika religiösa traditioner vi har kunnat finna är att de hävdar en uppfattning om ”hur man bör leva för att leva det sanna, rätta mänskliga livet” och att detta liv är ett liv ”i enlighet med en transcendent, yttersta, objektiv (personlig eller opersonlig) verklighet”, en verklighet man på olika sätt håller för sann.³

Både religiös och vetenskaplig mening har alltså att göra med sammanhang: inom vetenskapen försöker vi begripliggöra en observation genom att relatera den till ett större förklarande sammanhang och inom religionen söker vi förstå människans (och naturens) existens genom att relatera den till en yttersta transcendent verklighet. Frågan inom den del av religionsfilosofin som brukar benämnas vetenskap och religion-dialogen är hur man ska förstå relationen mellan det meningsinnehåll som förmedlas och traderas i dessa respektive tolkande verksamheter.⁴ I det här kapitlet är jag främst intresserad av det arbete som bör föregå en förenlighetsprövning. Inte sällan uppkommer konflikter mellan vetenskap och religion för att vi inte har analyserat de vetenskapliga och religiösa påståendena tillräckligt noga.

Att, som jag gör i det här kapitlet, tala om att pröva religiösa och vetenskapliga ”påståenden” kan kanske ge intrycket av ett prövande av lösryckta propositioner, abstraherade från deras respektive meningssammanhang. Men det är inte vad som avses, utan dessa påståenden måste först förstås i sina respektive kontexter. Men det vi väljer att analysera måste vi specificera och avgränsa på något vis. När jag talar om vetenskapliga respektive religiösa påståenden syftar jag på det innehåll som i den aktuella studien kommer att analyseras och vars relation till vetenskap (respektive religion) kommer att utvärderas. Men detta kan i princip vara en komplex teologisk antropologi vars relation till exempelvis psykologisk anknytningsteori analyseras. ”Påstående” ska här alltså inte tolkas som enskilda satser utan som det meningsinnehåll som skall analyseras och relateras.

Ett annat förtydligande krävs gällande hur jag använder begreppen ”religiösa” respektive ”teologiska” påståenden. Religion ska förstås som det vardagliga, för filosofiska sättet att närma sig religiösa frågor på, och med teologi avses här en mer systematisk och teoretisk reflektion över religiös tematik och religiösa påståenden. Den här distinktionen påminner om skillnaden mellan ”moral” som då syftar på någons faktiska handlande, medan ”etik” syftar på den systematiska och teoretiska reflektionen kring hur man *bör* handla, och varför.

³ Andersson & Sander 2005, 57.

⁴ Jag påstår inte att all religiös mening har ett enbart mänskligt ursprung. Däremot menar jag att även den religiösa mening som eventuellt har ett transcendent ursprung, definitionsmässigt kommer människan till del i ett religiöst, tolkande, sammanhang.

Relationen mellan vetenskap och religion: inledande anmärkningar

Man kan, något förenklat, tänka sig fem olika sätt att förstå relationen mellan ett vetenskapligt och ett religiöst påstående:

- a) Ömsesidigt uteslutande: om det vetenskapliga påståendet är sant, är det religiösa falskt och tvärtom.
- b) Dissonans: de har ett spänningsfyllt, men inte ömsesidigt uteslutande, förhållande.
- c) Förenliga, men oberoende: de har ingen direkt teoretisk relevans för varandra.
- d) Resonans: det finns en bekräftande eller ömsesidigt belysande relation.
- e) Bevisar varandra: om det vetenskapliga påståendet är sant måste även det religiösa vara det, och/eller vice versa.⁵

Filosofen Mary Midgley har liknat filosofisk verksamhet vid ”rörmokeri” i det att det är något man så att säga provoceras till när man märker att det börjar ”lukta illa” – när man stöter på ett problem av något slag.⁶ En hel del av vetenskap och religion-dialogen tar sin utgångspunkt i en påstådd spänning mellan vetenskapliga och religiösa perspektiv. Alltså kan man säga att det inte sällan är en upplevd konflikt som motiverar en djupare bearbetning av relationen mellan vetenskap och religion. Det är dock inte alls det enda möjliga sättet att närma sig vetenskap och religion-dialogen på – det kan ju hända att man snarare anar att dessa sinsemellan distinkta sätt att begripliggöra tillvaron på skulle kunna ha en intressant och fruktbar relation. Då blir filosofens roll annorlunda än rörmokarens, en mer kreativ än en problemlösande roll.⁷ I slutändan skiljer sig detta inte nödvändigtvis åt: det som börjar som problemlösning kan sluta som kreativ syntes.

⁵ Det här kräver inte att den logiska relationen mellan påståendena är av slaget ”om och endast om” det vill säga att de *ömsesidigt* kräver varandra. Till exempel: om man menar att det som brukar kallas för ”finjusteringen” av universums naturkonstanter *bevisar* att det finns en Gud, så krävs det inte att det också är sant att om det finns en Gud så är universums naturkonstanter finjusterade. Det vill säga, om ”G” står för att det finns en Gud och FJ står för finjustering så är den logiska relationen: $FJ \rightarrow G$ (om universums naturkonstanter är finjusterade, så finns Gud), men inte $G \rightarrow FJ$ (Om Gud finns så är naturkonstanterna finjusterade) och inte heller $G \leftrightarrow FJ$ (Om, och endast om, Gud finns, så är världen finjusterad). Annorlunda uttryckt: förekomsten av finjustering bevisar Guds existens, men frånvaron av finjustering bevisar inte att det inte finns en Gud. Ytterligare ett sätt att uttrycka samma sak är att säga att finjustering är ett tillräckligt, men inte nödvändigt, villkor för bejakandet av Guds existens.

⁶ Midgley, 1992, 139.

⁷ Alister McGraths förståelse av naturlig teologi, som en slags syntes av teologiska och vetenskapliga perspektiv, ligger nära ett sådan kreativt, snarare än problemlösande, angreppssätt. Se McGrath 2008.

Men om vi håller oss kvar vid rörmokeribilden så går det att förstå ”provokationen” till filosofi på två sätt här: å ena sidan kan det vara så att man uppfattar en genuin konflikt mellan (en förståelse av) ett vetenskapligt respektive ett religiöst påstående. Denna konflikt är det som motiverar en till fördjupad reflektion. Men det kan också vara den kulturella *föreställningen* om en konflikt som man anser ”luktar illa” och därför motiverar en till fördjupad reflektion: vilka antaganden bygger denna konfliktföreställning på?

Det är lätt att tänka sig att problemet som ska lösas är just den specifika konflikten. Så kan det förstås vara. Men ibland är det snarare så att konflikten synliggör ett mer underliggande och generellt problem. Detta är också en anledning till att Midgley använder sig av rörmokeri som metafor för filosofi: bägge är fokuserade på det som vi i vardagen tar för givet och inte riktar medveten uppmärksamhet mot. För rörmokaren är detta den osynliga strukturen av vattenledningar, för filosofen är det våra förgivettagna tolkningar och begrepp. När det uppstår problem kan detta göra latenta brister i våra tolkningar tydliga för oss, problem som alltså är mer generella än den konkreta konflikt som synliggör detta problem.

Kortfattad presentation av verktygen

I detta kapitel vill jag alltså presentera några användbara verktyg när man vill närmare analysera och utvärdera relationen mellan vetenskapliga och religiösa påståenden. Dessa principer är, när det gäller det religiösa påståendet att:

1. Att presentera en *teoretisk, teologisk precisering* av det religiösa påstående man vill analysera.
2. Genomföra en *filosofisk transponering* av det teoretiskt preciserade påstående som man är intresserad av.

Detta resulterar i att det religiösa påståendet ges en filosofiskt genomarbetad tolkning. Många religiösa påståenden är formulerade i en förfilosofisk kontext och lika lite som vi använder oss av förvetenskapliga resonemang om naturen i vetenskap och religion-dialogen, lika lite bör vi använda oss av filosofiskt obearbetade religiösa påståenden. Detta är inte en implicit kritik av dessa förfilosofiska religiösa påståendens sanning, utan enbart ett konstaterande av att i många kontexter krävs inte filosofiskt stringenta resonemang. I vardagen talar vi i vardagliga termer och förstår varandra väl, när vi beskriver någon som ”snäll”, en överenskommelse som ”rättvis” eller säger att ett konstverk har ett högt konstnärligt värde. Men om vi ska mer precist förklara varför vi menar att någon är snäll, en uppgörelse orättvis eller ett musikstycke god konst behöver vi reflektera över vår vardagliga förståelse och formulera en mer filosofiskt genomarbetad tolkning.

Ofta innebär detta att försöka artikulera mer precis den mening vi implicit lägger i begreppen. Det kan då också visa sig att något i vår vardagliga förståelse måste överges eftersom det inte håller för en filosofisk prövning. Eller så innebär det att man undviker vanliga missförstånd av vad det exempelvis innebär att någon är vänlig (till exempel i motsats till mesig). Ord kan ju ofta ha flera konnotationer och det gäller att klargöra i vilken betydelse vi använder våra begrepp.

Att gå från "common sense" till "theory"

Den kanadensiske religionsfilosofen Bernard Lonergan (1904-1984) kallar den förvetenskapliga och den förfilosofiska meningssfären för "common sense" och den sfär som uppstår efter vetenskaplig eller filosofisk analys för "theory".⁸ Denna påminner i sin tur om Edmund Husserls (1859 – 1938) distinktion mellan den "förvetenskapliga" och den "teoretiska" inställningen.⁹ Husserl menar att den "förvetenskapliga inställningen" är en pragmatisk inställning som är intresserad av livsmiljön och hur den fungerar och man söker inte en mer precis förståelse än vad som krävs för att leva väl i denna omgivning.

Den "teoretiska inställningen" skiljer sig på två sätt från den förvetenskapliga: den har en "kosmologisk" eller ontologisk snarare än lokal orientering, samt söker kunskapen för dess egen skull. När jag har den teoretiska inställningen reflekterar jag alltså inte bara över min miljö utan över *tillvaron som sådan*, och söker kunskap, inte för att kunna *hantera min miljö*, utan för att jag är intresserad av verklighetens natur. Inom naturvetenskapen leder den teoretiska inställningen lätt över till den "naturalistiska inställningen" vilken betraktar allt i världen – också människans mentala liv – som fullt ut ett resultat av empiriska objekts kausala interaktion, en interaktion som styrs av naturlagarna. Den naturalistiska inställningen kritiseras av Husserl, som menar att den inte ger utrymme för naturvetenskapen, eftersom denna är en intellektuell, snarare än rent fysikalisk, process, som för sin giltighet bygger på att människan har ett intellekt som följer rationella normer snarare än enbart fysikaliska lagar. Den naturalistiska inställningen motsvaras idag av *scientismen* och den *reduktiva naturalismen*.

Att säga att "solen går ner" är ett uttryck som hör hemma i *common sense* och att säga att det blir kväll för att "jorden roterar runt sin egen axel och jag hamnar på jordens skuggsida" är en beskrivning som hör hemma i *theory*. Lonergan menar att i den sfär han benämner *common sense* beskriver vi tingen fenomenologiskt, i relation till oss, medan *theory* försöker förklara tingens beteende som ett resultat av deras relationer till varandra.¹⁰ Men det behöver inte betyda att *theory* motsäger *common sense* – tolkat bokstavligt

⁸ Lonergan, Bernard 1972, 81ff.

⁹ Husserl, Edmund 2002, exempelvis 96-100.

¹⁰ Lonergan, Bernard 1972 s. 81f.

motsäger de förstås varandra. Men om man istället försöker fråga sig vilken erfarenhet som de beskriver - att det blir mörkt för att solen inte längre lyser på den del av jorden där man själv är - så motsäger de inte varandra.

Inom vetenskap och religion-dialogen är det ett stort problem om man inte låter det religiösa påståendet genomgå en teoretisk precisering och sedan en filosofisk transponering så att det rör sig på en intellektuell nivå, som motsvarar den vetenskapliga nivån i abstraktionsnivå och intellektuell bearbetning. Både det vetenskapliga och det religiösa påståendet man analyserar bör alltså befinna sig i *theory*-sfären. Många förfilosofiska religiösa påståenden befinner sig i *common sense*-sfären och dessa behöver bearbetas så att de når den precision och högre abstraktionsnivå som kännetecknar *theory*-sfären. Detta görs genom en teologisk och teoretisk precisering och filosofisk transponering av det religiösa påståendet.

Olika logiska nivåer i ett vetenskapligt påstående

Denna transponering från en förvetenskaplig till en teoretisk meningssfär är knappast relevant i en vetenskaplig kontext – där har ju påståendena redan (förhoppningsvis) en vetenskaplig karaktär.¹¹ Däremot kan man i en filosofisk analys av vetenskapliga påståenden försöka klargöra olika nivåer i ett vetenskapligt påstående, där vissa är empiriska och andra mer teoretiska och filosofiska. I kapitlets andra del presenterar jag några principer för hur vi i vår analys av vetenskapliga påståenden kan klargöra olika teoretiska nivåer i ett vetenskapligt anspråk. Detta är användbart för att tydliggöra skillnaden mellan ett empiriskt *resultat* och det vidare meningssammanhang inom vilken detta tolkas. En religionsfilosof har inte (såsom religionsfilosof) kompetens att ifrågasätta empiriska resultat, men kan klargöra, analysera och problematisera den vidare teoretiska och meta-teoretiska ram inom och genom vilka sådana resultat begripliggörs. En sådan analys kan ibland klargöra att den filosofiska signifikansen av samma vetenskapliga resultat beror på vilken vidare teoretisk (och meta-teoretisk) ram det tolkas inom, där vissa tolkningar är förenliga med religiösa påståenden och andra inte.

Teoretisk-teologisk precisering av religiösa påståenden

Det jag avser med en teoretisk precisering påminner om det som inom samhällsvetenskapen brukar benämnas att ge en *teoretisk* respektive en *operationell* definition av ett begrepp.¹² Låt oss säga att vi vill undersöka hur ”demokratisk” en viss organisation är. De flesta av oss har en mer eller mindre

¹¹ Se dock diskussionen nedan om begreppen egoism och altruism inom biologin; vissa biologer glider mellan den tekniska evolutionsteoretiska förståelsen av dessa begrepp till den vardagliga moraliska förståelsen. Detta visar att det ibland är nödvändigt att göra en teoretisk precisering av begrepp också i vetenskaplig prosa.

¹² Teorell & Svensson 2007, 38f.

intuitiv förståelse av vad demokrati innebär och skulle kunna rangordna ett antal länder utifrån grad av demokratisk styrning. Men om någon annan ska kunna komma i dialog med vår bedömning behöver vi precisera vad vi menar med demokrati samt hur vi avser att mäta detta. Detta brukar kallas att ge en *teoretisk* respektive en *mätbar* eller *operationell* definition av begreppet.

Den teoretiska definitionen av en demokratisk organisation skulle kunna vara att medlemmarna styr sin egen organisation. Operationaliseringen av detta begrepp är angivelsen av vilka mätbara fenomen som ska fungera som indikationer för huruvida medlemmarna styr sin egen organisation. Hur demokratisk en organisation är kanske mäts i termer av hur stor andel av organisationens medlemmar som är aktivt involverade i att utse organisationens styrelse.

Den här metoden av att ge en teoretisk analys av ett begrepp som vi har en intuitiv förståelse för är användbar också inom religionsfilosofin. Många religiösa urkunder innehåller utsagor som är formulerade i en förfilosofisk, vardaglig kontext. De fyller sina syften i denna kontext men behöver, om dessa utsagors relation till vetenskapliga påståenden ska analyseras, ges en mer filosofiskt stringent formulering. Att genomföra en teoretisk-teologisk precisering av ett religiöst påstående påminner om vad Carl-Henric Grenholm benämner att presentera en ”preciserad tolkning” av ett påstående.¹³ I praktiken innebär detta att man låter meningen i en sats uttryckas med hjälp av en annan sats.

Hur ska man då gå tillväga för att genomföra en sådan teoretisk-teologisk tolkning av ett förfilosofiskt religiöst påstående? Låt oss exemplifiera med det religiösa påståendet att ”Gud har skapat världen”. För att genomföra den teoretiska preciseringen kan en god hjälp vara att fråga sig vad som *måste* vara sant för att påståendet att Gud har skapat världen ska vara sant: att hitta ett påstående som uttrycker de *nödvändiga* och *tillräckliga* villkoren för att det religiösa påståendet ska vara sant, men inte mer än så. Anledningen till att vi varken vill ha mer eller mindre än det som krävs för att det religiösa påståendet ska vara sant är för att vi ju (i denna kontext) undersöker förenligheten mellan det vetenskapliga och det religiösa påståendet. När vi är intresserade av den principiella förenligheten mellan ett religiöst påstående och ett vetenskapligt påstående är det nödvändigt att i den teoretiska preciseringen försöka hålla sig till en utsaga som inte uttrycker mer än det som krävs för att det religiösa påståendet ska vara sant. Detta beror på att *om* vi visar en oförenlighet mellan ett påstående som förutom det som är nödvändigt också innehåller sådant som inte är nödvändigt så är det kanske detta andra innehåll som orsakar konflikten, snarare än det som krävs för att det

¹³ Grenholm 2006, 239.

religiösa påståendet ska vara sant.¹⁴ Här är tre möjliga teologiska preciseringar av detta påstående:

- A) Gud agerade på ett sådant sätt att universum uppstod ur intet för fem minuter sedan, med alla människors minnen inplanterade.
- B) Gud agerade på ett sådant sätt att världen och alla arter uppstod för 10 000 år sedan
- C) Gud agerade på ett sådant sätt att världen uppstod med en inneboende potential för att liv skulle uppkomma.

De är alla *förenliga* med det religiösa påståendet; alla är *tillräckliga* tolkningar för att det religiösa påståendet ska vara sant. Men inget av dem är egentligen *nödvändigt* för att det religiösa påståendet ska vara sant. Ett teologiskt påstående vars sanning är *nödvändigt* för att ett religiöst påstående ska vara sant är ett sådant påstående som ingen kan förneka som bejakar det religiösa påståendet. A, B och C ovan bejakar alla det religiösa påståendet att Gud har skapat världen, men utesluter i sin tur varandra. Det beror förstås på att dessa påståenden hävdar mer än att Gud skapat världen, de talar också om *hur* Gud skapade världen. Om det går att förneka en teoretisk precisering men bejaka det religiösa påståendet så uttrycker den teoretiska preciseringen mer än vad som är nödvändigt för att det religiösa påståendet ska vara sant.

En bättre teoretisk precisering av det religiösa påståendet att Gud har skapat världen är att världen för sin existens är beroende av Guds aktivitet, samt att Gud vill världens existens. Ingen som bejakar påståendet att Gud har skapat världen, såsom detta brukar förstås i åtminstone judisk, kristen och islamsk teologi, kan förneka att världen är beroende av Guds aktivitet för sin existens samt att Gud vill att världen ska finnas. Vidare så ingår detta i alla andra tänkbara preciseringar av det religiösa påståendet (såsom i A, B och C ovan).

Sammanfattningsvis: den teoretiska preciseringen ska försöka artikulera meningsinnehållet i det religiösa påståendet, men inte mer än så. Den uttrycker detta innehåll mer abstrakt och precist än det religiösa påståendet som ofta har mer än en enbart informativ funktion och framförallt är formulerad i en mer vardaglig sfär.

Filosofisk transponering

När vi har en teoretisk precisering är det dags för den filosofiska transponeringen. Om den teoretiska preciseringen framförallt är intresserad av meningsinnehållet i de religiösa påståendena och de (vad man anser är legi-

¹⁴ Om vi däremot är intresserade av förenligheten mellan en specifik teologisk uttolkning av ett religiöst påstående, snarare än av den principiella förenligheten, så ska vi självklart utgå ifrån denna specifika teologiska uttolkning. Men då behöver vi också klargöra att det är detta, mer begränsade syfte, som vår undersökning har. Men även här gäller det att precisera påståendet så att det inte rymmer mer än denna specifika teologiska uttolkning säger.

tima) teologiska tolkningarna av dessa och försöker hitta en formulering som är gemensam för de teologiska tolkningarna av det religiösa påståendet, men inte mer än så, så är den filosofiska transponeringen i närmare dialog med andra kunskapskällor. Kanske använder den sig av analogier hämtade från andra kunskapsområden, som får sägas vara fallet med den traditionella förståelsen av transsubstantiationsläran. I det religiösa påståendet sades det att brödet och vinet är ”Kristi kropp” vilket teologiskt preciserades som att Kristus är reellt närvarande i mässan.¹⁵ Detta påstående är en teologisk precisering av det religiösa påståendet att brödet och vinet är Kristi kropp, men det ger ingen närmare filosofisk förklaring av detta påstående.

Den filosofiska transponeringen av denna teologiska precisering gjordes under medeltiden med hjälp av distinktionen mellan substans och accidens: nattvardsbrödet behåller brödets ”accidens” men förvandlas i sin ”substans”. En mer modern variant av en sådan filosofisk transponering finns i den av vissa katolska teologer föreslagna förståelsen av att brödet och vinet genomgår en ”transsignifikation”: brödets och vinets natur förändras genom att de får en förändrad innebörd i mässan. De representerar och närvarandegör därför Kristus. Poängen är nu inte huruvida dessa filosofiska transponeringar är korrekta eller hållbara; poängen är att illustrera principen. I denna analys bör man hålla sig till generositetsprincipen, det vill säga, man bör välja en sådan filosofisk förståelse som gör utsagan maximalt trovärdig.¹⁶ Det finns två mål: bibehålla meningen i det religiösa påståendet samt att göra utsagan begriplig och trovärdig i ljuset av annan kunskap.

Vi kan återigen exemplifiera med det, för de abrahamitiska religionerna gemensamma, påståendet att Gud har skapat världen. Sedan den moderna naturvetenskapens framväxt har det blivit vanligt att se den naturvetenskapliga beskrivningen av exempelvis det biologiska livets uppkomst och tanken att Gud har skapat detta biologiska liv som konkurrerande eller ömsesidigt uteslutande. En möjlig teoretisk precisering av detta påstående är som sagt att Gud är ansvarig för och vill det biologiska livets existens. Men evolutionsteorin visar att det biologiska livet har uppkommit som ett resultat av slumpmässig variation och naturligt urval av de variationer som är mest adaptiva. Vi har här härlett en *prima facie*-konflikt, också med den teoretiska preciseringen.

Men tanken att Gud skapar har inom exempelvis den thomistiska traditionen givits en filosofisk tolkning som är fullt förenlig med den naturvetenskapliga beskrivningen. Gud beskrivs inom denna tradition som *primär orsak* till hela universum, som aktivt upprätthållandes universum i dess existens hela tiden. Detta universum innehåller sedan naturliga, eller *sekundära* orsaker som har sin egen integritet och kausalitet, och formar de olika tingen

¹⁵ Jämför Brodd 2015.

¹⁶ Jämför Grenholm 2006, 242.

i universum.¹⁷ Thomas av Aquino liknar i en kommentar till Aristoteles bok *Metafysiken* Gud vid en båtbyggare som gett timret en förmåga att sätta ihop sig själv.¹⁸ I *Summa Theologiae* menar Thomas att Gud inte bara själv orsakar det som sker direkt, utan låter ting i skapelsen vara orsaker till andra ting, ungefär som en lärare som ger sina studenter inte bara kunskap, utan också en förmåga att lära andra.¹⁹ Denna liknelse är tänkt att visa att ett universum som i sig självt har en kausal kraft är ett bättre universum än ett som bara blir passivt utsatt för Guds kausalitet. Det här är en filosofisk transponering av ett förfilosofiskt påstående – påståendet att Gud har skapat världen – som också bibehåller *meningen* i detta påstående, nämligen att världen för sin existens är beroende av Guds skapande aktivitet och som dessutom är förenligt med den naturvetenskapliga förståelsen av naturen.

Thomas av Aquino bidrar här till realiserandet av de två mål, som den filosofiska transponeringen av ett förfilosofiskt religiöst påstående syftar till: dels att göra innehållet trovärdigt och begripligt i ljuset av den naturvetenskapliga kunskapen, dels att bevara så mycket av meningsinnehållet i det förfilosofiska påståendet som möjligt.

Att vi har detta mål beror på att om vi vill pröva den *principiella* förenligheten mellan evolutionsteorin och tanken att Gud har skapat världen då måste vi pröva den bästa eller filosofiskt mest hållbara varianten av detta påstående. Då det ofta finns en teologisk tradition inom vilken filosofisk reflektion har ägt rum, så menar den irländske teologen och filosofen Connor Cunningham att det första som krävs när man vill analysera relationen mellan vetenskap och religion är en gedigen kunskap om den teologiska traditionen varifrån det religiösa påståendet är hämtat.²⁰ Ofta har nämligen teoretisk precisering och filosofisk transponering skett i den teologiska reflektionen i respektive tradition. Därför måste en analys av relationen mellan vetenskapliga och religiösa påståenden inbegripa en undersökning av vilka teoretiska och filosofiska förståelser ett religiöst påstående har givits i den teologiska tradition i vilket det hör hemma. Kanske går det också att *kritisera*, *komplettera* och *förstärka* dessa teoretiska preciseringar samt filosofiska transponeringar.

Sammanfattning

Sammanfattningsvis kan de olika stegen alltså uttryckas på följande vis:

1. Gör en teoretisk precisering av det religiösa påståendet. Går det att ut-

¹⁷ Artigas 2003, 90f.

¹⁸ Artigas, 2003, 90f.

¹⁹ Aquino, Thomas av *Summa Theologiae* Prima pars, Fråga 103, Artikel 6 <http://newadvent.org/summa/1103.htm#article6> (åtkomst: 2018-02-24).

²⁰ Connor Cunningham har själv intresserat sig för frågan om relationen mellan skapelseteologi och evolutionsteorin i sin bok *Darwin's Pious Idea* (2011) samt i BBC-dokumentären *Did Darwin Kill God?* (2009).

trycka tanken i det förfilosofiska religiösa påståendet i mer generella eller abstrakta termer? Vilka är de nödvändiga och tillräckliga villkoren för att det religiösa påståendet ska vara sant? Går det att tydligare precisera i vilken mening begreppen används? Galileo preciserar i sitt brev till Storhertiginnan Christina vad det (enligt honom) innebär att Bibeln är Guds ord: den uppenbarar sanningen om hur människan lär känna Gud, däremot inte om hur naturen fungerar. För att förstå naturen är vårt intellekt tillräckligt, menar Galileo, och Gud som skapat vårt intellekt skulle knappast vilja att vi bortser från detta och istället förlitar oss på uppenbarelsen. Uppenbarelsen är istället till för det som går utöver vår kognitiva kapacitet, som att berätta hur vi lär känna Gud: den vill berätta om vägen till himlen och inte om himlarnas gång.²¹ Ibland löses konflikter mellan religion och vetenskap redan genom en klarare teologisk precisering av det förfilosofiska religiösa påståendet.

2. Ibland vill eller behöver vi gå längre än så: går det att göra en filosofisk transponering av det religiösa påståendet? Det vill säga, går det att med filosofiska verktyg begripliggöra eller förklara det teologiskt specificerade påståendet? Hur har man i den teologiska traditionen filosofiskt och teologiskt reflekterat över det aktuella påståendet? Det är sannolikt att det finns resurser i den filosofiska och teologiska traditionen för att bearbeta frågan. Finns det analogier i andra områden som kan klargöra innebörden i det teologiska påståendet?

3. Bevaras meningen på ett adekvat sätt? Det är också möjligt att något i den förfilosofiska förståelsen bör överges för att det inte håller vid närmare eftertanke. Här kan det vara intressant att notera att Galileo hänvisar till Augustinus (354-430) bok *Genesi Ad Litteram* som är en kommentar till Första Mosebok. Augustinus bearbetar där frågan om hur Bibeln och ”naturfilosofin” skulle relateras till varandra och Augustinus menar att kunskap om naturen ibland kunde korrigera tolkningar av Bibeln, vilket Galileo ansluter sig till.²²

Analys av det vetenskapliga påståendet

I sin artikel “God, Neuroscience and the Person” påpekar Philip Clayton att även om det finns en kontaktyta mellan vetenskap och religion så är kontakten sällan helt direkt: det är sällan så att en observation inom en vetenskaplig disciplin på ett *direkt* sätt bekräftar eller falsifierar en teologisk utsaga.²³ Relationen är mer indirekt, medierad via en teoretisk och filosofisk reflektion genom vilket det vetenskapliga resultatet har tolkats och givits en viss signifikans. Det är först när det vetenskapliga resultatet har satts in i detta sammanhang som kontakten uppstår: ”the results of science must first be

²¹ Galileo 1997, 79.

²² Galileo 1997, 93-103.

²³ Clayton 2000, 619.

metaphysically interpreted and their underlying assumptions brought to the surface before they can tell for or against theological assertions”.²⁴ Detta tolkningsarbete handlar detta avsnitt om.

Enligt den ”naiva realismen” är vår relation till omvärlden direkt och oproblematiske: naturvetenskapen är ett resultat av att man helt enkelt bara noggrant och systematiskt har ”kollat upp” hur det förhåller sig. Grundproblemet i denna bild av hur vi får kunskap är att den tenderar att reducera kunskapsprocessen till sinneserfarenhet och sedan systematisk reflektion över olika perceptuella erfarenheter. Det som döljs av denna bild är att en ”ren perception” inte är kunskap: det finns ingen kunskap utan förståelse och ingen förståelse utan tolkning. I kontrast till en sådan föreställning så är den dominerande uppfattningen bland vetenskapsteoretiker att all vetenskaplig verksamhet är en tolkande aktivitet, också naturvetenskap. Men denna tolkningsprocess kan sägas äga rum på olika nivåer.

I *Metodpraktikan* beskriver författarna tre abstraktionsnivåer i det vetenskapliga arbetet.²⁵ Dessa kan vi kalla för den empiriska, den teoretiska och den metateoretiska nivån. För att ta det riktigt från början kan vi konstatera att bara en så enkel observation som att se en streckgubbe är en process som involverar sammansättning och tolkning av sinnesintryck. Sinnesintryck som förblir helt otolkade är oanvändbara för oss. Tolkningen av våra sinnesintryck handlar ofta om att sätta ihop element till helheter och denna process pågår vare sig vi vill det eller inte. Vi kan förstås också ägna oss åt viljestyrd bearbetning, när vi sätter oss ner och aktivt funderar på ett problem, men även om vi inte gör ett sådant val, tolkar vi hela tiden vår erfarenhet.

Den automatiska bearbetningen brukar delas upp i *bottom up-bearbetning* och *top-down bearbetning*.²⁶ Den förstnämnda står för den tolkningsprocess som sker då vi sätter ihop enskilda intryck till en helhet: vi konstaterar exempelvis att de olika strecken på papperet bildar en helhet, en figur. Top-down-bearbetningen äger sedan rum när vi börjar tolka denna figur (då använder vi oss av förvärvad kunskap för att förstå dessa sinnesintryck). Redan den simplaste observation involverar alltså tolkning.

Men detta kan vi ta ett steg vidare och få, vad vi kan kalla för, ett vetenskapligt resultat, som exempelvis då vi upptäcker att den upplevda lyckan är lägre i vissa delar av världen än i andra. Detta är förstås inget vi kan ta reda på genom en enkel sinneserfarenhet, men vi kan undersöka det genom att ge en teoretisk definition av vad upplevd lycka ska betyda och sedan föreslå empiriska indikatorer på detta fenomen, som vi sedan mäter i olika delar av världen. Då har vi ett empiriskt resultat (som förstås inbegriper tolkningar i flera led: från den automatiska till den viljestyrda tolkningsprocessen).

²⁴ Clayton 2000, 619.

²⁵ Esaiasson et al. 2004, 36-39.

²⁶ Holt et al. 2012 s. 163.

Men sedan kan vi gå vidare och försöka söka en *förklaring* till varför människor upplever större lycka i vissa delar av världen än andra. Då utgör det vetenskapliga resultatet från dessa empiriska undersökningar vårt empiriska resultat, vårt ”data” eller vår ”observationsmängd” och denna söker vi nu en förklaring för. Det är vanligt att kalla den observationsmängd vi söker en förklaring på för *explanandum* (det som skall förklaras) och vår föreslagna teoretiska förklaring för denna observationsmängd för *explanans* (det som förklarar).²⁷ I allmänhet kan man beskriva skillnaden mellan den empiriska och den teoretiskt förklarande nivån som en skillnad i abstraktionsnivå. En teori sätter i allmänhet in en observationsmängd i ett större sammanhang, ett sammanhang som förklarar observationsmängden. Kanske landar vi i teorin att lyckan bland annat beror på tillgång till mat och kläder, men också beror på relationer och erfarenheten av att kunna styra sitt eget liv, med mera.

Det finns en nivå över den teoretiska och den utgörs av filosofiska antaganden som inte *prövas genom* och inte heller är *resultatet av* det vetenskapliga arbetet utan istället fungerar som filosofiska *förutsättningar för* detta arbete. En sådan kan vara att människor i allmänhet inte är mytomaner om hur de mår (så att enkäter är ett lämpligt sätt att få kunskap om deras psykologiska tillstånd). Ett par andra, som nämns i *Metodpraktikan*, är den inom neo-klassisk nationalekonomi vanliga föreställningen om att människan är helt egennyttig – föreställningen om *homo economicus* – eller den inom marxistiskt influerad historievetenskap vanliga tanken på klasskampen som historiens motor.²⁸ Detta kallar jag alltså för den metateoretiska nivån (i *Metodpraktikan* benämns dessa ”teoretiskt perspektiv”).

I slutändan är det mest övergripande meningssammanhang som vår kognitiva värld utgörs av, av filosofiskt, snarare än vetenskapligt, slag. Vetenskap bedrivs *inom* en filosofisk ram, inom en viss världsbild. Detta tydliggörs av de tre nivåerna ovan: empirisk, teoretisk och metateoretisk där den metateoretiska är explicit filosofisk.²⁹ Det går att problematisera den (meta)teoretiska tolkningen av empiriska resultat, även om filosofer inte har kompetens att (såsom filosofer) kritisera empiriska resultat som sådana.

För att sammanfatta: all kunskap kräver tolkning och tolkning tycks alltid innebära att sätta in något i ett större sammanhang. Detta större, teoretiska och meta-teoretiska sammanhang, är ofta avgörande för förståelsen av det vetenskapliga resultatets filosofiska signifikans. Och det är på dessa nivåer som det finns ett utrymme för filosofisk analys och problematisering.

Denna uppdelning av empiri, teori och meta-teori kompliceras dock av att vad som är en observation och vad som är en teoretisk ram är korrelativa begrepp. Som tidigare har konstaterats så finns det *ingen* meningsfull empiri

²⁷ Okasha 2002, 55.

²⁸ Esaiasson et al. 2004, 38.

²⁹ Thomas Kuhns begrepp ”paradigm” ligger nära vad som avses med ”metateori”.

som inte också innehåller teori. Men även om det är sant att det inte finns någon a-teoretisk, meningsfull, empiri så kan vi ändå göra en analytisk distinktion mellan vad som på en *given* nivå är att betrakta som ett empiriskt resultat och det vidare teoretiska och meta-teoretiska meningssammanhang inom vilket någon tolkar detta empiriska resultat. Och här finns det ett legitimt utrymme för kritisk reflektion över den teoretiska tolkningen av empiriska resultat. Om det istället är vad som på en given nivå är att betrakta som empiri som är det vi vill problematisera, får vi alltså förflytta oss till den tidigare nivån för att analysera hur detta resultat gavs denna tolkning.³⁰

En grundprincip inom den akademiska vetenskap och religion-dialogen är att vetenskapens resultat bör tas på allvar och inte kan avvisas för att de exempelvis strider mot en religiös traditions uppenbarelse. Men det betyder inte att man måste förhålla sig okritisk till alla tolkningar av vetenskapliga resultat – det vore inte heller i linje med naturvetenskapens egen logik. Så länge vår kritik är intersubjektivt prövbar och bygger på filosofiska argument finns det inget som hindrar filosofer att kritiskt analysera tolkningar av vetenskapliga resultat: det är ju så vetenskapen själv fungerar, och givet att filosofiska antaganden har betydelse för vetenskapliga teorier så inte bara kan, utan till och med bör, filosofer delta i denna diskussion.

Illustration av principen om filosofisk problematisering

Jag ska ge några exempel för att illustrera hur denna filosofiska problematisering av vetenskapliga tolkningar kan gå till, en är hämtad från biologin och två från religionsvetenskap. Dessa tolkningar är valda för att de har en relation till religiösa påståenden.

Inom vetenskap och religion-dialogen är det ganska vanligt att säga att de abrahamitiska religionerna försöker besvara frågan *varför* Gud skapade människan och världen, medan naturvetenskapen beskriver *hur* Gud skapade människan och världen. Men som teologen och fysikern John Polkinghorne har påpekat så är hur- och varför-frågor förvisso logiskt distinkta, men ändå inte helt oberoende: det måste finnas någon form av konsonans mellan svaren på hur- respektive varförfrågan.³¹ Om vi tänker oss att en del av svaret på frågan varför Gud skapade människan är att hon ska leva i kärleksfulla relationer, vilket de abrahamitiska religionerna tycks mena, och evolutionsteorin

³⁰ Relationen mellan empiriska data och tolkningssammanhang påminner om relationen mellan ”form” och ”materia” i Aristoteles filosofi. För Aristoteles är allt som finns en förening av form och materia. Dessa är korrelativa begrepp. I en tegelsten är leran materia och tegelstens struktur är formen, men sedan blir tegelstenen materia och väggens struktur blir form. Sedan blir väggen materien och husets struktur blir formen. Det större meningssammanhanget inom vilket en empirisk observation tolkas är här analogt med formen, och det empiriska resultatet analogt med materien. Precis som det i aristoteliskt tänkande inte finns något ”oformad materia” så finns det heller ingen otolkad empiri: en helt otolkad empiri skulle vara en observation som vi inte alls förstod. (Jämför: Jacobs 2004, 50).

³¹ Polkinghorne 2010.

är svaret på frågan hur Gud skapade människan så krävs det en viss förenlighet mellan svaret på hur och varför.

I sin bok *The Selfish Gene* hävdar Richard Dawkins att, givet hur det naturliga urvalet fungerar, så är vi, och alla andra organismer som har utvecklats genom det naturliga urvalet, själviska till vår natur.³² Dawkins bygger detta resonemang på sin föreställning om att de gener som selekteras har selekterats på bekostnad av de gener som *inte* selekterades.³³ Att bli selekterad innebär att någon annan gen inte selekterades. Gener har förstås inga intentioner så deras själviskhet ska förstås metaforiskt. De betar sig, menar Dawkins, *som om*, de vore själviska. Själviskhet på gennivå ger dessutom i allmänhet upphov till själviskhet på individnivå skriver Dawkins. Därför menar Dawkins att mänsklig moral är ett slags ”uppror mot de själviska genernas tyranni”.³⁴ De gener som selekterats är de som genererar egenskaper och beteende som relativt sett (bland de gener det fanns att välja mellan) är mest adaptiva i den aktuella miljön.

En sådan läsning av evolutionsteorin skapar spänningar med en abrahamitisk teologisk antropologi eftersom Gud enligt denna skapade människan till sin avbild, med en förmåga till medmänsklighet, kärlek och moraliskt ansvarstagande. Om detta var Guds syfte när han skapade människan, varför skapade Gud då människan genom en process som bara kan främja själviskhet? Förvisso ger Dawkins ett utrymme för människan att göra ”uppror” mot sin natur, men det finns onekligen en spänning här. Om man menar att kärleken är Guds ”varför” när han skapade människan och evolutionen svaret på frågan ”hur” så finns det en spänning mellan svaret på hur- respektive varför-frågan. För att närmare analysera denna konflikt behöver man fråga sig vad det egentligen betyder att en gen betar sig som om den vore självisk, samt om det är sant att själviskhet på gennivå måste ge upphov till själviskhet på organismnivå.

Vad betyder det, egentligen, att en gen betar sig som om den vore självisk? Den evolutionsteoretiska förståelsen av själviskhet och altruism är inte identisk med vår moralfilosofiska förståelse av dessa begrepp, något som Elliot Sober klargjort i sin artikel ”What is evolutionary altruism?”.³⁵ Evolutionär altruism innebär att bete sig på ett sådant sätt att, genom denna interaktion, ökas någon annan biologisk entitets *fitness* (sannolikheten för att den överlever och reproducerar sig) och min egen därigenom minskar. Evolutionär själviskhet är motsatsen: genom den aktuella interaktionen ökar min *fitness* och någon annans minskar. Det man kan säga att Sober gör i denna artikel är att han ger en *teoretisk precisering* av vad man inom evolutionsbiologi menar med själviskhet och altruism och visar att detta inte går att

³² Dawkins [1976] 2016, 3f.

³³ Björklund 2005, 23.

³⁴ Dawkins [1976] 2016, 260.

³⁵ Sober 1988.

jämställa med de vardagliga eller moralfilosofiska förståelserna av dessa begrepp.

Skillnaden kan klargöras av exempel: om jag skulle stjäla någon annans p-piller, byta ut det mot sockerpiller och använda p-pillren i min relation, så skulle det sänka min *fitness* och öka den för den vars p-piller jag stal. Detta är ett moraliskt egoistiskt, men evolutionärt altruistiskt, beteende. Eller, för att ta ett exempel som Sober använder sig av: om man ger bort sitt piano och möjliggör för den som man gett det till att ägna sig åt sin passion, men detta har till konsekvens att mottagaren blir mindre intresserad av att skaffa barn, så är detta evolutionärt själviskt, men moraliskt altruistiskt. Eller, om det normalt sett är så att beteendet att bara tänka på sig själv inte är en egenskap som värderas av potentiella partners, så kan man säga att en individ som börjar att enbart tänka på sig själv och handla för sin egen räkning, sänker sin egen *fitness* och ökar de andras i det sammanhang där hen befinner sig.

Det som Dawkins menar med en självisk gen är en gen som kodar för mer adaptiva egenskaper. Adaptiva egenskaper är sådana som bidrar till ökad *fitness*: sannolikhet för överlevnad och reproduktion. Problemet är att Dawkins likställer en *framgångsrik* gen, det vill säga en adaptiv gen, med en självisk gen.

Här trasslar begreppsanvändningen till det för oss (eller i alla fall för Dawkins). Låt oss säga att det är riksdagsval i ett land och två partier ställer upp. Det ena partiet anser att vi bör sänka socialbidraget. Det andra partiet anser att vi bör öka socialbidraget. Vi skulle kanske spontant vilja säga att *allt annat lika* så är det första partiets politik mer egoistiskt. Men då tänker vi på egoism som en innehållslig egenskap och inte som en formell egenskap. Men den själviska genen är självisk på grund av en *formell* egenskap: den selekteras oftare och är alltså mer adaptiv; den bidrar till ökad *fitness*. Huruvida en gen är självisk eller inte beror på dess *fitness* vilket beror på miljön. Om det är så att det parti som vill öka socialbidraget är mer populärt så är detta, med Dawkins terminologi, det själviska partiet. Det får mer röster, blir selekterat i högre grad.

Och det är här problemet med analogin visar sig: vad händer om det visar sig att de gener som disponerar bäraren till samarbete och empati är de mest framgångsrika, det vill säga, som är mest adaptiva? Det är precis dessa egenskaper som enligt många biologer ligger bakom människans evolutionära framgång och möjliggjort för henne att exempelvis överleva på alla kontinenter.³⁶ När människor påpekar att vi ju har en naturlig tendens till samarbete, så påpekar Dawkins att det inte motsäger hans tes: hans tes är ju enbart att de gener som är mest adaptiva är de som selekteras. Men problemet är att han glider mellan den *tekniska definitionen* av "självisk gen" till en föreställning om att människan därför är självisk i den moraliska meningen. Men som analysen visar så predicerar evolutionsteorin att de gener som selekteras

³⁶ Nowak 2011, 14.

kommer att vara adaptiva, men inte att de kommer att vara själviska. En självisk person vill förstås vara framgångsrik, men det betyder inte att alla som är (eller vill vara) framgångsrika är själviska.

Det finns ett problem med att välja en term som har en laddning utöver den tekniska betydelse i vilket man vill använda begreppet. Dawkins själv tycks ha blivit förvirrad av det; i förordet till de nyare upplagorna av *The Selfish Gene* så medger nämligen Dawkins att påståendet att människan är egoistisk för att generna är själviska (i den tekniska meningen som detta har för Dawkins) var ett misstag. Dawkins fortsätter dock att använda metaforen ”självisk” om generna, och dessa är ”själviska” av *enbart det skälet att de är mer adaptiva än andra gener*. Poängen är alltså att en framgångsrik gen är definitionsmässigt en självisk gen, men en framgångsrik gen kan vara en gen som disponerar till samarbete och empati: vilket alltså innebär att ”själviskhet” (i den evolutionsteoretiska meningen) inte alls nödvändigtvis leder till själviskhet i den moraliska meningen.

Den ovanstående analysen ifrågasätter inte att allt liv har kommit till genom den evolutionära processen, eller att denna kännetecknas av slumpmässig variation och naturligt urval, utan de slutsatser som Dawkins drar av detta faktum. Detta är en fullt legitim form av kritisk analys som man kan bedriva som filosof.

Två andra exempel ska jag hämta ifrån religionsvetenskapen. Det är dock samma princip jag är ute efter här: när vi som religionsfilosofer analyserar vetenskapliga påståenden bör vi skilja på empiriska *resultat* och de vidare tolkningsramar som dessa resultat sätts in i. Det är väl värt att hålla den ovanstående distinktionen mellan *explanans* och *explanandum* i huvudet här.

Inom exegetiken talar man om autenticitetskriterier för att bedöma avsnitt i evangelierna: kriterier som pekar på att material i Nya testamentet går tillbaka till Jesus och hans första lärjungar snarare än uppkommit senare i traderingen. Ett sådant kriterium kallas för ”pinsamhetskriteriet” och syftar på att episoder som var problematiska för författarna till evangelierna och de första kristna knappast skulle ha uppkommit efter Jesu död – varför skulle gemenskapen börja tradera episoder som de helst inte skulle vilja var sanna? Detta kriterium är en anledning till varför i princip alla forskare är överens om att Jesus dog på ett kors: det var (i förstone) ett stort misslyckande för Jesusrörelsen.

En annan sådan episod handlar om Jesu dop av Johannes döparen. Att Jesus döptes av Johannes kunde tolkas som att Johannes var mer framstående än Jesus (en ledargestalt i relation till Jesus) och – eftersom Johannes dop var ett omvändelsesdop – som att Jesus behövde omvända sig, vilket inte stämmer överens med Nya testamentets bild av Jesus. Att den här typen av besvärliga episoder finns med i Nya testamentet är det ingen som ifrågasätter. Däremot kan detta faktum förklaras på olika sätt, och dess signifikans blir då annorlunda, beroende på hur man tolkar detta faktum. Den amerikanske exegeten John P Meier reflekterar över detta faktum på följande sätt:

An intriguing corollary arises from these cases of "embarrassment". All too often the oral tradition of the early Church is depicted as a game of "anything goes" with charismatic prophets uttering anything or everything as the words of the Lord Jesus and storytellers creating accounts of miracles and exorcisms according to Jewish and pagan models. (...) The fact that embarrassing material is found as late as the redaction of the Gospels reminds us that beside a creative thrust there was also a conservative force in the Gospel tradition. Indeed, so conservative was this force that a string of embarrassing events (...) called forth agonized and varied theological reflection, but not, in most cases, convenient amnesia. In this sense, the criterion of embarrassment has an importance for the historian far beyond the individual data it may help verify.³⁷

I Tobias Hägerland och Cecilia Wasséns bok *Den okände Jesus: berättelsen om en profet som misslyckades* tolkar författarna detta på ett helt annat sätt. Här är det inte Jesusrörelsens konserverande tendens som är orsaken utan att omgivningens minne satte gränser för vad Jesusrörelsen kunde påstå: "minnet av hur Jesus en gång hade döpts med Johannes omvändelsebad var så välkänt att det inte gick att ignorera, trots att det inte riktigt passade in i bilden av honom som den självklara och ofelbara ledaren".³⁸ Om förekomsten av pinsamt material i evangelierna är det som skall förklaras – *explanandum* – så är det omgivningens minne som är *explanans*, inte någon "bevarande tendens" i traderingen hos de första kristna.

Meier samt Hägerland och Wassén är överens om *explanandum*: Jesus döptes av Johannes, och detta var pinsamt, men det står ändå med i evangelierna. Men de är oeniga om förklaringen, *explanans*: hur man ska förklara att detta ändå finns med. Meier menar att förekomsten av pinsamt material talar för en generell trovärdighet utöver de specifika händelser som pinsamhetskriteriet kan sägas belägga. Hägerland och Wasséns tolkning innebär inte något sådant: det är omgivningens minne som är orsaken till förekomsten av pinsamt material, inte att det skulle finnas en konserverande tendens i Jesusrörelsens tradering. Frågan är i vilken mån skillnaderna mellan vilken *explanans* författarna föredrar beror på meta-teoretiska ställningstaganden: alltså förvetenskapliga, filosofiska förutsättningar

Om det är oklart huruvida skillnaden i förståelsen av signifikansen av pinsamt material har att göra med meta-teoretiska ställningstaganden, så är det desto mer uppenbart när man närmar sig frågan om hur man ska bedöma trovärdigheten i de första kristnas anspråk att Jesus uppstått från de döda. I sin avhandling *Jesu uppståndelse som historiskt problem* jämför Magnus Abrahamsson Wolfhart Pannenburgs respektive Rudolf Bultmanns syn på Jesu uppståndelse.³⁹ Centralt i Abrahamssons analys är begreppet "bakgrundsteori" vilket kan liknas vid den "meta-teoretiska" nivån här ovan.⁴⁰

³⁷ Meier 1991, 170f.

³⁸ Hägerland & Wassén 2017, 83.

³⁹ Abrahamsson 2001.

⁴⁰ Abrahamsson 2001, 16.

Bultmann och Pannenberg har olika bakgrundsteorier när det gäller Guds relation till historien. För Bultmann kan inga döda uppstå, eftersom Gud inte verkar på det sättet i historien, medan Pannenberg menar att döda förvisso normalt sett förblir döda, men att det är möjligt för Gud att verka på ett sådant sätt att en död kropp får liv igen.⁴¹

Pannenberg menar att *om* man har denna öppenhet i sin världsbild så visar den historiska undersökningen att det är mer rationellt att tro att Jesus uppstod än att han inte uppstod. I likhet med många andra menar Pannenberg att de första lärjungarna hade erfarenheter som de uppfattade som möten med den uppståndne Jesus och att detta hade en starkt transformativ inverkan på dem. Dessutom menar Pannenberg att lärjungarna fann Jesu grav tom. Detta tillhör ”explanandum” och om man inte är principiellt stängd för möjligheten att Gud uppväckt Jesus från de döda, så är detta den bästa förklaringen, menar Pannenberg.

Intressant nog har Hägerland och Wassén samma syn på vad historikern kan säga om explanandum: de första lärjungarna hade transformativa upplevelser som de uppfattade som möten med den uppståndne, och de hade funnit graven tom.⁴² Men eftersom en explicit utgångspunkt för deras arbete är att sådana övernaturliga fenomen inte kan ske så blir det heller inte möjligt att begripliggöra datat i ett sådant teoretiskt sammanhang.⁴³

En tredje möjlighet, förutom att bejaka eller förkasta möjligheten av en uppståndelse är att som historiker nöja sig med att konstatera vad som är det historiska datat. I en efterföljande diskussion kan man sedan presentera olika möjliga teoretiska förklaringar av detta data, särskilt när det är tydligt att vilken förklaring man är beredd att överväga är världsbildsberoende. Som historiker skulle man då kunna presentera vilka historiska ”observationer” man anser sig kunna belägga, i det här fallet att graven var tom och att de första lärjungarna hade erfarenheter som de tolkade som möten med den uppståndne, och skilja detta från förklaringen av dessa data, från *explanans*.

Om inte detta görs av historikern, så är det en analytisk uppgift för religionsfilosofen: vad är det empiriska resultatet, och vilka teoretiska och meta-teoretiska antaganden finns som styr tolkningen och signifikansen av detta empiriska resultat?

Ett sätt att som filosof gå vidare från att *klargöra* relationen mellan de olika nivåerna i ett ställningstagande till att *utvärdera* detta ställningstagande, är att fråga sig vilka (om några) empiriska konsekvenser vi skulle förvänta oss om ett visst påstående var sant – som exempelvis att Jesus uppstod från de döda. I mina ögon framstår det som att just en tom grav och

⁴¹ Dessutom menar Pannenberg att vi inte kan utesluta att det kommer att visa sig finnas naturliga orsaker till uppståndelsen och att Gud då verkade genom dessa. Se Pannenberg 2002.

⁴² Hägerland & Wassén 2017, 204-207.

⁴³ Hägerland & Wassén 2017, 12-15; 204-207.

möten med den uppståndne skulle vara dessa empiriska konsekvenser.⁴⁴ Poängen med hypotetisk-deduktiv metod är att ange vilka empiriska fenomen som borde föreligga om ett visst påstående är sant. Om dessa empiriska konsekvenser föreligger (vilket Hägerland och Wassén menar) så kan man konstatera att det kanske inte är på grund av empiriska resultat som uppståndelsens möjlighet avvisas, utan snarare på grund av meta-teoretiska antaganden. Detta kan vara legitimt, men bör vara explicit och inte heller den enda tillåtna meta-teoretiska utgångspunkten, eftersom det leder till vad Karin Johannesson kallar för en *inte-så* konfessionalitet: en konfessionell hållning som principiellt inte kan utmanas och problematiseras.⁴⁵

Ett område där man kan säga att den metafysiska ramen som utgörs av teism respektive ateism påverkar signifikansen av ett vetenskapligt resultat, utan att egentligen ändra något i den vetenskapliga tolkningen av detta resultat är kognitionsvetenskaplig religionsforskning. Grundtanken i detta fält är att eftersom religion är ett transkulturellt fenomen så borde det finnas en grund för religiositet i vår biologiska natur, ungefär som för språk eller moral. Det innebär inte att de specifika religiösa föreställningarna (eller språken) är biologiskt betingade, däremot att det finns en biologisk förberedelse hos människan för religiösa föreställningar. För vissa ateister innebär detta ett stöd för tanken att religion är något rent inomvärldsligt. För vissa teister visar det istället att Gud har skapat människan med en inneboende tendens att söka sig mot det gudomliga. De är alltså i princip helt överens på det vetenskapliga planet, men har helt olika filosofiska ramverk inom vilka detta resultat begripliggörs. Här är det alltså inte så att den meta-teoretiska ramen påverkar teoretiska ställningstaganden inom det vetenskapliga arbetet, däremot att den meta-teoretiska ramen innebär att den filosofiska tolkningen av den vetenskapliga teorin skiljer sig åt.

Sammanfattning

Sammanfattningsvis så är budskapet i detta kapitel att för att analysera en påstådd konflikt mellan vetenskap och religion bör man:

I sin analys av ett religiöst påstående:

1. Teoretiskt och teologiskt precisera innehållet i den religiösa utsagan.
2. Om möjligt filosofiskt transponera den teologiskt preciserade utsagan, dvs., med filosofiska begrepp uttrycka innehållet i den teologiska preciseringen.

Här är målet att ge den religiösa utsagan en teoretisk uttolkning (om möjligt också med hjälp av filosofisk transponering) som gör den maximalt begriplig

⁴⁴ Se kapitlet om konsekvensprövning av Karin Johannesson i denna bok, särskilt avsnittet om hypotetisk-deduktiv metod.

⁴⁵ Johannesson 2009, 64.

och trovärdig i ljuset av annan kunskap samtidigt som den bibehåller meningen i det religiösa påståendet.

För att kritiskt analysera ett vetenskapligt påstående bör man:

1. Analysera vilka teoretiska nivåer som ett vetenskapligt påstående rör sig på och vilka ställningstaganden på respektive nivå som anspråket är beroende av.

Diskutera om det finns filosofiska antaganden i dessa ställningstaganden som kan problematiseras och kritiseras. Utgångspunkten är att empiriska resultat inte kan problematiseras av en filosof, men att däremot det vidare teoretiska och meta-teoretiska ramverket kan tydliggöras, analyseras och problematiseras.

Referenser

- Abrahamson, Magnus (2001) *Jesu uppståndelse som historiskt problem: En studie och analys av Rudolf Bultmanns och Wolfhart Pannenberg's tolkningar*. Skellefteå: Norma bokförlag.
- Andersson, Daniel & Sander, Åke, red. (2005) *Det mångreligiösa Sverige: ett landskap i förändring*. Lund: Studentlitteratur.
- Artigas, Mariano (2003) "Causality, Primary and Secondary" i *Encyclopedia of Science and Religion vol. 1*. Wentzel van Huysteen (red.) s. 90-91 New York: Macmillan Reference USA.
- Aquino, Thomas av (2017) "Whether all things are immediately governed by God?" *Summa Theologiae Prima pars, fråga 103, artikel 6* Online Edition <http://newadvent.org/summa/1103.htm#article6> (Hämtad 2018-02-26).
- Björklund, Mats (2005) *Evolutionsbiologi* Lund: Studentlitteratur.
- Brodd, Sven-Erik (2015) "Mässan är mer än kommunionen" *Tidskriften Evangelium* Nummer 10 <http://tidskriftenevangelium.se/essa/massan-ar-mer-an-kommunionen/> (Hämtad 2018-02-26).
- Clayton, Philip (2000) "Neuroscience, the Person, and God: An Emergentist Account" *Zygon: Journal of Science and Religion* Volume 35, Issue 3 s. 613-652.
- Cunningham, Conor (2011) *Darwin's Pious Idea*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company.
- Cunningham, Conor (2009) "Did Darwin Kill God?" <https://topdocumentaryfilms.com/did-darwin-kill-god/> (hämtad 2018-02-01).
- Dawkins, Richard (2016) *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.
- Esaiasson, Peter; Giljam, Mikael; Oscarsson, Henrik & Wängnerud, Lena (2003) *Metodpraktikan: Konsten att studera samhälle, individ och marknad*. Andra reviderade upplagan. Stockholm: Norstedts Juridik.

- Galileo, Galilei (1997) *Kopernikanska brev om Bibelns auktoritet och vetenskapens frihet* Stockholm: Atlantis.
- Grenholm, Carl-Henric (2006) *Att förstå religion: metoder för teologisk forskning*. Lund: Studentlitteratur.
- Holt, Nigel & Passer, Michael W. (2012) *Psychology: The Science of Mind and Behavior*. Maidenhead: McGraw-Hill Higher Education.
- Husserl, Edmund (2002) *Fenomenologin och filosofins kris*. Stockholm: Thales.
- Hägerland, Tobias & Wassén, Cecilia (2017) *Den okände Jesus: berättelsen om en profet som misslyckades*. Stockholm: Bokförlaget Langenskiöld.
- Jacobs, Jonathan (2004) *Aristotle's virtues: Nature, Knowledge and Human Good*. New York: Peter Lang.
- Johannesson, Karin (2009) ”Konfessionell religionsvetenskap – vad är det?” i *Kritiska tänkanden i religionsvetenskapen*. Ulf Jonsson, Mattias Martinsson & Lina Sjöberg (red.) s. 51-67 Nora: Nya Doxa.
- Lonergan, Bernard (1972) *Method in Theology*. London: Darton Longmann & Todd.
- McGrath, Alister (2008) *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*. Oxford: Blackwell.
- Meier, John P (1991) *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. New York: Doubleday.
- Midgley, Mary (1992) “Philosophical plumbing” *Royal Institute of Philosophy Supplements* Vol. 33 (September), 139 – 151.
- Nowak, Martin (2011) *Super-cooperators: altruism, evolution, and why we need each other to succeed*. New York: Free Press.
- Okasha, Samir (2002) *Kort om vetenskapsfilosofi*. Stockholm: Fri Tanke Förlag.
- Pannenberg, Wolfhart (2002) ”The Concept of a Miracle” *Zygon: Journal of Science and Religion* vol. 37, no. 3.
- Polkinghorne, John (2010) ”Naturvetenskap och teologi – från konfrontation till kreativ dialog” *Signum* 2010 nr 5.
- Sober, Elliot (1988) “What is evolutionary altruism?” *Canadian Journal of Philosophy, Supplementary Volume 14*, 75-88.
- Stenmark, Mikael (2004) *How to Relate Science and Religion: A Multidimensional Model*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Teorell, Jan & Svensson Torsten (2007) *Att fråga och att svara: samhällsvetenskaplig metod*. Stockholm: Liber.