

Mening med och i teologisk forskning

JERKER KARLSSON

Jerker Karlsson är doktorand i religionsfilosofi med etik vid Centrum för teologi och religionsvetenskap (CTR), Lunds universitet.

Om vi betraktar teologins ställning i Sverige från kristendomsundervisningen i den svenska folkskolan till de högre seminarierna vid landets lärosäten, så har undervisningen långt in i modern tid haft uttalat konfessionella syften. Religionsämnet motiverades tidigare med att menigheten måste fostras i luthersk kristendom och att statskyrkan behövde förses med ”rätte lärare”. Uppgiften att undervisa fria medborgare om religioner och att förse samhället med kompetenta religionsvetare är däremot av förhållandevis sent datum. Det vetenskapliga studiet av religion påbörjades primärt inom de sekulära disciplinerna såsom filologi, historia och sociologi medan teologin först i ett senare skede kom att anamma ett vetenskapligt förhållningssätt, ibland villigt och entusiastiskt men ofta motvilligt och utan glöd.

Resan från teologi som praktiserad religion i institutionaliserad skrud till teologi som vetenskaplig disciplin har varit lång och är av allt att döma oavslutad. Att teologen inte har en självklar identitet inom akademien framgår t.ex. vid en läsning av *Theology A Very Short Introduction*, som ingår i OUP:s serie av ämnesintroduktioner.¹ Författaren ägnar där ett helt kapitel åt att försvara och motivera teologins plats vid sekulära lärosäten genom att plädera för tolerans gentemot teologins särart. Det är otänkbart att något annat ämne som idag finns representerat vid universitet hade behövt inleda ämnespresentationen med en dylik apologi. Att just teologen så självklart tvingas till reträtt och försvar bör stämma till eftertanke. Jag tänker dock inte orda vidare om teologins plats vid akademien utan nöja mig med att konstatera att det finns uppenbara vetenskapsteoretiska problem som vidlåder äm-

net. Vad denna uppsats istället intresserar sig för är om det finns hållbara metoder med vilka teologiska frågeställningar kan bearbetas vetenskapligt. Själva benämningen teologi är kanske i sig något olycklig med sin etymologiskt konfessionella denotation men benämningen används av hävd även om den religionsvetenskaplig forskning som har kristen livstolkning som sitt undersökningsobjekt. När jag hädanefter talar om teologi avser jag endast teologi i denna senare meningen och inte i betydelse av lära om översinnliga ting, vilka ju per definition inte går att undersöka med vetenskaplig metod.

Religionsvetare i allmänhet och teologer i synnerhet syselsätter sig ofta professionellt med trossatser, alltså påståenden av formen P tror x. P är då en enskild religionsutövare eller ett helt samfund och x är det påstående som är trons föremål. Om vi låter P vara katolska kyrkan så skulle x kunna vara vad som återfinns i katolsk katekes § 1333. Där återges den välkända transsubstantiationsläran uttryckt med orden ”brödet och vinet som genom Kristi ord och åkallan av den helige Ande blir Kristi kropp och blod”.² Som religionsvetare och teolog är man svar skyldig på frågan vad det betyder att P tror x, alltså att katolska kyrkan tror på transsubstantiation av nattvardselementen. Vad är det att tro en sådan sak? Inomkyrkligt kan metafysiska förklaringar tillgripas genom hänvisningar till den klassiska distinktionen mellan substans och accidens som gjordes av Thomas av Aquino (1225-1274). Tillämpad på transsubstantiationen innebär Aquinos distinktion att alla yttre egenskaper (accidenser) hos bröd och vin förblir desamma medan substanserna genomgår en förvandling.

¹ David Ford, *Theology A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 16-30.

² Vaticana Libreria Editrice, *Katolska Kyrkans Katekes* (Vejbystrand: Catholica, 1996), 372.

Ofta återges denna förklaring i dogmatiska läroböcker och möjligen inflikas här till en utveckling av den neo-aristoteliska begreppsapparaten som Thomas använde sig av.

Problemet med att förklara innebörden av att P tror x med Thomas termer är att själva förklaringen enbart är en upprepning av trossatsen och därför saknar vetenskapligt förklaringsvärde. Religionsvetarens dilemma accentueras ytterligare om frågan vad det är att tro på transsubstantiationen följs upp med frågan vad denna tro innebär i förhållande till den lutherska realpresensen som av Svenska Kyrkan förklaras med orden: ”I måltiden blir vi indragna i Jesu död och uppståndelse. Guds närvaro blir verklighet.”³ Förklaringar av denna typ kan naturligtvis upplevas som meningsfulla av troende men är det allt som teologen kan säga om dessa respektive trossatser, att katoliker finner en viss trossats meningsfull medan protestanter inte gör det? Det vore illa ställt med religionsämnet om studiet av trossatser inte kunde drivas längre än till ett sådant triviale konstaterande. Även att förklara ”P tror x” i termer av ”P håller x för sann” har ett ringa värde, då förklaringen inte utsäger något om vad det innebär ”att hålla x för sann”, mer än att detta är en synonym till ”att tro x”. Religionsvetaren vill naturligtvis kunna säga något mer, i synnerhet om denne intresserar sig för enskilda trossatser som i vårt exempel med nattvardens teologi. Vad teologen vill komma åt är den enskilda trossatsens mening och betydelse, inte att göra en analys av det tvåställiga predikatet ”tro” i termer av försanthållande. Den vetenskapligt svåra frågan är dock hur en teologisk analys kan göras utan att hemfalla i att förklara vissa trossatser i termer av andra trossatser. Alltså, hur talar religionsvetaren vetenskapligt om trons föremål utan att predika själva tron?

Jag skall i det följande förklara och teckna en bakgrund till ett vetenskapsteoretiskt problem som religionsvetaren och teologen ställs inför, såsom problemet identifierades och artikulerades av pragmatismens fader Charles Alexander Peirce (1839-1914). Mot bakgrund av Peirces problembeskrivning skall jag avslutningsvis

³ SvK den 02 10 2014. *Två heliga handlingar - kärlekens tecken*. URL = <<http://www.svenskakyrkan.se/troochhandlinghet/tva-sakrament>>

skissa på en lösning till hur religionsvetenskapliga och teologiska forskning om trossatsers innebörd kan bearbetas vetenskapligt på ett sätt som undgår Peirces kritik, genom att omfamna den pragmatiska metod som Peirce själv förfäktade. Min förhoppning är att framställningen skall visa hur teologisk forskning kan göras både vetenskapligt intressant och samhällsrelaterad om den utförs inom ett vetenskapsteoretiskt godtagbart ramverk.

Pragmatismen och nattvardselementen

Låt oss börja med Peirces uppsats *How to Make Our Ideas Clear* från 1878, som kan sägas utgöra startskottet på den pragmatiska riktningen inom filosofin.⁴ Peirce myntade förvisso själv inte begreppet pragmatism, vars upphovsman troligen är William James (1842-1910). Det var James som i en serie föreläsningar under åren 1906 och 1907 refererade till Peirce uppsats och lyfte fram honom som portalgestalt för pragmatismen.⁵ Den pragmatiska rörelsen har sedan dess haft enormt inflytande och i olika former har dess agenda anammats av flera filosofiska giganter under 1900-talet såsom Austin, Dewey, den sene Wittgenstein, Quine, Rorty, Putnam och Hacking. Alla har de på något sätt inspirerats av eller vidareutvecklat Peirces huvudtanke som är att ”what a thing means is simply what habit it involves”.⁶ Detta påstående kanske inte ser så

⁴ Charles Peirce, ”How to Make Our Ideas Clear” i *Pragmatism: A Contemporary Reader* / Red. Russell B Goodman (London / New York: Routledge, 1995), 37-49.

⁵ William James, *Pragmatism* (Seaside, Oregon: Watchmaker Publishing, 2010), s. 27. Det bör noteras att det främst är James tolkning av Peirce uppsats från 1878 som utövat inflytande över pragmatismen. James ignorerade att Peirce senare kommit att revidera vissa ståndpunkter han förfäktat 1878 och James blandade även samman Peirces sanningskriterium med hans meningskriterium. För en idéhistorisk utredning av förhållandet mellan James och Peirce se H. O. Mounce, *The Two Pragmatisms* (London / New York: Routledge, 1997), 3-69.

⁶ Peirce 1995, 43.

mycket ut men konsekvenserna av det är vittgående och ur filosofisk synpunkt omvälvande.

Som avslöjas redan av titeln på Peirces uppsats finns en udd riktad mot Descartes som i *Discours de la méthode* hade fastslagit att säker kunskap endast nås deduktivt via idéer som är klara (clear ideas) och urskiljbara.⁷ Förenklat innebär Descartes metod, i vart fall såsom den kom att uppfattas, att vi med hjälp av introspektion finner ett begrepp som för oss är intuitivt klart, t.ex. ”äpple” och sedan gör detta begrepp urskiljbart genom att ge begreppet en explicit definition, t.ex. ”växer på träd”, ”är klotformigt” etc. Säker kunskap når vi sedan, enligt Descartes, genom att med logisk metod relatera de klara och urskiljbara begreppen till varandra med logisk metod. Kunskap ligger alltså enligt Descartes modell implicit i våra idéer som vi genom att ge verbal precision via definitioner kan operera med mekaniskt. Descartes ideal var matematiken, vilken i vart fall kan tyckas utgå från intuitiva begrepp som den sedan definierar och relaterar till andra definierade begrepp och genom denna process så skapas kumulativt ny matematisk kunskap. Descartes tanke var att säker kunskap inom alla områden kunde genereras med samma metod. Peirce vände sig dock med enfaset mot Descartes metodologi. Att mena sig att på förhand ha ett klart begrepp om något är inget annat än en subjektiv känsla sade Peirce och att medelst definitioner göra a priori begreppet urskiljbart är inget annat än att sätta ord på denna fördom. Han menade att Descartes inte hade förstått den elementära skillnaden mellan att ett begrepp verkar klart och att ett begrepp är klart. (Descartes verkar de facto inte ens ha övervägt att denna möjlighet förelåg.) Peirce förnekade förvisso inte att det är viktigt med klara och definierade begrepp eftersom sådana bringar begreppslig reda, men han poängterade att en begreppsanalys aldrig kan lära oss något nytt bortom begreppens värld. Begreppsanalysen kan visa att vår befintliga begreppsapparat är motsägelsefull eller oklar men längre än så tar den oss inte.

Peirce vände sig också mot Descartes systematiska tvivel som han menade var oäkta. Descartes hade ju i sin *Meditationes de prima philosophia* föresatt sig att tvivla på allt han kunde och enbart bygga sitt filosofiska system på grundval av det som inte gick att betvivla, alltså det rent begreppsligt självnödvändiga.⁸ Detta obestridliga skulle vara ett klart och urskiljbart begrepp ur vilket all annan kunskap sedan skulle gå att härleda och den grund Descartes fann var sitt berömda *cogito ergo sum*. Peirce invände att Descartes tvivel inte var något annat än ett intellektuellt skuggspel som alls inte liknar det vi vanligen förstår med tvivel. Tvivel uppkommer, menade Peirce, därför att vi är rådvilla över hur vi skall handla i en faktisk situation eller av att vi underhåller tanken om hur vi skulle handla i ett hypotetiskt fall. Tvivel uppkommer alltså för att vi skall kunna etablera en tro som kan ligga till grund för framtida handling och trons funktion blir därmed att bilägga tvivel och lösa oss ur vad som annars varit en handlingsförlamande osäkerhet. När Descartes satt i sin länsstol framför eldstaden och filosoferade tvivlade han dock inte på allt utan var full av tro och tillförsikt på en mängd av vardagliga ting, såsom eldstadens värme, gåspennas inverkan på pappersarket och den tilltänkte läsarens reaktioner på den text han författade. Descartes tvivel var alltså, enligt Peirce, inget annat än en intellektuell ordlek vilken gav honom en förevändning att utveckla sitt deduktiva filosofiska system. Själva praktiken att tvivla förutsätter ju en fond av vetande mot vilket tvivlet avtecknar sig och det är just mitt faktiska vetande som gör att något kan bli föremål för tvivel. Vad Peirce vände sig emot var den, i Descartes efterföljd, samtida filosofins abstrakta systembyggare. Dessa, menade Peirce, var mer angelägna om sina systems inre formella konsistens än om att dessa system återspeglar något av hur mänskligt tvivel, kunskap och språk fungerar i praktiken.

Peirces centrala tankegång, som vi citerade ovan, är alltså att ord är relaterade till mänskligt beteende. Vårt språk existerar inte i ett abstrakt vakuum utan i ett växelspel mellan värld, tecken

⁷ René Descartes, *Key Philosophical Writings* / E. Chávez-Arviso, red. (London: Wordsworth, 1997), 92.

⁸ René Descartes, *Key Philosophical Writings* / E. Chávez-Arviso, red. (London: Wordsworth, 1997), 134-147.

och tolkare. Likaså utspelar sig vårt tvivel i ett växelspel mellan känt och okänt. Om vi tar ordet ”bröd” som exempel så skulle Peirce framhäva att ordet får sin mening genom de handlingsdispositioner och sinneserfarenheter som är förbundna med ordet. Dessa handlingsdispositioner och sinneserfarenheter är i sin tur föremål för andra beteckningar, såsom att ”bre”, ”baka”, ”äta” eller ”dofta”, ”kännas” och ”smaka”. Ordets kommunikativa funktion består i att signalera en sådan uppsättning av handlingsdispositioner och sinneserfarenheter. Om jag pekar på något och ärligt frågar ”är det bröd?”, så är min fråga ett tecken på en osäkerhet om det jag pekar på går att bre, baka, äta eller ger upphov till de sinnesförnimmelser som är förbundna med bröd. Vad jag efterfrågar är inte en brödnatur utan en brödpraktik. ”Bröd” som bröd betraktat kan ju endast komma in i min värld genom sina praktiska egenskaper. Vårt språk speglar således det faktum att vi är kroppsliga varelser som navigerar i tillvaron genom våra sinnen. Vi rör våra kroppar och vi mottar en strid ström av sinnesintryck. Språket är till för att lotsa oss själva och andra i denna tillvaro. Peirce sammanfattar denna sin språkförståelse på följande sätt:

Thus, we come down to what is tangible and conceivably practical, as the root of every real distinction of thought, no matter how subtle it may be; and there is no distinction of meaning so fine as to consist in anything but a possible difference of practise.⁹

Hälleberget varpå all mening och syftning vilar är och kan endast vara det vi kroppsligt kan erfara, och språk kan av naturliga skäl inte förmedla andra erfarenheter än de erfärbara. Med detta sagt övergår Peirces uppsats direkt i en diskussion av den katolska transsubstantiationsläran.

Vi kan inte ha ett begrepp om vad som är vin, säger Peirce, annat än att det och detta är vin eller att vin har vissa egenskaper. Att hysa en tro att något är vin är att inta vissa handlingsdispositioner som relaterar till de sinnesförnimmelser vin ger upphov till. Vår tro att något är vin är detsamma som vårt sätt att förstå vin och vår förståelse av vin är detsamma som vårt sätt att

förhålla oss till vin. Begreppet ”vin” är alltså, liksom våra övriga begrepp, praktiskt till sin natur. Att i detta läge tala om något som har alla de sensibla kännetecknen för vin som om det i realiteten var blod är därför en obegriplig jargong. Det är omöjligt att ha ett begrepp om något som egentligen varande något annat än de sinnesförnimmelser det ger upphov till. Det är därför poänglöst, fortsätter Peirce, för protestanter och katoliker att gräla om nattvardselementen eftersom de är ense om alla sensibla effekter dessa har och han avslutar med uppmaningen att:

Consider what effects, which might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then our conception of these effects is the whole of our conception.¹⁰

Det föreligger alltså enligt Peirce sätt att se saken ingen oenighet mellan protestanter och katoliker rörande nattvardselementen för de är båda i realiteten fullt eniga om vad de ser på altarbordet eftersom de bejakar samma sinnesförnimmelser. Vi skulle med modern terminologi säga att skillnaden mellan realpresens och transsubstantiation är tom på kognitivt innehåll då ingendera trossats utsäger något om elementens iakttagbara egenskaper. Det går inte att skilja ett konsekkrerat vin enligt katolsk rit ifrån ett konsekkrerat vin enligt protestantisk rit och båda är i sin tur oskiljaktiga ifrån icke-konsekkrerat vin. Det finns helt enkelt inget i läran om realpresens och transsubstantiation som disponerar oss att förvänta andra egenskaper i elementen än om vi tror att elementen är vin och bröd allena. Trossatserna blir därmed meningslösa ordsvador vars enda praktiska konsekvens är det mellankyrkliga gräl de givit upphov till.

Det vetenskapsteoretiska problemet som Peirce här identifierade kan formuleras på flera olika sätt men dess kärna är den att trossatser i en religiös kontext är meningslösa utanför det metafysiska ramverk som religionen tillhandahåller. Konsekvensen blir att en religiös trossats enbart kan förklaras av en annan religiös trossats som i sin tur förklaras av ytterligare dito. En förklaring av vad det innebär att P tror x imploderar därmed i konstaterandet att P omfattar ett slutet

⁹ Peirce 1995, 43.

¹⁰ Pierce 1995, 44

system av dogmer som saknar sensibla implikationer vilka vi kan varsebli och förhålla oss till utanför det dogmatiska ramverket. Teologen ställs därmed inför valet att antingen predika en religion i sin totalitet och därigenom helt ge upp det vetenskapliga studiet av ämnet eller att förhålla sig vetenskapligt till religion och säga att satsen "P tror x" innebär att P håller sig med en obegriplig språklig jargong som endast upplevs meningsfull av dem som deltar i samma språkspel. Det förra skulle innebära slutet på religionsvetenskapen som vetenskap och det senare skulle krympa ämnet till att konstatera trivialiteter. Inget av alternativen syns särskilt tilltalande för religionsämnet som vetenskaplig disciplin. Dock rymmer Peirces pragmatiska språkförståelse öppningar vilka han själv inte förutsåg men som utvecklats av senare tänkare. Inspirerad av dessa öppningar skall jag nedan försöka teckna konturerna till ett vetenskapsteoretiskt hållbart ramverk för studiet av trossatser vilket tar avstamp i Peirces tankegångar och samtidigt tar hänsyn till den kritik han riktade mot religiösa språkspel vilka gör påståenden om ting som inte kan beskrivas erfarenhetsmässigt.

Pragmatisk religionstolkning

Peirces fundamentala insikt, som vi nu tar med oss, är att språk är intimt förknippat med handling. Ord och satser opererar inte i ett avskilt logiskt universum av propositioner bortom människans kroppslighet utan relaterar till hennes spatiala och temporala existens. Det är denna insikt som senare pragmatiska språkfilosofer såsom Austin och Wittgenstein kom att grunda sina teorier på. Det intressanta med pragmatismen i detta avseende är att den inbjuder till ett rent empiriskt undersökande av språkmening genom att på olika sätt försöka förklara mening i termer av användning. Pragmatismen söker sig alltså bortom de idiosynkratiska ramar som konstituerar det undersökta språkspellet och är därmed inte låst av den inre logik som styr dess undersökningsobjekt. För religionsstudiet innebär detta att den pragmatiska metoden ger teologen verktyg att tala om religiöst språk i icke-metafysiska termer och förmedla insikter om det religiösa språkets inomvärldsliga implikationer på ett sätt

som är begripligt och prövbart oavsett de eventuella metafysiska sanningsanspråk som är implicita eller explicita i det religiösa språk som teologen undersöker. Angrepssättet har dock naturliga begränsningar emedan en rågång upprättas mellan vad som kan bli föremål för en pragmatisk undersökning och vad som inte kan bli det. Som jag skall försöka visa nedan ger pragmatismen oss verktyg med vilka vi kan undersöka meningsaspekter i det religiösa språket men den erbjuder ingen ingång till metafysisk spekulation om vad som eventuellt finns bortom det iakttagbara och prövbara. Eftersom vad som rör sig bortom sinnevärlden saknar medelbarhet kan det i sig självt omöjligt bli föremål för vetenskaplig undersökning. De språkspel som omger det föregivet metafysiska är å andra sidan i högsta grad inomvärldsliga och möjliga att undersöka ur en mängd aspekter och ett par sådana aspekter skall vi nu se närmare på.

Peirce menade som bekant att transsubstantiation och realpresens är meningslösa begrepp eftersom de inte utsäger något förnimbart. Denna iakttagelse är också riktig så länge vi enbart förstår de respektive nattvardsteologierna i relation till nattvardselementen. Som utsagor om bröd och vin är nattvardsteologi ogripbar. Vad Peirce förvånande nog bortsåg ifrån var det som omgärdar nattvardselementen, nämligen den religiösa gemenskapen.¹¹ Utsagan att katoliken tror på transsubstantiationen är enbart kognitivt meningslöst om vi likt Peirce förstår den i termer av ett försanthållande av formen "P håller x för sann", men saken förhåller sig annorlunda om vi förstår utsagan i termer av tillförsikt om viss språkhandlings effekt. Konsekrationen är ur detta perspektiv en performativ akt som åstadkommer "det oblodiga offret". Innebörden av den performativa språkhandlingen är att konsekrationen förhåller sig till bröd och vin som ett centralbanksbeslut förhåller sig till en papperslapp. I det senare fallet förvandlar centralbanksbeslutet papperslappen till pengar vars värde är ett socialt faktum. I det förra fallet förvandlar konsekrationen bröd och vin till kultfö-

¹¹ William James (2010, 45-46) konstaterade lapidariskt att transsubstantiationsläran troligen är det enda tillfälle då substans teorin fått en pragmatisk innebörd. Detta utan att ens antyda att Peirce hade haft en helt annan uppfattning.

remål vars ätande och drickande är en offerakt. Genom det talade ordet och handlingsmönstret skapas alltså offerriten som ett socialt faktum. Om man önskar fördjupa sig i sociala fakta så får man vända sig till John Searles *Making The Social World* från 2010, men i allmänna ordalag finns ett par saker som är intressanta att observera i relation till sociala fakta.¹² För det första är sociala fakta beroende av människan. Pengar, nationsgränser, titlar, befogenheter, och kultföremål är alla avhängiga människan för sin existens. Utan människor funnes det varken kors eller korsfästa, varken religiösa platser eller religiösa handlingar. Å andra sidan är sociala fakta oberoende av enskilda människors subjektiva trosuppfattning. Ett socialt faktum förutsätter förvisso ett socialt sammanhang men det är sammanhanget och inte den enskilda individen som skapar detta faktum. Jag behöver alltså inte själv tro på riksbankens beslut för att tjugolappen i min hand skall ha ett värde. Vad som fordras är enbart att det finns ett socialt sammanhang som agerar som om riksbankens beslut skapat en värdehandling. Likaledes behöver jag själv inte tro på prästens rit för att ”det oblodiga offret” skall vara en pragmatisk realitet. Vad som fordras för att offerhandlingen skall vara ett socialt faktum är enbart att det finns ett socialt sammanhang som agerar som om prästens handlingar åstadkommer ett offer. En metafysisk förklaring tillför i sak inget av teologiskt intresse eftersom alla fenomen som är förbundna med det katolska nattvardsfirandet kan förklaras i termer av performativa språkhandlingar och sociala fakta. Anslutande religiösa praktiker såsom bön inför monstrans och Corpus Christi festivalen kan förstås i relation till den performativa språkaktens och det sociala faktum som denna ger upphov till, utan att en omväg tas via inomreligiöst språkbruk. Den protestantiska realpresensen kan på motsvarande sätt förstås som konstituerad av en annan performativ språkakt som ger upphov till ett annat socialt faktum. Grälet mellan protestanter och katoliker får på så sätt ett substantiellt innehåll i de sociala fakta som språkhandlingarna ger upphov till. Den inom-

världsliga betydelsen av nattvaridskonflikten blev klart fångad i ett par meningar i de Schmalkaldiska artiklarna, vari Luther skrev om de trogna Rom att:

De inser till fullo, att om mässan faller, också hela påvedömet faller. Innan de låter det ske, döda de oss alla, om de blott förmår det.¹³

Vid dagens slut landar alltså de översinnliga spekulationerna i en högst konkret social verklighet. Vem besitter makten och vem kan makten tillåta leva och vem måste dö för att bevara makten? Dessa fakta kan, till skillnad från nattvarids-elementens natur, undersökas vetenskapligt.

Den pragmatiska metoden får inte förstås så att det bara skulle röra sig om att byta namn på religiösa fenomen för att dessa skall framstå som vetenskapligt acceptabla. Namnbytet är bara ett synligt tecken på att religiösa fenomen betraktas som inomvärldsliga empiriska fenomen. Detta är, om vi så vill, det vetenskapliga förvandlings-undret varmed vi transsubstantierar det översinnliga till det sinnliga genom att låta teologin genomgå en *Entzauberung*. Att överge talet om Kristi närvaro i bröd och vin och kalla konsekrationen en språkakt som skapar ett socialt faktum är att ge upp de förklaringar av nattvaridsriten som är kognitivt meningslösa till förmån för empiriskt meningsfulla förklaringar. Riten och den tillhörande myten förklaras alltså inte i termer av sitt religiöst-semantiska innehåll utan i förhållande till den praktik som myt och ritual skapar. Om vi återvänder till frågan vad innebörden är av att tro på transsubstantiationen, så är svaret inte begränsat till utförandet av de konkreta rituella handlingar som ingår i kulten. Vad som också fordras för att någon skall kunna säga tro på transsubstantiationen är att denne accepterar de sociala fakta runt vilka kulten är centrerad. Sociala fakta är, som vi minns, skapandet av socialt erkända värden. Nattvardselementen tillskrivs alltså ett annat värde än vad de har enbart i egenskap av bröd och vin, analogt med hur papperslappen som blir pengasedel tillskrivs ett annat värde än den har enbart som papperslapp. Sociala liksom materiella värden fördelas dock

¹² John Searle, *Making the Social World* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

¹³ Pro Fide et Christianismo, *Svenska Kyrkans bekännelseskkrifter* (Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses bokförlag, 1957), 315).

sällan lika och människor kan därför delas i de som har och de som inte har, liksom i de som kontrollerar och de som kontrolleras. Bruket och skapandet av ett socialt värde kan således analyseras i ekonomiska termer och således får striden mellan protestanter och katoliker om nattvardselementens natur genast en synnerligen praktisk prägel. Den teologiska striden gällde ju vem som ägde och kontrollerade ett bestämt värde. Nattvardsstriden hade, som de flesta mänskliga konflikter, sin förklaring i kampen om en begränsad resurs. Den som äger nattvarden äger den religiösa riksbanken. Genom personliga och lokala interdikt hade påvar under hela medeltiden utövat en reell makt över bångstyriga makthavare och ner i halsen på gensträviga Katarer tvingades stundom, med inte så delikata instrument, de konsekurerade elementen, strax innan de föstes upp på bålen.¹⁴ Det sista är intressant därför att kyrkan på detta sätt befäste vikten av det sociala värde som dessa heretiker genom att vägra nattvarden förnekade. Det är i anslutning till detta relevant att se hur stater gripit in mot medborgare som utfärdar egna valutor. Den sydjylländske bonden Cornelius Petersen försökte sig år 1925 på att ge ut en egen valuta varpå han strax befann sig inför domstol och erlades att betala vite i statens danska kronor. – Cornelius Pedersen slapp dock, till skillnad från Katarerna, att bestiga bålet. – Exemplet är intressant som parallell till nattvardsstriden därför att det kastar ljus över vad som ofta sker när det uppstår konkurrerande sociala fakta. Jag vill mena att en analys av nattvardsstriden i termer av sociala värden och makt är mer begriplig och vetenskapligt relevant än aldrig så långa utläggningar av skolastiska spetsfundigheter, vilka söker förklara skillnaden mellan katolsk och protestantisk nattvardssyn med inom-religiös terminologi och metafysik. En fylligare sådan analys bord också kunna kasta nytt ljus över den sociala dynamik som ligger bakom att flera protestantiska kyrkor idag önskar att ingå nattvardsgemenskap med den katolska kyrkan, vilket den senare konsekvent vägrar.

¹⁴ För en intressant skildring av Katarernas öde se Michael Nordberg, *Eldsjälen från Mallorca och andra medeltida skribenter* (Stockholm: Rabén Prisma, 1998).

Någon kan nu tänkas invända att den pragmatiska analysen ändå saknar något väsentligt, nämligen sakramentets transcendentala innebörd, till exempel att eukaristin är:

the sacrament of God's eschatological people that receives its life and mission from the living presence of Christ in its midst, through the power of the spirit¹⁵

eller att:

...[t]he body and blood are at once *signum et res*; they are the thing the bread and cup signify but in turn they are signs, the visible Word of God that promises our communion with God and with one another.¹⁶

Att använda ett språkbruk som detta i läroböcker för systematisk teologi är naturligtvis oacceptabelt, inte därför att de båda böckerna intar tydligt konfessionella ståndpunkter men därför att lärobokstexterna i sig själva är religiösa traktater. De talar inte om de religioner de behandlar utan predikar dessa. Lärobokstexterna är alltså ingenting annat än andaktslitteratur klädda i nödigt akademiskt språk; kateketik ornerad med fotnoter. Det är teologi ännu i ett stadie av förtrollning. Om pragmatisk religionstolkning förmår driva ut denna form av inom-religiös jargong ur teologin så bidrar den till att göra teologin begriplig och användbar annat än som andaktsövning. De båda läroboksframställningarna som citerats ovan är dock möjligen intressanta som studieobjekt. Den första relaterar till den språkhandling som kreerar ett offer medan den senare relaterar till den språkhandling som utgör en åminnelse. Men då båda framställningarna intar en märklig mellanställning som historiska framställningar och predikningar så är det troligt att den pragmatiska funktion de fyller inskränker sig till att fostra den troende i att rätt uttala *schibbolet*. Hur de båda nattvadslärorerna artikuleras verkar alltså i detta avseende främst vara

¹⁵ David Power, "Eucharist", 515-542 i *Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives.* / Red. Francis Schüssler Fiorenza och John P Galvin. 2nd. ed. (Minneapolis: Fortress Press, 2011), 539.

¹⁶ Robert Jenson, *Systematic Theology*. Vol. II. (New York / Oxford: Oxford University Press, 1999), 251.

identitetsmarkörer som är tömda på vidare kognitivt innehåll.

På ett ontologiskt plan innebär den pragmatiska religionstolkningen att vi befolkar tillvaron med sociala fakta och språkhandlingar medan vi driver ut substanser, änglar och andeväsen. Religiöst kan detta säkert uppfattas som en förlust men vetenskapligt är det en vinst just därför att den förra kategorin är möjlig att undersöka vilket den senare inte är. Det finns ingen vetenskapligt intressant dimension av det religiösa livet som går förlorad då teologin låter det inom-religiösa språket vara den praktiserade religionens exklusiva domän. Vi kan fortfarande på pragmatisk grund diskutera och analysera hur olika språkhandlingar och sociala fakta konstruerar sexualitet, kön, klass och ras just genom att observera vilka sociala och psykologiska effekter dessa praktiker har. Tron att gud skapade kvinnan till mannens avbild och mannen till Kristus avbild är därmed fortfarande en legitim trossats att underkasta en teologisk analys. Analysen kommer dock inte att beröra den tilltänkta skapelseaktens metafysiska status eller fråga sig i vad mån det inom-religiösa språkets avbildsmetaforik är ett genuint uttryck för en kristen livshållning under 2000-talet. Sådana frågor kan omöjligt ha vetenskapliga svar eftersom de inte är vetenskapliga frågor. Vad teologin däremot kan bidra med är att analysera vilka sociala roller som det inom-religiösa språket skapar och vilka effekter detta har ur både individuell och samhällelig synpunkt. Religionen tas på detta sätt på allvar genom att dess praktiska konsekvenser tas på allvar. Det är till syvende och sist endast dessa som kan vara vetenskapligt tillgängliga och relevanta som underlag för ett samtal mellan troende och omgivande samhälle.

Teologins vetenskapliga resurser är dock inte uttömda vid en rent deskriptiv analys utan teologen kan också söka efter sociala fakta och språkhandlingar inom en trostradition vilka positivt anknyter till praktiker som anses önskvärda. Konkret innebär ett sådant normativt angreppssätt att teologen aktivt söker efter vilka befintliga resurser som kan mobiliseras inom en religion för att främja ett visst ändamål, t.ex. emancipation och fred. Motsvarande kan teologen också söka efter befintliga resurser som tjänar mindre hederessamma syften, exempelvis krig och dis-

kriminering. Härvid tangerar teologin såklart den praktiserade religionen genom att anta en normativ ansats gentemot trons innehåll men detta utgör inte ett vetenskapsteoretiskt problem, dock ett forskningsetiskt. Vad teologen gör vetenskapligt i dessa fall är att undersöka vilka element inom en viss religion som det omliggande samhället positivt kan knyta an till givet att det vill mobilisera troende för en viss agenda och en sådan analys är givetvis också tillgänglig för de troende som inom religionens hägn vill mobilisera sina trossyskon för samma syfte. Ett vetenskapligt problem uppkommer först om teologen erbjuder en konstruktiv religionstolkning i termer av vad en riktig eller rimlig trostolkning innebär, för såvitt jag kan se finns det inga icke-religiösa svar på en sådan fråga. Själva frågan förutsätter ju att det finns en norm för kristen tro som är oberoende av de konkreta religionsyttringar vi kan iaktta och att religionsyttringarnas syfte är att tillämpa denna norm på ett adekvat sätt. Teologen måste då göra anspråk på att ha tillgång till denna norm eftersom endast den kan legitimera konstruktiva anspråk. Religiösa kan såklart göra anspråk på diverse kunskapsvägar, t.ex. privata uppenbarelser, heliga skrifter och andra auktoriteter vilka anses vara normerande för kristendom *qua* kristendom. Dessa normkällor och hur de används är dock konfessionsberoende och över tid skiftande. En norm för en religiös tro är i sig en del av den aktiva och levande tron och den går inte att anta utan att praktisera religion. För den som med pragmatisk metod vill studera teologi är denna dörr stängd och det är ett av de starkaste argumenten för metoden.

Jag har i denna essä valt att koncentrera framställningen på en tillämpning av den pragmatiska metoden som jag funnit illustrativ och som samtidigt erbjuder en klar kontrast till konstruktiv teologi. Konstruktiv teologi är ur pragmatisk synvinkel endast en aspekt av religion och förstås enklast genom sin legitimitetsskapande och apologetiska funktion. Om vi frågar oss vad det innebär att idag syssla med konstruktiv teologi så blir både frågan och svaret en variant av det vi diskuterade i anslutning till nattvardslärens mening. Den konstruktiva teologin bygger murar mot eller skapar allianser med omgivande grupper, men är i sig själv att betrakta som ett epifenomen till de fundamentala historiska, socio-

logiska och psykologiska processer som reglerar mänsklig samvaro. Den konstruktiva teologin må tjäna till att legitimera vissa maktstrukturer och underminera andra i linje med den enskilde teologens konfessionella lojaliteter. Vad den inte gör är att producera insikter om religiösa fenomen och deras ursprung och funktion i samhällen och i enskilda människors liv. För det förklarande ändamålet fordras metoder som analyserar religiösa fenomen i erfarbara kategorier, inte metoder som producerare ytterligare religiös materia. Den metod jag ovan har skissat

fram skall dock inte förstås som på något sätt komplett och uttömmande utan enbart som ett exempel på hur pragmatiskt informerad teologisk forskning kan fungera. Pragmatismen erbjuder inget standardsvar på exakt vilken metod som skall användas för att förstå ett visst religiöst fenomen utan tillhandahåller ett övergripande vetenskapsteoretiskt ramverk inom vilket de konkreta metoderna måste utvecklas och förfinas. Förhoppningsvis har mitt resonemang belyst vilka avväganden som behöver göras när teologen skall reflektera över valet av metod.

Summary

The article takes issue with how theology should and could investigate religious doctrines and praxis. It argues that traditional metaphysical accounts often found in theology are scientifically inept to explain the human cause and function of religious dogma. Arguing from pragmatism the article tries to delineate a framework within which theology could circumvent the troublesome metaphysics that traditionally has plague the field and be the better for it. The article contends that nothing valuable would be lost if theology let metaphysics go by the board and instead adopted a pragmatic perspective on religious language and praxis.