

# Tre myter om mirakel

## *Reflektioner kring övernaturliga förklaringar och historisk metod utifrån boken Den okände Jesus*

MATS WAHLBERG

---

Mats Wahlberg är docent och lektor i systematisk teologi vid Umeå universitet.

mats.wahlberg@umu.se

---

### **Inledning**

Vilket förhållningssätt bör historievetenskapen inta till evangeliernas mirakelberättelser? Denna fråga aktualiseras av en nyutkommen bok om den historiske Jesus. *Den okände Jesus: Berättelsen om en profet som misslyckades* är en populärvetenskaplig syntes av aktuell Jesusforskning.<sup>1</sup> Boken har fått stor uppmärksamhet i massmedia, och orsakat en debatt i tidningen *Dagen* om historisk metod och mirakeltro. Det är inte så märkligt att just denna fråga kom att hamna i förgrunden när boken uppmärksammades. Författarna – docenterna Cecilia Wassén (Uppsala universitet) och Tobias Hägerland (Göteborgs universitet) – anlägger nämligen ett tydligt naturalistiskt perspektiv. De framställer detta perspektiv som den enda vetenskapligt möjliga utgångspunkten för historisk forskning, och anlägger dessutom en retorik som antyder att religiös tro av traditionellt snitt är något som hör hemma i det förgångna:

I dåtidens världsbild ingick gudars aktiva agerande bland människor [...] människor kunde komma tillbaka från döden [...] Evangelierna speglar en tidstypisk verklighetsuppfattning från första århundradet där övernaturliga skeenden var möjliga (12–13).

Även om författarnas förhållningssätt till mirakler är mer kompromisslöst än det man finner hos många andra historiska Jesusforskare, utgår de ifrån föreställningar om det mirakulösa eller det ”övernaturliga” plats i historisk forsk-

1. Cecilia Wassén & Tobias Hägerland, *Den okände Jesus: Berättelsen om en profet som misslyckades*, Stockholm 2016.

ning som man ofta stöter på inom bibelvetenskapen i dag. Boken passar därför bra som utgångspunkt för en kritisk granskning av dessa föreställningar. I denna artikel kommer jag att exemplifiera hur tre metodologiskt inflytelserika föreställningar – som jag kallar ”myter om mirakel” – figurerar i *Den okände Jesus* och i annan svensk och internationell exegetisk litteratur, och visa varför det inte är rimligt att hålla fast vid dessa föreställningar. Artikeln är alltså inte en recension av Wasséns och Hägerlands bok – som har flera förtjänster som populärvetenskaplig framställning – utan anknyter endast till boken som ett exempel på hur de tre ”myterna” ibland oreflekterat tas för givna som utgångspunkt för historisk forskning.

### Wasséns och Hägerlands syn på mirakel

Historikern Brad Gregory skriver:

Among many academics [...] the belief that miracles are impossible in principle seems natural, normal, obvious, undeniable – rather like religious beliefs in close-knit, traditional societies. The conviction has an aura of neutrality and objectivity, as if dogmatic metaphysical naturalism were somehow not as much a personal conviction as is dogmatic religion.<sup>2</sup>

Boken *Den okände Jesus* exemplifierar Gregorys poäng. Att en historiker kategoriskt måste avvisa alla mirakelrapporter framställs som en självklarhet av författarna – något som inte alls behöver diskuteras. En mindre strikt attityd till mirakel är inte förenlig med ett vetenskapligt förhållningssätt. Wasséns och Hägerlands förment ”vetenskapliga” hållning får dem dock att trampa över den gräns för vetenskapens legitima domän som de själva sätter upp. Vetenskapen kan, enligt författarna, inte uttala sig om Gud (79). Ett agnostiskt förhållningssätt till den ”yttersta verkligheten” tycks således vara ett vetenskapligt imperativ. Samtidigt påstår författarna något som direkt motsäger ett agnostiskt förhållningssätt – de påstår att mirakler är omöjliga. ”Vissa historier om Jesus, som att han gick på vattnet eller förvandlade vatten till vin, är ju omöjliga att få ihop med en vetenskaplig syn på världen” (12). ”Hur man än vänder och vrider på dessa berättelser [om mirakler] är det klart att de gör påståenden som är oförenliga med vår naturvetenskapliga kunskap om hur verkligheten är beskaffad” (80). Om vi förutsätter att författarna själva delar ”en vetenskaplig syn på världen”, är det svårt att dra någon annan slutsats än att de helt förnekar att mirakel kan ske.<sup>3</sup> Men att förneka att mirakel kan ske är ett lika *teologiskt*

2. Brad S. Gregory, ”The Other Confessional History: On Secular Bias in the Study of Religion”, *History and Theory* 45 (2006), 138.

3. Ur det andra påståendet som citeras ovan följer dessutom logiskt att mirakelberättelserna är falska. Om dessa berättelser är *oförenliga* med vår naturvetenskapliga kunskap om verkligheten, måste de vara falska, eftersom kunskap – enligt de allra flesta filosofer – implicerar sanning. ”Most epistemologists have found it overwhelmingly plausible that what is false cannot be known.” Jonathan Jenkins Ichikawa & Matthias Steup, ”The Analysis of Knowledge”, <https://plato.stanford.edu>.

laddat påstående som att säga att mirakler faktiskt sker. En person som påstår eller implicerar att mirakler inte kan ske säger något viktigt om den yttersta verkligheten, nämligen att Gud antingen inte existerar, eller att han inte ingriper mirakulöst i världen. Att göra sådana påståenden är oförenligt med ett agnostiskt förhållningssätt, som ju innebär att *avstå* från att uttala sig om den yttersta verkligheten.

Inte alla mirakelskeptiker går så långt som Wassén och Hägerland. David Hume (1711–1776) – som lade grunden för den moderna mirakelskepticismen – och hans sentida lärjunge, den ateistiske religionsfilosofen J. L. Mackie (1917–1981), erkände båda att mirakler i princip är möjliga. Mackie skriver, att de som tror på en allsmäktig Gud ”inte kan finna det absurt att anta att en sådan varelse från tid till annan kan ingripa i naturens gång”.<sup>4</sup> Många mirakelskeptiska exegeter brukar också erkänna miraklers principiella möjlighet. ”Jag bör betona”, skriver Bart Ehrman, ”att historiker inte behöver förneka möjligheten till mirakel eller förneka att mirakel faktiskt har hänt i det förflutna”.<sup>5</sup>

Wassén och Hägerland gör inga sådana medgivanden, och nyanserar aldrig sitt avvisande av mirakler. Om de hade haft rätt i att naturvetenskapen motbevisar förekomsten av mirakel, hade de förstås haft ett gott skäl för sin strikta hållning. Men föreställningen att vår naturvetenskapliga kunskap utesluter mirakler är en myt.

### **Första myten: Vår naturvetenskapliga kunskap utesluter mirakler**

Naturvetenskapen ger oss kunskap om naturlagar. Det råder ingen enighet bland filosofer om vad naturlagar egentligen är för något,<sup>6</sup> men vi behöver inte gå in på denna problematik här. Vi kan ansluta oss till det vanliga sättet att tala om naturlagar som någonting som ”bestämmer”, ”reglerar” eller ”dikterar” vad som sker i den fysiska verkligheten, och som vi kan beskriva med språkliga och matematiska formuleringar. Det är dock viktigt att komma ihåg att alla naturlagar (eller åtminstone de allra flesta av de presumtiva lagar vi har goda skäl att hålla för sanna) bara dikterar vad som sker i den fysiska verkligheten *ceteris paribus* – det vill säga givet att inga andra faktorer (faktorer som inte omnämns i de relevanta lagarna) interfererar med skeendet.<sup>7</sup> Så Newtons gravitationslag talar om för oss hur fysiska kroppar rör sig när de enda krafter som verkar på dem är just gravitationskrafter. Om andra krafter också verkar på kropparna, till exempel elektromagnetiska krafter, går deras beteende inte att förutsäga enbart

---

edu/entries/knowledge-analysis/, Section 1.1, besökt 2018-01-07.

4. J. L. Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*, Oxford 1982, 27 (min översättning).

5. Bart D. Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, Oxford 1999, 196 (min översättning).

6. Se John W. Carroll, ”Laws of Nature”, <https://plato.stanford.edu/entries/laws-of-nature/>, besökt 2018-01-07.

7. Nicholas Wolterstorff, *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks*, Cambridge 1995, 125–126.

med hjälp av gravitationslagen. Det innebär inte att kroppar som utsätts för elektromagnetiska krafter ”bryter” mot gravitationslagen. Denna lag innehåller ju, som nämnts, en *ceteris paribus*-klausul: Den gör bara anspråk på att diktera hur kroppar rör sig när inga andra krafter än gravitationen påverkar dem. Med hjälp av både gravitationslagen och de lagar som rör elektromagnetiska krafter kan vi förutsäga hur kroppar som utsätts för *både* gravitationskrafter och elektromagnetiska krafter kommer att bete sig. Under förutsättning, förstås, att dessa kroppar inte utsätts för några andra krafter än just gravitationskrafter och elektromagnetiska krafter. Och så vidare.

Antag nu att vi känner till alla naturlagar och kausala faktorer som finns, och därmed alla krafter som verkar i naturen. Betyder det att vi med säkerhet kan säga att vissa skeenden – sådana som går emot vad totaliteten av naturlagar dikterar – inte kan inträffa? Ja, kanske, om naturen utgör hela verkligheten.<sup>8</sup> Då finns det inga andra krafter eller kausala faktorer än de som naturlagarna beskriver, och följaktligen finns det inga krafter som kan interferera med det som totaliteten av naturlagarna föreskriver ska hända. Men om naturen *inte* utgör hela verkligheten (till exempel om teismen är sann), då kan det däremot inträffa saker som går emot vad totaliteten av naturlagarna dikterar – till exempel om Gud utövar ett direkt kausalt inflytande på något fysiskt objekt. Att Gud handlar på ett sådant sätt innebär inte att någon naturlag ”upphävs” – lika lite som den magnetiska påverkan som en magnet utsätter järnfilspån för upphäver gravitationslagen för dessa spån.<sup>9</sup> Man bör i stället se det som att Guds mirakulösa handlande introducerar en kausal faktor som naturlagarna inte omnämner.<sup>10</sup>

Nu känner vi naturligtvis inte till alla naturlagar. Men även om vi gjorde det, skulle vår samlade kunskap om dem alltså inte vara oförenlig med förekomsten av mirakel, *om* verkligheten omfattar mer än naturen. Om verkligheten

---

8. Anledningen till att jag skriver ”kanske”, är att många filosofer i dag håller öppet möjligheten att det kan finnas orsakslösa händelser, och då är det möjligt att saker som går utöver vad naturlagarna dikterar kan ske, även om naturen utgör hela verkligheten. För referenser, se fotnot 32.

9. Det är dock vanligt, även bland teistiska filosofer, att tala om mirakel som ”brott mot” eller ”upphävande av” naturlagar. Liknande resonemang som det jag för ovan kan föras med utgångspunkt i sådana beskrivningar, se till exempel Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 2004, kap. 12. För en kortare sammanfattning av Swinburnes synsätt, se Richard Swinburne, *Revelation: From Metaphor to Analogy*, 2:a uppl., Oxford 2007, 112–121. För kritik av beskrivningen av mirakel som brott mot naturlagar, se Keith Ward, ”Believing in Miracles”, *Zygon* 37 (2002), 742–743. Ward kritiserar i denna artikel även Friedrich Schleiermachers (1768–1834) syn på mirakel som indikationer på en bristfällig skapelse. C. S. Lewis (1898–1963) bemötte Schleiermacher genom att påpeka, att poeter ofta introducerar oregelbundenheter i sina poem, vilket kan vara väldigt effektivt. För en diskussion av detta, och ett försvar av beskrivningen av mirakel som brott mot naturlagarna, se Joe Houston, *Reported Miracles: A Critique of Hume*, Cambridge 1994, 104–112.

10. Detta behöver inte förstås deistiskt, som att Gud normalt är ”frånvarande”, och bara griper in när han handlar mirakulöst. Även från ett klassiskt teistiskt perspektiv – ett perspektiv enligt vilket Gud alltid är närvarande och handlar i allt som sker – måste Guds *mirakulösa* handlande betraktas som ett kausalt inflytande som påverkar skeenden i världen, och som inte alltid föreligger, i alla fall inte på det relevanta sättet.

däremot inte omfattar mer än naturen – om naturlagarna beskriver alla kausala faktorer som finns – då är mirakel (troligen) omöjliga.

Vad säger då naturvetenskapen i denna avgörande fråga? Är verkligheten identisk med naturen, eller omfattar verkligheten mer än så? Svaret är förstås att naturvetenskapen inte säger någonting alls om detta. Naturvetenskapen studerar naturen, och uttalar sig inte om huruvida naturen är allt som finns. Det senare är en filosofisk (metafysisk) fråga. För att konkretisera: När Isaac Newton (1642–1727) formulerade sin gravitationslag, underlät han, klokt nog, att i denna lag inkludera påståendet att *inga elektromagnetiska krafter påverkar någonsin fysiska kroppar*. På samma sätt underlät han att i lagen inkludera påståendet att *inga övernaturliga krafter påverkar någonsin fysiska kroppar*. Ingen naturvetenskaplig teori har någonsin påstått att de naturliga krafterna är de enda som inryms i verkligheten.<sup>11</sup> Det senare påståendet är identiskt med den metafysiska uppfattningen naturalism, som är en kontroversiell filosofisk teori.<sup>12</sup> Om man vill förneka att mirakler är möjliga, måste man göra det med hänvisning till denna teori, och inte med hänvisning till några naturvetenskapliga teorier eller rön.

Wassén och Hägerland förväxlar alltså ”vår naturvetenskapliga kunskap” (som vi har mycket goda skäl att acceptera) med den metafysiska teorin naturalism. Deras påstående att mirakler är ”omöjliga att få ihop med en vetenskaplig syn på världen” bygger således på en missuppfattning.

Men kanske måste vi tolka Wasséns och Hägerlands påståenden mer generöst. Kanske har de uttryckt sig olyckligt, och menar i själva verket inte att mirakler är *omöjliga* givet vår naturvetenskapliga kunskap. Kanske menar de bara att i ljuset av vår naturvetenskapliga kunskap är mirakler så osannolika, att det aldrig kan vara förnuftigt för en historiker att *acceptera* att något mirakulöst faktiskt har skett. Vissa av deras uttalanden kan tolkas så: ”De flesta av oss har nog en kritisk attityd till mirakel och uppfattar inte historier som dessa som beskrivningar av något som faktiskt hänt” (12). ”Evangelierna är fullt av sådant som är orimligt, inte minst utifrån dagens naturvetenskapliga kunskaper om hur världen fungerar” (78). ”Orimligt” är inte detsamma som ”omöjligt” eller ”oförenligt”, och författarna pendlar mellan alla tre uttrycken (se till exempel 12, 80, 133).

### **Andra myten: Även om mirakler kan förekomma, är det aldrig rationellt att acceptera en mirakelrapport som sann eller sannolik**

Detta är en vanligare myt än den första. Exegeten Bart Ehrman erkänner, som vi sett, att mirakler är teoretiskt möjliga, men menar ändå att historiker aldrig behöver (eller bör) överväga om en mirakelberättelse skulle kunna vara sann eller sannolik. Mirakler, såsom Ehrman förstår dem, är händelser som går emot

11. Peter van Inwagen, ”The Compatibility of Darwinism and Design”, in Neil A. Manson (ed.), *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, London 2003, 359.

12. Se Stewart Goetz & Charles Taliaferro, *Naturalism*, Grand Rapids, MI 2008.

naturens normala funktionssätt på ett sådant sätt att de ligger bortom all rimlig förväntan. Eftersom mirakler alltså per definition är väldigt osannolika, och eftersom historiker bara kan laborera med sannolikheter (det går inte att uppnå fullständig säkerhet om vad som hänt i det förflutna), kan en historiker aldrig konstatera att ett mirakel har hänt, eller att det sannolikt har hänt – oavsett hur många oberoende vittnen, källor och annan evidens som backar upp det förmenta miraklet:

As events that defy all probabilities, miracles create an inescapable dilemma for the historian. Since historians can only establish what probably did happen in the past, and the chances of a miracle happening, by definition, are infinitesimally remote, they can never demonstrate that a miracle *probably* happened.<sup>13</sup>

Ehrman presenterar här – utan att vara medveten om det – en förenklad version av David Humes klassiska argument mot mirakelrapporter från 1748.<sup>14</sup> Upplysningsfilosofen – på gott humör efter att ha upptäckt vad han menar vara en mirakelkur mot all form av mirakeltro – skriver så här:

I flatter myself, that I have discovered an argument of a like nature, which, if just, will, with the wise and learned, be an everlasting check to all kinds of superstitious delusion, and consequently, will be useful as long as the world endures.<sup>15</sup>

Humes argument är mer sofistikerat (och svårtolkat) än Ehrmans, men i en rimlig tolkning kan det sammanfattas på följande sätt: En rationell person som ska avgöra om han eller hon bör acceptera en mirakelrapport måste jämföra den evidens som talar *för* miraklets inträffande med den evidens som talar *emot* att miraklet har inträffat. Den sida som stöds av den starkaste evidensen vinner. Den evidens som talar *för* ett mirakel, är vanligen vittnesmål av olika slag. Den evidens som talar *emot* att ett mirakel inträffat är – i samtliga fall – den samlade mängd av mänskliga erfarenheter som bekräftar giltigheten hos den naturlag som miraklet – om det inträffat – har brutit *emot*. Eftersom denna erfarenhetsmängd är likvärdig med vad Hume kallar ”a full proof” till förmån för den relevanta naturlagen, så kan inte ens ”ett moln av vittnen” som bestyrker miraklet göra det sannolikt att naturlagen faktiskt kullkastats. Därmed behöver

---

13. Ehrman, *Jesus*, 196. Se också Bart D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, Oxford 2000, kap. 14.

14. David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding and Other Writings*, Cambridge 2007, Section X. Bart Ehrman refererar inte till Hume och det framgår tydligt, i en debatt mellan honom och filosofen William Lane Craig i Worcester den 28 mars 2006, att Ehrman inte är inläst på Humes argument. Debatten finns på Youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=vRTUrvTTTRAQ>, besökt 2018-01-10.

15. Hume, *An Enquiry*, Section X, Part I, § 2.

en rationell person aldrig bekymra sig om att granska den konkreta evidens som anförs till förmån för något partikulärt mirakel.<sup>16</sup>

Hur blir det om man själv en dag skulle bli vittne till ett mirakel? Hume diskuterar inte frågan, men logiken i hans argument gör att vi kan besvara den: Det gör ingen skillnad.<sup>17</sup> Om mänsklighetens samlade erfarenhet utgör ”a full proof” för att vissa saker aldrig händer, då kan inte mina individuella perceptuella erfarenheter kullkasta detta bevis. Alltså bör jag inte acceptera att ett brott mot en naturlag har skett även om jag tycker mig se det klart med egna ögon.

Hume talar – som framgått – om mirakel som ”brott” mot naturlagarna. Som vi sett tidigare bör man inte förstå mirakel på det sättet, utan i stället som händelser som avviker från vad naturen på egen hand kan åstadkomma. Men vi behöver inte bry oss om denna skillnad beträffande förståelsen av mirakel, utan kan fokusera på innehållet i Humes argument. Det finns flera problem med det.

För det första antar Hume att vår kunskap om naturlagarna är det enda vi behöver ta i beaktande när vi bedömer sannolikheten för att ett mirakel har skett. Så är emellertid inte fallet. Om det finns en Gud eller någonting annat övernaturligt, finns det en mer fundamental dimension av verkligheten än naturen och naturlagarna – ett väsen som kan åstadkomma saker som går utöver vad naturliga realiteter kan åstadkomma. I sådana fall är det mycket mer troligt att saker som går utöver vad naturliga realiteter kan åstadkomma ibland inträffar, än det annars skulle vara.<sup>18</sup> Bevisläget beträffande Guds existens är därför högggradigt relevant för frågan om hur vi ska se på miraklers sannolikhet. Det betyder att det är irrationellt att uttala sig om miraklers sannolikhet utan att ta i beaktande den evidens för och emot Guds existens som finns. Det går, med andra ord, inte att säga: ”Jag är helt okunnig om argumenten för och emot Guds existens, men jag vet att sannolikheten att ett mirakel någonsin inträffar är obefintlig”. Detta är ungefär som att säga: ”Jag är helt okunnig om de vetenskapliga argumenten för och emot existensen av utomjordiskt liv, men jag vet att chansen att vi någonsin upptäcker sådant liv är obefintlig”.

---

16. Det finns andra tolkningar av Humes argument som tillskriver Hume en blygsammare, och mycket mindre kontroversiell, tes: Att det behövs mycket stark evidens för att det ska vara rationellt för oss att tro något som vi hittills betraktat som otroligt. Om detta är allt Hume påstår, kan hans argument inte användas som en mirakelkur mot all mirakeltro, eftersom argumentet då lämnar öppet möjligheten att det ibland kan vara rationellt att tro på mirakel. De filosofer som i dag försvarar Hume, tolkar honom som regel på det blygsammare sättet, se till exempel Elliott Sober, ”A Modest Proposal”, *Philosophy and Phenomenological Research* 68 (2004), 487–494; Robert Fogelin, *A Defense of Hume on Miracles*, Princeton 2003.

17. J. L. Mackie instämmer i detta omdöme, se Mackie, *The Miracle of Theism*, 28.

18. För denna typ av kritik, se till exempel Swinburne, *Revelation*, 119–120; Keith Ward, ”Miracles and Testimony”, *Religious Studies* 21 (1985), 131–145. För en översiktlig presentation av kritiken mot Humes argument, se Mats Wahlberg, *Revelation as Testimony: A Philosophical-Theological Study*, Grand Rapids, MI 2014, kap. 7.2. För en kritik av Hume från exegetiskt perspektiv, se Craig S. Keener, *Miracles: The Credibility of the New Testament Accounts*, Grand Rapids, MI 2011.

Det finns dock ett mer fundamentalt problem med Humes argument. En enorm mängd mänskliga erfarenheter som bekräftar naturens lagbundenhet i ett visst avseende är inte alls – som Hume påstår – ett oomkullrunkeligt bevis ("a full proof") för att lagbundenheten i fråga är undantagslös. Redan under Humes tid (och även tidigare) diskuterades exempel i stil med detta: Tänk er en indisk prins, som aldrig sett fruset vatten, och som får höra rapporter från pålitliga vittnen om att människor och till och med elefanter kan gå på vattnet under vintern i vissa främmande länder.<sup>19</sup> Borde prinsen överväga om det kan ligga något i dessa rapporter, som från hans horisont framstår som helt orimliga? Enligt logiken i Humes argument borde han inte det. Prinsens samlade erfarenheter, och erfarenheterna hos alla hans landsmän, bekräftar ju samstämmigt giltigheten hos den "lag" som säger att människor och elefanter inte kan gå på vatten. Vi kan förbättra detta exempel genom att förlägga det till en tid i historien då i stort sett alla människor levde på varmare breddgrader, så att mänsklighetens samlade erfarenhet bekräftade "lagen" att människor och elefanter inte kan gå på vatten.<sup>20</sup> I detta fall har vi, enligt Humes argument, "a full proof" till förmån för lagens universella giltighet, vilket innebär att oavsett vilken ny evidens som tillkommer i framtiden, är det inte rationellt att tro att lagen har undantag.

Men så förhåller det sig förstås inte. Det kan vara rationellt för en indier att sätta tilltro till vittnesbörd om skeenden eller naturfenomen som går stick i stäv med vad samtliga indiers samlade erfarenhet säger. Framför allt måste det vara möjligt för indier som med egna ögon ser en människa gå på isen att ifrågasätta giltigheten hos det han tidigare tog för att vara en absolut naturlag. Detta vill även Hume kunna säga, och han diskuterar fallet med den indiske prinsen. Han hittar dock inget tillfredsställande sätt att hantera problemet på.<sup>21</sup>

Exemplet med den indiske prinsen visar att något är fel med Humes sätt att tänka kring mirakelrapporter. Filosofen John Earman – som inte är religiöst troende, och som starkt sympatiserar med Humes vilja att underminera all mirakeltro – har påpekat, att om Humes sätt att resonera skulle tillämpas inom naturvetenskapen, skulle forskningen förlamas och möjligheten för oss att ändra vår uppfattning om naturlagarna omintetgöras. Earman utvärderar därför Humes argument på följande sätt:

Section X ("Of Miracles") of Hume's *Enquiry Concerning Human Understanding* is a failure. In philosophy, where almost all ambitious projects are

---

19. Exemplet med den indiske prinsen är Humes eget, som han diskuterar i en senare upplaga av *An Enquiry* (1750). Men liknande exempel hade framförts tidigare av S:t Thomas More (1478–1535) och av John Locke (1632–1704). Se John Earman, *Hume's Abject Failure: The Argument against Miracles*, Oxford 2000, 33.

20. Earman, *Hume's Abject Failure*, 36.

21. Earman visar detta på ett mycket övertygande sätt, se Earman, *Hume's Abject Failure*, kap.

14.



failures, this may seem a mild criticism. So to be blunt. I contend that "Of Miracles" is an abject failure.<sup>22</sup>

Låt oss nu gå tillbaka till exegeten Bart Ehrmans version av Humes argument. Ehrman säger alltså att eftersom mirakler per definition är väldigt osannolika, kan en historiker aldrig belägga att ett mirakel *sannolikt* har inträffat. Ehrman gör här ett enkelt misstag. Han blandar nämligen ihop det som kallas för "före-sannolikheten" (*prior probability*) med det som kallas för "efter-sannolikheten" (*posterior probability*). Före-sannolikheten är den (epistemiska) sannolikhet som en händelse har, givet endast vår allmänna kunskap om världen – det vill säga *före* vi tar i beaktande den relevanta evidens som talar för eller emot händelsens inträffande. Efter-sannolikheten är den sannolikhet som en händelse erhåller sedan vi tagit i beaktande denna evidens, som till exempel kan bestå av vittnesmål.<sup>23</sup> Det är sant att givet endast vår allmänna bakgrundskunskap om världen, så är till exempel Jesu uppståndelse *prima facie* osannolik (detta gäller även om vi har anledning att tro att det finns en Gud, trots att uppståndelsens före-sannolikhet blir avsevärt högre då). Men en händelse som, givet vår allmänna bakgrundskunskap om världen, är osannolik, kan erhålla en mycket hög efter-sannolikhet om det finns speciella omständigheter (till exempel många oberoende vittnesmål) som talar till dess förmån. Om det bara finns ett enda vittne till en händelse vars före-sannolikhet kan anses vara låg (såsom ett mirakel), är det i praktiken omöjligt för detta vittne att göra händelsen trovärdig, eftersom inget enskilt vittne kan bedömas vara så pålitligt att han eller hon kan uppväga den låga före-sannolikheten. Men redan på 1800-talet demonstrerade matematikern Charles Babbage (1791–1871) – och filosofen John Earman har förtydligat hans resonemang – att vad ett enda vittne inte kan åstadkomma på egen hand, kan många oberoende vittnen lätt göra tillsammans. Om ettusen miljarder människor har dött utan att uppstå, kan vittnesmålen från elva oberoende vittnen som samstämmigt säger att den ettusen miljarder-första människan som dog också uppstod, göra det sannolikt att en uppståndelse faktiskt skett – under förutsättning att dessa vittnen är sådana, att de talar sanning i 99 fall av 100. Om man betvivlar att det finns vittnen som talar sanning i 99 fall av 100, kan vi tänka oss ett motsvarande scenario där vittnenas pålitlighet är lägre, men antalet vittnen är större, och slutresultatet blir detsamma: Uppståndelsen av den ettusen miljarder-första döda människan är mer sannolik än att vittnena

---

22. Earman, *Hume's Abject Failure*, 3.

23. Efter-sannolikheten är också beroende av *hur sannolikt det är att vi skulle ha den evidens vi har om händelsen inte inträffat*, samt *hur sannolika de alternativa förklaringarna till denna evidens är*. Dessa faktorer – tillsammans med *hur sannolik händelsen är i ljuset av den evidens som finns* – tas i beaktande när man beräknar sannolikheter med hjälp av Bayes teorem. För Bayes teorem, se William Talbott, "Bayesian Epistemology", <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-bayesian/>, besökt 2018-01-10. Min ovanstående kritik av Ehrman följer William Lane Craigs kritik i den ovan nämnda debatten i Worcester 2006, se fotnot 14.

har fel.<sup>24</sup> Multipla, samstämiga, oberoende vittnesmål har en oerhört stark beviskraft, eftersom sannolikheten för att många oberoende men falska vittnesmål ska stämma överens är oerhört låg. Babbage skriver:

If independent witnesses can be found, who speak the truth more frequently than falsehood, *it is ALWAYS possible to assign a number of independent witnesses, the improbability of the falsehood of whose concurring testimonies shall be greater than that of the improbability of the miracle itself.*<sup>25</sup>

De som tror att det är rationellt att på förhand avfärda alla rapporter om mirakel som icke-trovärdiga har alltså fel. Tillräckligt stark evidens (till exempel i form av oberoende vittnesmål) som talar för ett mirakel kan göra det sannolikt att ett sådant faktiskt har hänt. Det är tur att det förhåller sig så. Den naturvetenskapliga praktiken bygger nämligen på förutsättningen att ny evidens kan göra det initialt väldigt osannolika sannolikt. John Earman igen:

Among the zillions of protons observed by particle physicists, none has been verified to decay. But particle physicists [...] do not think that they have adequate inductive grounds for probabilistic certainty with respect to the general proposition that no proton ever decays – otherwise the expenditure of time and money on experiments to detect proton decay would be inexplicable.<sup>26</sup>

Att Hume har fel betyder förstås inte att något enskilt mirakel – till exempel Jesu uppståndelse – måste betraktas som trovärdigt.<sup>27</sup> Det kan ju vara så att ingen mirakelberättelse i Bibeln eller annorstädes styrks av tillräckligt många oberoende och pålitliga källor – eller av annan relevant evidens – för att den låga före-sannolikhet som mirakler (enligt många) alltid har ska kunna uppvägas. Men de som vill förneka historiciteten hos Jesu uppståndelse kan alltså *inte* göra det med hänvisning till tesen, att mirakelrapporter per definition är för osannolika för att någonsin kunna accepteras.<sup>28</sup> Den tesen är nämligen falsk,

---

24. Se Earman, *Hume's Abject Failure*, kap. 18. Resonemanget finns sammanfattat i Richard Swinburne, "Review: Hume's Abject Failure: The Argument against Miracles", *Mind* 111 (2002), 95–96.

25. Citerat i Earman, *Hume's Abject Failure*, 54.

26. Earman, *Hume's Abject Failure*, 31.

27. Mindre inflytelserika argument mot mirakeltro – till exempel av F. H. Bradley (1846–1924) och Ernst Troeltsch (1865–1923) – bemöts på ett effektivt sätt i Houston, *Reported Miracles*, kap. 5, 12.

28. För de som är skeptiska till Bayesianism och/eller möjligheten att beräkna sannolikheter för mirakler: Notera att bevisbördan vilar på dem som påstår att mirakler alltid är för osannolika för att rationellt kunna accepteras. Det är  *dessa*  personer som genom sannolikhetskalkyler måste leda sin tes i bevis. De som *förnekar* att mirakler alltid är för osannolika för att rationellt kunna accepteras, behöver inte göra några sannolikhetskalkyler alls utan kan – som till exempel William Lane Craig – nöja sig med att påpeka den uppenbara svårigheten med att på ett objektivt, icke-godtyck-

och betraktas som falsk av de flesta filosofer som studerat ämnet sedan Hume.<sup>29</sup> Historiska Jesusforskare kan således inte avfärda Nya testamentets påståenden om uppståndelsen som icke-trovärdiga utan att först värdera den konkreta evidens som kan anföras till förmån för händelsens historicitet. Mot slutet av artikeln återkommer jag till vilka konsekvenser detta borde få för historisk Jesusforskning.

### Tredje myten: Vetenskapen kan inte befatta sig med Gud

En mycket vanlig myt i vissa exegetiska sammanhang är att vetenskapen inte kan befatta sig med mirakler, eftersom vetenskapen inte kan befatta sig med Gud och det övernaturliga. ”Det är en grundläggande premis i historievetenskapen av idag”, skriver Wassén och Hägerland, ”att varje skeende ska kunna förklaras som verkan av en känd inomvärldslig orsak, och dit hör inte övernaturliga väsen” (79).<sup>30</sup> Bart Ehrman ger uttryck för samma uppfattning:

If a ”miracle” requires a belief in the supernatural realm, and historians by the very nature of their craft can speak only about events of the natural world, events that are accessible to observers of every kind, how can they ever certify that an event *outside* the natural order – that is, a miracle – occurred?<sup>31</sup>

Måste en person som konstaterar att ett mirakel skett nödvändigtvis – som Ehrman påstår – tro på existensen av en övernaturlig verklighet? Nej. En person med en naturalistisk världsbild (det vill säga en person som tror att inget annat än naturen existerar) skulle kunna konstatera att Jesus går på vatten, betrakta händelsen som en anomali som starkt hotar hennes världsbild, och välja att fundera vidare på saken. Många av oss (troligen de flesta) lever med övertygelse-system som är inkonsekventa i ett eller annat avseende. Dessutom är det inte uppenbart att en naturalist som accepterar att ett mirakel har hänt faktiskt

---

ligt sätt fastställa före-sannolikheten för mirakler.

29. ”The vast majority of philosophers have been severely critical of Hume’s evidential argument in ‘Of Miracles’, and it is Mill and Mackie who belong to the small minority who have tried to defend Hume.” Martin Curd, ”Reported Miracles by J. Houston: Review”, *Mind* 106 (1997), 353.

30. Oavsett vilken syn man har på övernaturliga förklaringsanspråk, måste detta betraktas som ett absurt påstående. Det är ju fullt möjligt att ett historiskt skeende är en verkan av en (för historikern) *okänd* inomvärldslig orsak, och då är det förstås väldigt olyckligt om man som historiker förklarar skeendet med hänvisning till en *känd*, och alltså felaktig, orsak. Ibland är det bättre att avstå från att förklara. Om Wassén och Hägerland hade tillämpat den senare principen, hade vi sluppit den krystade ”förklaringen” av postmortem-visionerna av Jesus och lärjungarnas nyvunna missionsiver i termer av Leon Festingers (1919–1989) teori om ”kognitiv dissonans”. Wassén & Hägerland, *Den okände Jesus*, 203–207. ”The flaws in this argument”, säger N. T. Wright med referens till Festinger-baserade resonemang, ”are so enormous that it is puzzling to see serious scholars still referring to it in deferential terms”. N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, London 2003, 698.

31. Ehrman, *Jesus*, 193.

måste ha en inkonsekvent världsbild. Många filosofer i dag förnekar den traditionella tesen att *alla händelser har en orsak* (en tes som är väldigt populär bland teister, eftersom den möjliggör konstruktionen av ett starkt kosmologiskt gud-sargument).<sup>32</sup> Det betyder att många filosofer är öppna för möjligheten att det finns *orsaklösa händelser*. En naturalist som bevittnar ett mirakel kan alltså, i princip, behålla sin tro på att endast naturliga orsaker existerar, och betrakta den mirakulösa händelsen som orsakslös.

Min poäng här är att man måste skilja mellan *konstaterandet* att ett mirakel har skett, och de *världsbildsmässiga implikationer* som detta konstaterande har. Att konstatera att ett mirakel skett innebär bara att konstatera att något som naturen inte kan åstadkomma har skett. Detta kan, som vi sett, även en naturalist konstatera, utan att omedelbart sluta vara naturalist. Att acceptera en problematisk observation som hotar ens världsbild brukar vanligen betraktas som ett mer rationellt beteende än att automatiskt förneka alla observationer som hotar ens världsbild. Naturalister som kan tänka sig att ta evidens för mirakel på allvar betar sig alltså mer rationellt än naturalister som på förhand avfärdar all sådan evidens.

Mirakler är således – tvärt emot vad Ehrman antyder – ”tillgängliga” för alla rationella personer, oavsett världsåskådning, och man kan i vetenskapliga sammanhang överväga om ett mirakel har hänt utan att alls blanda in Gud i leken. Men låt oss nu gå vidare och fråga oss om det är principiellt problematiskt att i vetenskapliga sammanhang hänvisa till Gud (eller något annat övernaturligt) som en *förklaringsfaktor*. Särskilt i en svensk kontext är detta en vanlig uppfattning, och en artikel av Bengt Holmberg (som Wassén och Hägerland hänvisar till<sup>33</sup>) får tjäna som exempel.<sup>34</sup>

Bibelvetenskapen måste, enligt Holmberg, arbeta på ett agnostiskt sätt, vilket innebär att Gud inte kan användas som ett element i förklaringar till händelser och skeenden som Bibeln berättar om. Anledning till detta är att vetenskapliga förklaringar måste vara intersubjektivt prövbara, vilket i sin tur innebär att sådana förklaringar bara kan hänvisa till sådant som i princip är ”möjligt att se och pröva för vilken människa som helst, som har tillräckliga kunskaper och träning inom ämnet”.<sup>35</sup> Gud är inte intersubjektivt tillgänglig på detta sätt, och är därför ”inte åtkomlig för vetenskaplig undersökning”:

---

32. Den så kallade ”principen om tillräcklig orsak” finns i många versioner – till exempel i form av påståendet att *alla händelser har en tillräcklig orsak* – och är i dag kontroversiell, se Yitzhak Y. Melamed, ”Principle of Sufficient Reason”, <https://plato.stanford.edu/entries/sufficient-reason/#PSRCContPhil>, besökt 2018-01-10. En av de mest framstående samtida företrädarna för kosmologiska gudsargument har ägnat en hel bok att försvara principen: Alexander Pruss, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, Cambridge 2006.

33. Tobias Hägerland & Cecilia Wassén, ”Stefan Gustavssons kritik är gravt förenklad”, *Dagen* 2017-01-18.

34. Bengt Holmberg, ”Att läsa Bibeln som om Gud inte fanns”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 84 (2008), 58–64.

35. Holmberg, ”Att läsa Bibeln”, 59.

Agnostikern varken bejakar eller förnekar Guds existens, utan påpekar bara att den inte kan vetenskapligt beläggas eller motbevisas, och att Gud därför inte kan tas med som en faktor i vetenskapliga resonemang.<sup>36</sup>

Det är möjligt att Holmberg har rätt i att Guds existens inte kan vetenskapligt beläggas eller intersubjektivt prövas, men jag ser inte hur det är möjligt för honom att *veta* detta. Just nu sitter religionsfilosofer vid toppuniversitet över hela världen och debatterar argument för och emot Guds existens.<sup>37</sup> Dessa argument utgår som regel från premisser som är intersubjektivt prövbara, och om bara ett enda av argumenten är giltigt och sunt, har Holmberg fel: Vi har då ett intersubjektivt prövbart belägg för Guds existens. Många filosofer skulle nog mena att det är osannolikt att Guds existens kan demonstreras (strikt bevisas), men de allra flesta är öppna för möjligheten att det kan finnas goda intersubjektiva skäl att tro på Gud. Många filosofer menar dessutom att vi redan nu har tillgång till hållbara teistiska argument som gör Guds existens mer sannolik än Guds icke-existens.

Även om Holmberg har satt sig in i hela denna debatt<sup>38</sup> och konkluderat att de teistiska filosoferna har fel, och att inga goda argument finns, kvarstår alltså möjligheten att det i framtiden kan framkomma sådana argument. På vilken grund kan man utesluta denna möjlighet? Holmberg (och de flesta andra som gör motsvarande påståenden) ger oss inget svar.<sup>39</sup>

36. Holmberg, "Att läsa Bibeln", 60.

37. Här är ett axplock av aktuella teistiska argument: Robert C. Koons, "A New Look at the Cosmological Argument", *American Philosophical Quarterly* 34 (1997), 193–211; Richard M. Gale & Alexander R. Pruss, "A New Cosmological Argument", *Religious Studies* 35 (1999), 461–476; William Lane Craig & James D. Sinclair, "The Kalam Cosmological Argument", in William Lane Craig and J. P. Moreland (eds), *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Oxford 2009, 101–201; Timothy O'Connor, *Theism and Ultimate Explanation: The Necessary Shape of Contingency*, New York 2012; Brian Leftow, "A Modal Cosmological Argument", *International Journal for Philosophy of Religion* 24 (1988), 159–188; Brian Leftow, "A Leibnizian Cosmological Argument", *Philosophical Studies* 57 (1989), 135–155; Daniel A. Dombrowski, *Rethinking the Ontological Argument: A Neoclassical Theistic Response*, Cambridge 2006; Robert E. Maydole, "A Modal Model for Proving the Existence of God", *American Philosophical Quarterly* 17 (1980), 135–142; Robin Collins, "Evidence for Fine-Tuning", in Neil A. Manson (ed.), *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, London 2003, 178–199; Richard Swinburne, "The Argument to God from Fine-Tuning Reassessed", in Neil A. Manson (ed.), *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, London 2003, 106–124; Victor Reppert, *C. S. Lewis's Dangerous Idea: A Philosophical Defense of Lewis's Argument from Reason*, Downers Grove, IL 2003; Mark Linville, "The Moral Argument", in William Lane Craig & J. P. Moreland (eds), *The Blackwell Companion to Natural Theology*, New York 2009, 391–448.

38. Se föregående fotnot.

39. Det finns inga referenser till Immanuel Kant (1724–1804) hos Holmberg, men hos många teologer lever föreställningen kvar, att Kant en gång för alla har visat att man inte kan ha kunskap om Gud. Inom samtida analytisk filosofi betraktas dock Kants argument i regel som svaga, se till exempel Nicholas Wolterstorff, "Is It Possible and Desirable for Theologians to Recover from Kant?", *Modern Theology* 14 (1998), 1–18. Se även Plantingas skarpa kritik av Kant i Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford 2000, kap. 1. För en mer generell kritik av moderna (van)föreställningar om Guds ovetbarhet, se Paul Macdonald, *Knowledge and the Transcendent: An Inquiry into the Mind's Relationship to God*, Washington 2009, kap. 1–2.

Man skulle kunna invända att med ”vetenskapliga belägg” menar Holmberg empiriska belägg. Men denna tolkning gör inte saken bättre. Av de traditionella gudsargumenten är endast det ontologiska argumentet ett rent *a priori* argument, medan övriga argument utgår från empiriskt konstaterbara sakförhållanden av olika slag. Gudsargumenten har generellt samma karaktär som filosofiska argument inom andra områden, och om gudsargumenten inte är tillräckligt ”empiriska” för att räknas som ”vetenskapliga”, så gäller detsamma de flesta filosofiska argument. Men vanligen betraktar vi ju filosofin som en del av vetenskapen. För övrigt utgår flera av de mest intressanta aktuella argumenten för Guds existens från naturvetenskapliga upptäckter, till exempel nyare versioner av det kosmologiska kalam-argumentet (som söker stöd i hypotesen om Big Bang), eller de argument som hänvisar till ”finjusteringen” (*fine-tuning*) av grundläggande fysikaliska parametrar. Om något av dessa argument (antingen de traditionella, som tar avstamp i vardagligt konstaterbara empiriska sakförhållanden, eller de som utgår från nyare naturvetenskapliga rön) håller, finns det empirisk evidens för Guds (eller åtminstone en skapares) existens. Det faktum att Gud ”inte kan ses och höras” är irrelevant i sammanhanget, och implicerar inte – som Holmberg påstår – att Gud ”inte [kan] infogas i historiska förklaringar”.<sup>40</sup> Många av de entiteter som naturvetenskapen talar om är hypotetiska konstruktioner som vi bara har indirekt evidens för. Vissa av dem är principiellt omöjliga att observera direkt (kvarkar, Big Bang). Frågan om vi i nuläget har tillräckligt god indirekt evidens för Guds existens, så att Gud i vetenskapliga sammanhang kan betraktas som en hypotes med förklaringsvärde, besvaras i dag på olika sätt av olika forskare. Denna debatt kan bara avgöras med argument – inte med dogmatiska stipulationer.

I väntan på att de som vill förbjuda Gud från att figurera i vetenskapliga sammanhang presenterar hållbara argument, har exegeter ingen anledning att lyda detta förbud. De bibelvetare som menar att det finns goda intersubjektiva skäl att hålla för sant eller sannolikt att Guds existens är därför fria att – om de så vill – hänvisa till dessa skäl, och till Gud, i vetenskapliga förklaringar.<sup>41</sup>

Huruvida teistiska förklaringar av historiska skeenden har en god chans att lyckas eller inte, tar jag inte ställning till i denna artikel. Mitt syfte här är endast att visa att det inte finns tillräckliga skäl för ett principiellt, metodologiskt förbud mot att överväga övernaturliga förklaringar i vetenskapliga sammanhang.

Notera att de som vill upprätthålla ett sådant förbud äger bevisbördan. I frånvaron av goda argument, är ”default”-positionen att övernaturliga förklaringar kan övervägas. Jämför: Om någon hävdar att (till exempel) parallella universum aldrig kan figurera i naturvetenskapliga förklaringar – och att de fy-

---

40. Holmberg, ”Att läsa Bibeln”, 59.

41. För ett försvar för denna hållning, se Michael R. Licona, *The Resurrection of Jesus: A New Historiographical Approach*, Downers Grove, IL 2010, särskilt kap. 2. Liconas egen infallsvinkel baseras dock på en världsåskådningsmässig neutralitet, som implicerar en öppenhet för teistiska förklaringar.

siker som postulerar parallella universum därför befinner sig utanför vetenskapens legitima domän – då åligger det denna person att ge goda skäl för sin tes. I avsaknad av sådana skäl, är fysiker fria att postulera parallella universum i sina teorier. Huruvida resultatet blir övertygande förklaringar av empiriska data är en annan och senare fråga, som måste besvaras på basis av en förutsättningslös granskning av de enskilda teorierna.

### Pragmatisk agnosticism

Vi har sett att mirakler inte kan betraktas som principiellt omöjliga (sektion 1), att alla mirakelrapporter inte kan avfärdas på förhand som icke trovärdiga (sektion 2), och att mirakler inte kan uteslutas från vetenskaplig begrundan på grund av att de förknippas med Gud (sektion 3). Eftersom dessa är de vanligaste skälen för att hävda att historiker aldrig kan överväga mirakelrapporters sanning eller sannolikhet, verkar det metodologiska förbudet mot mirakler vara omotiverat. Denna slutsats ger dock upphov till en metodologisk fråga: Måste alla de som sysslar med historisk forskning om Jesus ta ställning i frågan om Jesus uppstod eller inte?

Enligt min mening är så inte fallet, eftersom det finns ett agnostiskt alternativ. Detta kan motiveras pragmatiskt. Frågan om huruvida Jesus uppstod eller inte är, som vi sett, svår att separera från större filosofiska och världsåskådningsmässiga problemkomplex. Evidens för och emot Guds existens är till exempel väldigt relevant i sammanhanget. De historiker som har kompetens och intresse att studera Jesu uppståndelse med referens till denna vidare filosofiska horisont är fria att göra det, och att argumentera för eller emot uppståndelsen. Men det är också legitimt för historiker att undvika forskningsproblem som har filosofisk-teologiska förgreningar, och fokusera på andra saker. I praktiken innebär detta att man anlägger en agnostisk hållning i vissa frågor.<sup>42</sup>

Exegeten John P. Meier – som Wassén och Hägerland hyllar som ”en av de främsta jesuforskarna idag” – praktiserar just en sådan hållning. Så här skriver han om jungfrufödseln:

Taken by itself, historical-critical research simply does not have the resources and tools available to reach a final decision on the historicity of the virginal conception as narrated by Matthew and Luke. One's acceptance or rejection of the doctrine will largely be influenced by one's own philosophical and theological presuppositions.<sup>43</sup>

---

42. Robert Webbs ”metodologiska naturalism” har vissa likheter med vad jag kallar ”pragmatisk agnosticism”, se Robert L. Webb, ”The Rules of the Game: History and Historical Method in the Context of Faith. The Via Media of Methodological Naturalism”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 9 (2011), 81–83. Dock verkar Webb mena att ett agnostiskt förhållningssätt är att föredra (i akademiska sammanhang) framför det han kallar ett ”kritiskt-teistiskt” förhållningssätt. Jag ser däremot ingen anledning att göra denna värdering.

43. John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol. 1, New York 1991, 222.

Notera att Meier – till skillnad från Wassén och Hägerland – inte automatiskt förnekar miraklers historicitet. Han lämnar i detta fall frågan öppen, och förklarar varför. Skillnaden mellan Meiers filosofiska medvetenhet och Wasséns och Hägerlands icke-problematiserande attityd är påfallande. De senare verkar betrakta sitt eget perspektiv som fritt från kontroversiella filosofiska förutsättningar, medan Meier är mycket medveten om hur de historiska bedömningarna av mirakelberättelser påverkas av forskarens bakgrundsövertygelser.

Man kan dock ställa sig följande fråga: Om det är rimligt för historiker att anlägga en agnostisk hållning i förhållande till nytestamentliga mirakelberättelser, måste man då inte inta en agnostisk hållning till alla mirakelberättelser? Måste man som historiker helt enkelt svara ”jag vet inte” på frågan om Apollonios av Tyana (ca 15–ca 100) uppväckte döda?<sup>44</sup>

Denna slutsats följer inte, om man som jag och de flesta andra menar att mirakelrapporter normalt bör bemötas med en initial skepsis. Detta förhållningssätt är det naturliga även om man har en teistisk världsbild, eftersom en sådan världsbild (eller en kristen världsbild) inte implicerar att mirakler är lika vanliga som falska mirakelrapporter. Mirakelrapporter förtjänar bara att tas på allvar – åtminstone i vetenskapliga sammanhang – om det finns omständigheter som är mycket svåra att förklara utan att anta att det rapporterade miraklet verkligen hänt. Om sådana omständigheter föreligger, kan det vara rationellt att förhålla sig agnostiskt till miraklet, eller (om evidensen är tillräckligt stark) att betrakta det som historiskt sannolikt.

De flesta mirakelberättelser i historiska dokument faller bort om man ställer detta krav. Den stora merparten kan dessutom avfärdas utan närmare undersökning: Endast en källa av oklar pålitlighet? Inga svårförklarliga omständigheter? Den rationella attityden i sådana fall är inte agnosticism, utan skepticism.

När det gäller frågan om vad som hände efter Jesu död finns det emellertid omständigheter som är mycket svåra att ge en trovärdig naturalistisk förklaring.<sup>45</sup> För en jude i början av det första århundradet framstod Jesu korsfästelse som ett definitivt bevis på att han *inte* var Messias.<sup>46</sup> Ändå proklamerades han som Messias och Jesusrörelsen tog fart. Den förklaring som Nya testamentet ger till detta är att den uppståndne Jesus efter korsfästelsen visade sig för många av sina anhängare. Eftersom ingen hade väntat sig att Messias skulle dö på ett

44. Hägerland och Wassén framför en motsvarande invändning i en debattartikel i tidningen *Dagen*. Hägerland & Wassén, ”Stefan Gustavssons kritik”.

45. Detta erkänns även av många som helt avvisar uppståndelsen, till exempel Anthony Flew (under den tid han var ateist). Enligt Flew är ingen av de tillgängliga naturalistiska förklaringarna av den befintliga evidensen övertygande, och en agnostisk attityd är därför rationell. Gary Habermas, Anthony Flew & Terry Miethe, *Did Jesus Rise from the Dead? The Resurrection Debate*, San Francisco, CA 1987, 33. ”The path of natural alternative theories is definitively a minority approach.” Gary Habermas, ”Mapping the Recent Trend toward the Bodily Resurrection Appearances of Jesus in Light of Other Prominent Critical Positions”, in Robert B. Stewart (ed.), *The Resurrection of Jesus: John Dominic Crossan and N. T. Wright in Dialogue*, London 2006, 86.

46. Wright, *The Resurrection*, 557–558.



nesligt sätt, och ingen heller hade väntat sig att han skulle uppstå, är uppståndelsetron och de visioner som (enligt de flesta forskare) måste ha legat bakom denna tro mycket svårförklarliga.<sup>47</sup> Det är också enligt många forskare – inklusive Wassén och Hägerland (2006) – historiskt sannolikt att gravarna som kvinnorna gick till var tom.<sup>48</sup> Nya testamentets egna påståenden om vad som hände kan därför inte avfärdas utan vidare – såvida historikern som utreder frågan inte har förutfattade meningar om miraklers omöjlighet eller all mirakeltros automatiska irrationalitet.<sup>49</sup>

Här öppnar sig ett utrymme åtminstone för agnosticism beträffande vad som hände efter Jesu död. De historiker som har intresse och vederbörlig kompetens kan också ta ytterligare ett steg och – mot bakgrund av religionsfilosofiska överväganden – uttala sig om sannolikheten för att Jesus verkligen uppstod.<sup>50</sup> Huruvida dessa historiker lyckas prestera övertygande argument för en uppståndelse är en annan fråga.

## Slutsats

Det är synd att Wassén och Hägerland väljer att utgå ifrån en dogmatisk naturalism. Deras bok alienerar därigenom alla dem som inte delar de naturalistiska grundantagandena (som i boken inte backas upp av några argument), och de som inte håller med om att ”vetenskap” förutsätter sådana grundantaganden. Hade författarna istället tagit sin utgångspunkt i en pragmatisk agnosticism, hade deras porträtt av den historiske Jesus inte i lika hög grad framstått som en

---

47. Reginald Fuller har kallat postmortem-visionerna av Jesus ”one of the indisputable facts of history”. Reginald Fuller, *The Foundations of New Testament Christology*, London 1965, 142. Se även James Dunn, *Jesus Remembered*, Grand Rapids, MI 2003, 861–862.

48. ”At the historical level it is very hard to explain how the belief in Jesus’ resurrection arose unless his tomb was empty.” James Dunn, *The Evidence for Jesus*, Philadelphia, PA 1985, 76. ”Those who embrace the empty tomb as a historical fact still comprise a fairly strong majority.” Gary Habermas, ”Resurrection Research from 1975 to the Present: What Are Critical Scholars Saying?”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 3 (2005), 141.

49. För en någorlunda neutral sammanfattning av de historiska argumenten för och emot uppståndelsen, se Dale Allison, ”Explaining the Resurrection: Conflicting Convictions”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 3 (2005), 117–133. Gary Habermas studier ger en indikation om att uppståndelsen – i någon form – betraktas som historiskt sannolik av en majoritet av de som vetenskapligt studerat frågan. Habermas, ”Resurrection Research”; Habermas, ”Mapping the Recent Trend”.

50. En förebild i detta avseende är förstas Wright, *The Resurrection*. Se även Licona, *The Resurrection*. Flera religionsfilosofer har argumenterat kraftfullt för uppståndelsens historicitet, se särskilt William Lane Craig, *The Son Rises: Historical Evidence for the Resurrection of Jesus*, Eugene, OR 2000. De historiker som kommer fram till att uppståndelsen är historiskt sannolik, har därmed också ett starkt skäl att inte utan vidare avfärda andra nytestamentliga mirakelberättelser, till exempel jungfrufödseln. Den historiska evidensen för jungfrufödseln är i sig själv inte tillräckligt stark för att händelsen ska kunna värderas som historiskt sannolik, eller ens för att en agnostisk attityd ska vara rimlig. Men för forskare som menar sig ha goda historiska argument för Jesu uppståndelse kommer saken i ett annat ljus, och åtminstone agnosticism *à la* Meier (se ovan) kan vetenskapligt försvaras.

produkt av en ”sekulärt konfessionell historieskrivning”, för att låna ett uttryck av Brad Gregory.<sup>51</sup>

I denna artikel har jag velat visa att de föreställningar om mirakler och historisk metod som ligger bakom bokens perspektiv – och som är relativt vanliga i modern exegetik – hålls för sanna utan tillräckliga rationella skäl. Inom vetenskapen är dock alla frågor öppna för debatt. Tycker sig någon ha goda argument till förmån för någon av ”myterna”, kommer jag att ta del av dessa med stort intresse, och jag är givetvis beredd att ompröva min hållning. Betydligt mer bekymmersamt vore det om Wassén, Hägerland och andra exegeter bara fortsätter att proklamera myterna som om de vore gudomligt uppenbarade sanningar. Detta skulle vara en indikation på att det högstämnda talet om ”vetenskaplighet” inom viss historisk bibelforskning är en konfessionell identitetsmarkör som inte med nödvändighet implicerar respekt för argument och evidens. Låt oss hoppas att detta inte är fallet, och att de forskare som fortsättningsvis vill försvara ett metodologiskt förbud mot mirakler presenterar intersubjektivt prövbara argument för sin uppfattning. ▲

#### SUMMARY

Some New Testament scholars argue that as historians, they must reject all miracle reports *a priori*. When asked to justify this view, the scholars usually appeal to some of the following philosophical claims: (1) Miracles are incompatible with our natural scientific knowledge. (2) Even though miracles are theoretically possible, we can never be rationally justified in believing that a reported miracle actually happened (Hume's argument). (3) Miracles entail the existence of a supernatural realm, and the supernatural (God) cannot be the object of scientific or scholarly knowledge or study. I argue that there are no good reasons to believe any of these claims, which should be regarded as "myths." The first claim confuses science with a controversial philosophical theory – naturalism. The second claim is undermined by the devastating philosophical criticism that has been directed at Hume's anti-miracle argument. The third claim entails that philosophers of religion who debate theistic arguments are wasting their time, since no theistic argument can ever succeed. It is very unclear, however, how anybody could possibly know that no theistic argument can ever succeed. All three myths are exemplified in a recent book by Cecilia Wassén and Tobias Hägerland, *Den okände Jesus: Berättelsen om en profet som misslyckades* (The Unknown Jesus: The Story of a Prophet Who Failed). Taking this work as my point of departure, I discuss the myths with reference to a wider horizon of Swedish and international Jesus research. I also suggest a more reasonable framework for dealing with miracle reports in the context of historical scholarship.

---

51. Gregory, "The Other Confessional History", 132. Ett alternativ hade varit att författarna argumenterat utförligt för sina naturalistiska grundantaganden, vilket dock knappast varit möjligt inom ramen för en populärvetenskaplig framställning.