

# Mirakler och historievetenskaplig metod

*En replik till Mats Wahlberg*

TOBIAS HÄGERLAND & CECILIA WASSÉN

---

Tobias Hägerland är docent och lektor i religionsvetenskap och teologi med inriktning exegetik vid Göteborgs universitet.

Cecilia Wassén är docent och lektor i Nya testamentets exegetik vid Uppsala universitet.

tobias.hagerland@lir.gu.se — cecilia.wassen@teol.uu.se

---

## Inledning

Man får gå till slutet av docent Mats Wahlbergs artikel ”Tre myter om mirakel: Reflektioner kring övernaturliga förklaringar och historisk metod utifrån boken *Den okände Jesus*” för att finna budskapet. Fram till dess framstår kritiken som riktad mot en alltför snäv och kompromisslös syn på historievetenskap, som Wahlberg finner präglad framställningen i vår bok *Den okände Jesus*.<sup>1</sup> Wahlberg uppfattar ett ”förbud” mot att släppa in Gud och övernaturliga förklaringar i vetenskapliga sammanhang och uppmanar exegeter att, ”om de så vill”, strunta i detta förbud (204). Vidare försvarar Wahlberg historikers rätt att ”undvika forskningsproblem som har filosofisk-teologiska förgreningar, och fokusera på andra saker” (205). Artikeln tycks alltså plädera för en större vetenskapsteoretisk och historiemetodologisk mångfald än den som vi medgett i vår bok. Men i slutsatsen framkommer en annan ståndpunkt. Problemet är här inte längre att våra formuleringar kan läsas som uttryck för en önskan att kringskära andra forskares frihet, utan att vi i vår bok tillämpat en strikt metodologisk ateism (”dogmatisk naturalism”, som Wahlberg uttrycker det) i stället för den ”pragmatiska agnosticism” som Wahlberg själv förespråkar (205–207). Problemet är kort och gott att vi avstått från den av Wahlberg erbjudna möjligheten att räk-

---

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

na med Gud som en faktor i historieskrivningen och att vi trots allt fokuserat även på en så känslig fråga som uppståndelseansettens historiska ursprung.

Låt det från början vara klart och tydligt utsagt att vi respekterar uppfattningen att historiskt orienterade exegeter bör ta särskilda hänsyn som andra historiker normalt inte bekymrar sig om, även om vi själva inte delar den uppfattningen. Inom religionsbeteendevetenskapen är den metodologiska ateismen på sina håll ifrågasatt.<sup>2</sup> Den kanadensiske exegeten Zeba Crook har visat att det är mer regel än undantag att introduktioner till Nya testamentets exegetik undviker frågan om mirakelberättelsers fakticitet eller till och med överväger möjligheten att miraklerna kan ha inträffat så som de beskrivs, något som vore otänkbart på andra antik- och historievetenskapliga områden.<sup>3</sup> Till stor del kan detta tänkas hänga samman med hur man ser på bibelvetenskapens plats och syfte. Den som primärt ser exegetiken som en förgrening av ett större religionsvetenskapligt eller teologiskt kunskapsområde, kanske med ett särskilt ansvar i förhållande till en avnämare i form av kyrkor och samfund, kommer troligen att lägga stor vikt vid de implikationer som exegetiska forskningsresultat kan få för religionsfilosofiska och systematisk-teologiska överväganden. Den som i likhet med oss snarare ser historisk bibelvetenskap som ett specialfall av vanlig källkritisk historievetenskap blir mindre benägen att fundera över hur andra discipliner ska hantera resultaten. Vi anar att dessa skilda uppfattningar är en delförklaring till att Wahlberg och vi själva ser olika på frågan om bibelvetenskapens möjligheter och begränsningar och därmed också på den fråga som står i centrum för Wahlbergs artikel – miraklers möjlighet.

Vi ska i denna replik för det första framhålla fyra distinktioner, som vi menar är helt nödvändiga för att förstå vilken position vi egentligen intar i frågan och varför Wahlbergs kritik delvis är missriktad. Det kommer att framgå att vi i själva verket inte oreserverat bejakar någon av de tre ”myter” som Wahlberg vill göra upp med. För det andra ska vi beröra en central fråga som Wahlberg anmärkningsvärt nog inte explicit diskuterar, nämligen vad ett ”mirakel” egentligen är. Vi kommer att visa att en otydlig definition av mirakelbegreppet försvårar samsyn i den metodologiska frågan. Till sist, och för det tredje, ska vi ta oss an den punkt där det föreligger en reell oenighet mellan oss och Wahlberg. Det handlar om huruvida vi som historiker bör arbeta som metodologiska agnostiker eller som metodologiska ateister, och vi kommer att ifrågasätta Wahlbergs uppfattning att hans ”pragmatiska agnosticism” i frågan om Jesu uppståndelse är att föredra ur ett historievetenskapligt perspektiv.

---

2. Se till exempel Douglas V. Porpora, ”Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience”, *Journal for the Theory of Social Behaviour* 36 (2006), 57–75; Michael A. Cantrell, ”Must a Scholar of Religion Be Methodologically Atheistic or Agnostic?”, *Journal of the American Academy of Religion* 84 (2016), 373–400.

3. Zeba Crook, ”On the Treatment of Miracles in New Testament Scholarship”, *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 40 (2011), 461–478.

## Fyra väsentliga distinktioner

Vi menar alltså att det är väsentligt att på fyra punkter göra en tydligare åtskillnad än vad Wahlberg gör i sin artikel. Den första distinktionen som behöver göras är den mellan populärvetenskap och vetenskap. Wahlberg beskriver visserligen vår bok korrekt som en ”populärvetenskaplig framställning” och menar, glädjande nog, att den ”har flera förtjänster” som sådan (192). Men när han analyserar våra formuleringar om vetenskap och mirakler ställer han krav på en fullständighet och språklig precision som är rimligare att förvänta sig av ett vetenskapligt verk. Han jämför således vår drygt 200-sidiga bok, där vi medvetet strävat efter att hålla fackspråket och de tekniska diskussionerna till ett minimum, med John P. Meiers ännu oavslutade sjubandsverk – troligen den mest ingående och kompletta studie av den historiske Jesus som någonsin skrivits.<sup>4</sup> Slutsatsen blir att Meier tillskrivs ”filosofisk medvetenhet”, medan vi uppfattas stå för en ”icke-problematiserande attityd” (206). Det är helt riktigt att vi inte i detta sammanhang har gått in för vetenskapsteoretisk problematisering, men det betyder inte att vi är omedvetna om frågeställningarna eller förnekar deras relevans. Inom Jesusforskningen finns en pågående hermeneutisk diskussion om begrepp och fenomen som historia, minne, autenticitet och tolkning, vilken vi är väl förtrogna med och i någon mån också har bidragit till.<sup>5</sup> Av detta syns egentligen ingenting i vår bok, helt enkelt därför att syftet med den inte är att få läsarna att reflektera över metafysiska ting eller vetenskapsteoretiska paradig, utan att presentera vad som rimligen kan sägas om den historiske Jesus inom ramarna för en världsbild och historiesyn som de flesta svenskar i dag faktiskt tar för givna. Om det kan betraktas som en svaghet att vår ”bok alienerar [...] alla dem som inte delar de naturalistiska grundantagandena” (207), så är det å andra sidan kanske en styrka att boken *inte* alienerar alla dem som förväntar sig att historiker ska hålla sig till samma källkritiska bedömningsprinciper oavsett om det studerade källmaterialet intar en särställning inom en världsreligion. Populariserande Jesusböcker som tar hänsyn till implikationerna för kristen tro, ibland med en uttalat apologetisk agenda, finns ju redan på den svenska bokmarknaden.<sup>6</sup> Vi har inte haft för avsikt att skriva ännu en bok av detta slag, som sällan uppfattas som relevant utanför kyrkvägarna.

4. John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, New Haven, CT 1994–2016.

5. Se till exempel Dale C. Allison, *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*, London 2010; Rafael Rodríguez, *Structuring Early Christian Memory: Jesus in Tradition, Performance and Text*, London 2010; Anthony Le Donne, *Historical Jesus: What Can We Know and How Can We Know It?*, Grand Rapids, MI 2011; Chris Keith & Anthony Le Donne (red.), *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity*, London 2012; Michael J. Thate, *Remembrance of Things Past? Albert Schweitzer, the Anxiety of Influence, and the Untidy Jesus of Markan Memory*, Tübingen 2013; James Crossley, *Jesus and the Chaos of History: Redirecting the Life of the Historical Jesus*, Oxford 2015. Jämför Tobias Hägerland, ”The Future of Criteria in Historical Jesus Research”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 13 (2015), 62–63; Tobias Hägerland, ”Jesus and the Scriptures: Problems of Authentication and Interpretation”, i Tobias Hägerland (red.), *Jesus and the Scriptures: Problems, Passages and Patterns*, London 2016, 7–9.

6. Se till exempel Tom Wright, *Den historiske Jesus – en utmaning nu som då*, Örebro 2000;

En andra distinktion är den mellan historievetenskap och vetenskap. Wahlberg låter illustrera en av ”myterna” om mirakler – ”Vetenskapen kan inte befatta sig med Gud” – bland annat med ett citat ur vår bok samt med Bengt Holmbergs utsaga om att Guds existens ”inte kan vetenskapligt beläggas eller motbevisas”.<sup>7</sup> Här invänder Wahlberg att religionsfilosofer ägnar sig åt just argument för och emot Guds existens, och att filosofin är en del av vetenskapen, varför våra påståenden är felaktiga (201–205). Men här slår Wahlberg in en öppen dörr. I själva verket har vi lagt oss vinn om att upprepade gånger betona att vad vi uttalar oss om gäller historievetenskapen, inte nödvändigtvis varje form av vetenskap.<sup>8</sup> Som historiker kan vi inte vara mer öppna för övernaturliga skeenden än vad en naturvetare eller medicinare är i sin forskning. Den som kritiserar historiker för att inte vilja släppa in Gud som en aktör i det förgångna måste, för att vara konsekvent, också kritisera en forskande läkare som inte överväger Gud som förklaring till ett spontant tillfrisknande, trots religionsfilosofernas argument för att Gud finns och trots att patienten kan vittna om att helandet berodde på förböner.

Detta för oss till den tredje distinktionen, nämligen den mellan metodologi och ontologi eller, om man så vill, mellan vetenskap och verklighet. Wahlberg menar att vi ”förväxlar [...] ’vår naturvetenskapliga kunskap’ (som vi har mycket goda skäl att acceptera) med den metafysiska teorin naturalism” (195) och ägnar därför utrymme åt att vederlägga en ”myt” som vi förmodas ha fallit för – ”Vår naturvetenskapliga kunskap utesluter mirakler”. Någon sådan förväxling föreligger inte i vår bok. Att mirakelberättelser är ”omöjliga” eller ”oförenliga med vår naturvetenskapliga kunskap” är snarast att betrakta som truism – annars vore det ju inte fråga om mirakler! Som Wahlberg riktigt noterar menar vi att historievetenskapen måste förhålla sig ontologiskt agnostisk till ”den yttersta verkligheten”, men det är inte detsamma som att också en metodologisk agnosticisk skulle vara att föredra. Vi återkommer senare till frågan om varför en metodologisk ateism, som utesluter varje form av sannolikhetsresonemang kring mirakler (Wahlbergs andra ”myt”, som knappast har någon förankring alls i vår bok) är nödvändig inom historievetenskapen. Ingen av våra utsagor

---

Bengt Holmberg, *Människa och mer: Jesus i forskningens ljus*, 2:a uppl., Lund 2005; Jonas Gardell, *Om Jesus*, Stockholm 2009; Anders Runesson, *O att du slet itu himlen och steg ner! Om Jesus*, Jonas Gardell och Guds andedräkt, Skellefteå & Örebro 2011; Stefan Gustavsson, *Skeptikers guide till Jesus*, Stockholm 2013–2015.

7. Bengt Holmberg, ”Att läsa bibeln som om Gud inte fanns”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 84 (2008), 60.

8. Se följande formuleringar (kursiveringar tillagda): ”det är en grundläggande premis i *historievetenskapen* av idag att varje skeende ska kunna förklaras som verkan av en känd inomvärldslig orsak, och dit hör inte övernaturliga väsen” (Wassén & Hägerland, *Den okände Jesus*, 79); ”det är orimligt att vetenskaplig forskning ska söka övernaturliga förklaringar till *historiska skeenden*” (Tobias Hägerland & Cecilia Wassén, ”Stefan Gustavssons kritik är gravt förenklad”, *Dagen* 2017-01-18); ”en ’öppen historisk-kritisk metod’ som innebär att övernaturliga faktorer tas med i beräkningen i de fall där naturliga, inomvärldsliga förklaringar inte räcker till ... är enligt vår uppfattning inte möjlig att tillämpa *historievetenskapligt*” (Tobias Hägerland & Cecilia Wassén, ”Vetenskapen fångar inte allt”, *Dagen* 2017-01-31).

ger uttryck för den metafysiska naturalism som Wahlberg läser in i dem. Om vi skriver att en viss sorts berättelse är omöjlig att få ihop med en naturvetenskaplig syn på världen, menar vi just det; huruvida en sådan syn på världen är den enda möjliga eller fullt uttömmande har vi därmed inte tagit ställning till.<sup>9</sup>

Den fjärde och sista distinktionen som är viktig är den mellan en individs ställningstaganden som forskare och troende. En historiker kan på det personliga planet vara troende och därmed öppen för att Gud inte bara existerar utan också griper in på ett sätt som visserligen är verkligt men som ändå inte kan fångas med hjälp av natur- eller historievetenskapliga metoder. Lika lite som en troende evolutionsbiolog bör krydda sina vetenskapliga artiklar med överväganden om en gudomlig plan bakom livets utveckling, bör enligt vår mening en troende historisk-kritisk exeget anlägga ett teistiskt perspektiv på sin historiska rekonstruktion eller rentav överväga Gud som en av flera tänkbara aktörer i historien. Det borde vara lika självklart att en troende bibelforskare gör boscillnad mellan sin personliga tro och sin vetenskapliga verksamhet som att en statsvetare skiljer mellan sin egen politiska uppfattning och sin forskning. När forskare överger dessa ideal undergrävs förtroendet för vetenskapen, som till sist riskerar att reduceras till ett forum för aktivism och opinionsbildning. Att en del troende är besvikna över att den vetenskapliga arenan inte tas i bruk för apologetiska syften är en sak.<sup>10</sup> Mer anmärkningsvärt förefaller det oss när en etablerad forskare som Wahlberg närmast raljerar om ”det högstämnda talet om ’vetenskaplighet’ inom viss historisk bibelforskning” och betraktar det som ”en konfessionell identitetsmarkör” (208) i stället för som ett helt normalt akademiskt förhållningssätt till historievetenskap, som förenar historiker oberoende av deras konfessionella och ideologiska hemvister.

### Vad är ett mirakel?

Innan vi kommer till frågan om metodologisk agnosticizm i förhållande till mirakler behöver vi klargöra vad vi egentligen menar med ”mirakel”. Wahlberg ger ingen explicit definition av begreppet, men av några formuleringar går det att utläsa hans underliggande förståelse:

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

---

9. ”Grand and quotidian miracles alike simply cannot be reconciled with a scientific view of the world. This is not, of course, to say that people cannot or should not believe in them, simply that they generally do so by suspending the post-Enlightenment naturalism that informs every single thing in the world around them.” Crook, ”On the Treatment of Miracles”, 462.

10. ”I en del av sitt liv hänger man sig åt att plocka isär den kristna tron och förneka dess grundläggande beståndsdelar. I en annan del av sitt liv fortsätter man att identifiera sig som kristen.” Stefan Gustavsson, ”Den okände Jesus’ gör inte den verkliga Jesus rättvisa”, *Dagen* 2016-12-30.

på vatten, betrakta händelsen som en anomali som starkt hotar hennes världsbild, och välja att fundera vidare på saken. [...] 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. [...] 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. (201–202)

För Wahlberg är alltså ”mirakel” liktydigt med ”anomali” eller ”något som naturen inte kan åstadkomma”. Den senare formuleringen ska troligen förstås som ”något som naturen, så långt vi för närvarande har kunskap om den, inte kan åstadkomma” snarare än som ”något som det inte är tänkbart att naturen under några omständigheter skulle kunna åstadkomma” – annars verkar Wahlbergs påstående om att även naturalisten kan konstatera förekomsten av ”mirakel” ologiskt. Med denna förståelse av ”mirakel” som en anomali, något som (ännu) inte går att förklara vetenskapligt och som kan föra vetenskapssamfundet till en omvärdering av vad som faktiskt är möjligt, finns det naturligtvis inget principiellt att invända mot en öppenhet för ”mirakler” inom empiriska vetenskaper – även om det inte är historikern utan naturvetaren som i första hand har i uppgift att ta ställning till dessa anomalier. Naturligtvis är det, som Wahlberg påpekar, rationellt att ”acceptera en problematisk observation som hotar ens världsbild” (202). Men är det verkligen lämpligt att använda ordet ”mirakel” i denna mening?

Vi kan börja med att fundera över i vilka vetenskapliga sammanhang ordet ”mirakel” brukar användas. Filosofer diskuterar gärna miraklers metafysiska möjlighet. Historiker, kulturanropologer och religionssociologer kan beskriva ”mirakler”, men gör det normalt i emisk betydelse, det vill säga utan att därmed själva påstå att en anomali i strikt mening har inträffat. Naturvetare kan observera och analysera anomalier, men brukar inte benämna dem ”mirakler”. Det antyder att man bör vara försiktig med att sätta likhetstecken mellan ”anomali” och ”mirakel”.

Definitionsfrågan har behandlats på ett förtjänstfullt sätt av flera Jesusforskare, och ett vanligt påpekande är just att mirakler inte kan reduceras till anomalier. Meier bygger på flera tidigare forskare när han ger följande definition:

A miracle is (1) an unusual, startling or extraordinary event that is in principle perceivable by any interested and fair-minded observer; (2) an event that finds no reasonable explanation in human abilities or in other known forces that operate in our world of time and space, and (3) an event that is the result of a special act of God, doing what no human power can do.<sup>11</sup>

---

11. John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. 2. Mentor, Message, and Mi-*

Eric Eve, som är en ledande expert på mirakler i den tidiga judendomen och i evangelietraditionen, definierar på ett liknade sätt ”mirakel” som ”a strikingly surprising event, beyond human capacity, believed to be a significant act of God”.<sup>12</sup> Den viktigaste skillnaden mellan Meiers och Eves definitioner är att den förra säger vad ett mirakel är utifrån ett nutida, vetenskapligt perspektiv, medan den senare beskriver mirakler så som de förstods av de bibliska författarna. Med Meiers definition är alla mirakler vetenskapliga anomalier; med Eves definition omfattar kategorin ”mirakel” även sådana händelser som uppfattades som oförklarliga i antiken, men som en modern betraktare kan finna en naturlig förklaring till. Eve inför därför underkategorin ”anomalous miracles” för de mirakler som verkligen utgör anomalier.<sup>13</sup> Vad som emellertid förenar Meiers och Eves förståelser av mirakelbegreppet, men skiljer sig från Wahlbergs, är att ett mirakel alltid utgör någon form av gudomlig intervention.<sup>14</sup> Detta är helt i samklang med ordets gängse användning såväl i vardagsspråket som i vetenskapliga sammanhang. Att likställa mirakler med anomalier och frikoppla frågan om mirakler från den om möjligheten att natur- och historievetenskapligt yttra sig om Guds existens och handlande leder inte till större klarhet i diskussionen.

### En pragmatisk agnosticism?

Som vi nämnde i inledningen förordar Wahlberg vad han kallar en ”pragmatisk agnosticism”, vilken han önskar att vi hade tillämpat i stället för den metodologiska ateism eller naturalism som är utgångspunkten i vår bok. Ett enligt Wahlberg föredömligt exempel på denna hållning är Meier, som menar att en forskare ytterst måste lämna frågan om miraklers historicitet öppen, och som därför inte tar ställning till om jungfrufödseln är en historisk händelse eller inte. På samma sätt, menar Wahlberg, behöver en historisk-kritisk forskare inte ta ställning i frågan om Jesus uppstod eller inte:

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. (205)

---

*acles*, New Haven, CT 1994, 512.

12. Eric Eve, *The Healer from Nazareth: Jesus' Miracles in Historical Context*, London 2009, xvii. Se Eric Eve, *The Jewish Context of Jesus' Miracles*, London 2002, 1–2.

13. Eve, *The Healer from Nazareth*, 145–150.

14. Se även Crook, ”On the Treatment of Miracles”, 462.

Forskningsproblem får fritt väljas, och ingen kan klandra en historiker som av ett eller annat skäl undviker frågan om uppståndelsen. Men omvänt kan inte heller någon klandra en historiker som trots allt väljer att behandla den, även om det skulle ske utan att man i just det sammanhanget tar ställning till exempelvis det kosmologiska gudsbeviset.<sup>15</sup> All historieskrivning har filosofiska förgreningar. All bibelvetenskap har teologiska förgreningar. En grundläggande filosofisk-teologisk kompetens är nödvändig för all historisk-kritisk exegetik, inte bara i uppenbart känsliga frågor som jungfrufödelse och uppståndelse, på samma sätt som teologen och religionsfilosofen inte kan göra sitt arbete utan vissa exegetiska och historiska kunskaper. Om en agnostisk position i historiska frågor skulle bli resultatet varje gång någon kan påvisa att det finns ytterligare filosofiska och teologiska aspekter att beakta, skulle den historisk-kritiska forskningen knappast leda till några resultat alls.

Wahlbergs pragmatiska agnosticism innebär inte att historikern bör ställa sig agnostisk till alla påståenden om mirakler i källmaterialet. Tvärtom, menar han, är falska mirakelrapporter vanligare än verkliga mirakler, och uppgifter om mirakler bör därför bemötas med initial skepsis. Han fortsätter:

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. (206)<sup>16</sup>

Följer av detta att merparten av de underberättelser som återfinns i evangelierna inte förtjänar att tas på allvar, då de inte innefattar några särskilt svårförklarade omständigheter? De flesta av Jesu helandemirakler utgör inga anomalier, utan kan enkelt ges naturliga förklaringar.<sup>17</sup> Flera av de berättelser som skildrar anomalier, till exempel episoden om hur Jesus går på vattnet, förklaras av både Meier och Eve som litterära skapelser med hjälp av material från den hebreiska Bibeln. De skildrar alltså inte något som verkligen inträffat.<sup>18</sup> Det är förvisso inte lätt att veta om Wahlberg anser att dessa förklaringar är övertygande, eller om han räknar Jesu helandemirakler och de så kallade naturundren till de händelser ”som är mycket svåra att förklara utan att anta att det rapporterade miraklet verkligen hänt”. Här visar sig också det grundläggande problemet med Wahlbergs föreslagna princip: vem ska avgöra när omständigheterna är tillräck-

15. Jämför Martin Lembke, *Non-Gods and Gods: A Cosmological Treatise*, Lund 2012.

16. Stephen J. Bedard, ”On the Treatment of the Supernatural by Zeba Crook”, *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 43 (2014), 321–322 föreslår samma tillvägagångssätt under benämningen ”modified methodological agnosticism”.

17. Wassén & Hägerland, *Den okände Jesus*, 134.

18. Meier, *A Marginal Jew*, vol. 2, 914–924; Eve, *The Healer from Nazareth*, 154–155.



ligt ”svåra att förklara”? Tillämpningen av principen blir med nödvändighet högst subjektiv och därmed knappast fruktbar.

Detta problem framstår med skärpa när Wahlberg ska tillämpa sin princip på frågan om Jesu uppståndelse. Här finns det, enligt Wahlberg, ”omständigheter som är mycket svåra att ge en trovärdig naturalistisk förklaring” (206): trots att Jesus hade korsfäst och därmed egentligen hade förverkat sin trovärdighet som Guds smorde, växte Jesusrörelsen explosionsartat efter hans död och proklamerade honom just som Messias. Detta kunde endast ske eftersom anhängarna var övertygade om att han hade uppstått, en övertygelse som i sin tur inte rimligen kan förklaras på annat sätt än att man hade sett Jesus levande igen och funnit hans grav tom (207). Upptäckten av den tomma graven samt visionerna av den uppståndne Jesus är de omständigheter som är mycket svåra att förklara, och som motiverar att en historiker bör inta ”åtminstone” en agnostisk inställning till vad som verkligen hände. Religionsfilosofiskt kompetenta historiker kan enligt Wahlberg få gå ett steg längre och uttala sig om ”sannolikheten för att Jesus verkligen uppstod” (207). Wahlberg nämner här N. T. Wright som en ”förebild” och menar också att ett bejakande av uppståndelsens sannolikhet leder till att övriga nytestamentliga mirakelberättelser ”kommer [...] i ett annat ljus” (s. 207 n. 50).<sup>19</sup>

Wahlberg återoppar Wright också i sin kritik av vårt med förbehåll framförda förslag om att Festingers teori om kognitiv dissonans skulle kunna bidra med en delvis förklaring till uppståndelsetrons uppkomst.<sup>20</sup> Genom att lösgöra vår formulering om ”att varje skeende ska kunna förklaras som verkan av en känd inomvärldslig orsak” från dess sammanhang kan han tolka den som ”ett absurt påstående” med innebörden att en historiker inte skulle kunna ”avstå från att förklara” ett skeende som faktiskt har en för historikern okänd orsak. Wahlberg uppfattar denna förmenta utgångspunkt (som naturligtvis även enligt vår mening vore absurd) som anledningen till att vi överväger ”den krystade ’förklaringen’ av postmortem-visionerna [...] i termer av Leon Festingers teori”. Han hänvisar till Wrights magistrala avfärdande: ”The flaws in this argument are so enormous that it is puzzling to see serious scholars still referring to it in deferential terms” (s. 201 n. 30).

På vilka grunder avfärdar då Wright tillämpningen av teorin om kognitiv dissonans på den tidiga kristustroende rörelsen och uppståndelsetrons uppkomst? Dels framför han den välkända, och i stor utsträckning välmotivera-

---

19. Det är oklart varför uppståndelsens historiska sannolikhet skulle bidra till jungfrufödelsens historiska sannolikhet, som Wahlberg hävdar, om de båda föregivna händelserna verkligen bara betraktas som anomalier. Här verkar Wahlbergs resonemang snarare förutsätta att historikern inte bara har accepterat att en anomali i form av Jesu uppståndelse har inträffat, utan också att denna anomali är orsakad av en faktor (Gud) med förmåga att orsaka en ytterligare anomali i form av jungfrufödelsen.

20. ”Mänskligt beteende följer inga strikta lagar, och det går inte att uttömmande förklara varför Jesusrörelsen överlevde och växte bara genom att hänvisa till sådana teorier som Festinger och andra har utarbetat.” Wassén & Hägerland, *Den okände Jesus*, 204.

de, kritiken mot deltagande observation som undersökningsmetod och mot de inte helt underbyggda tolkningar av resultaten som gjordes av författarna till *When Prophecy Fails*.<sup>21</sup> Dels menar han att teorins tillämpbarhet på första århundradets judendom motsägs av det faktum att inga andra messianska rörelser utvecklades på samma sätt som Jesusrörelsen, samt att likheterna mellan hur denna rörelse och Chicagosekten hanterade de svikna förhoppningarna är helt ytliga:

[T]he early Christians [...] were not refusing to come to term with the fact that they had been wrong all along. On the contrary, they were indeed coming to terms with, and reordering their lives around, dramatic and irrefutable evidence that they had been wrong [...] They were like someone who had been deeply asleep, and would have preferred to stay that way, but who, on hearing the alarm clock, sprang out of bed at once and got on with the business of the day.<sup>22</sup>

Wrights retorik kan övertyga från predikstolen, men de inlevelsefulla skildringarna av hur de kristustroende tänkte och kände inför sina upplevelser är av tvivelaktigt värde i ett historievetenskapligt sammanhang. Han tar inte heller hänsyn till att teorin om kognitiv dissonans har testats, utvecklats och förfinats avsevärt sedan den först lanserades, eller till att forskare med större kritisk distans till de nytestamentliga texternas skildringar fortfarande finner teorin fullt tillämpbar på detta material.<sup>23</sup> Ingen av dessa brister är dock särskilt allvarlig i jämförelse med det stora kategoriella misstag som Wright begår när han framställer teorin om kognitiv dissonans som ett *alternativ* till den tomma graven och uppståndelsevisionerna. Här blandas äpplen och päron på ett minst sagt förvirrande sätt.

Wright konstaterar nämligen att både upptäckten av den tomma graven och lärjungarnas upplevda möten med den uppståndne Jesus sannolikt är historiska händelser – precis som vi för övrigt också gör i vår bok.<sup>24</sup> Kombinationen av dessa två faktorer utgör enligt Wright den nödvändiga och tillräckliga förklaringen till den tidiga kristna tron. Han fortsätter:

To test this, we must enquire whether in fact anything else could have produced early Christian belief in the same way [...] A good deal of study

---

21. N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, London 2003, 698–699. Jämför Leon Festinger, Henry W. Riecken & Stanley Schachter, *When Prophecy Fails*, Minneapolis, MN 1956.

22. Wright, *The Resurrection*, 699–700.

23. Se Fernando Bermejo-Rubio, "The Process of Jesus' Deification and Cognitive Dissonance Theory", *Numen* 64 (2017), 121–131.

24. "Precis som sektmedlemmarna i Festingers studie verkligen trodde att de hade räddat världen från en syndaflojd, var de första kristustroende genuint övertygade om att Jesus hade blivit uppväckt och levde igen. Den övertygelsen byggde på två faktorer: visionerna av den uppståndne Jesus och upptäckten av den tomma graven." Wassén & Hägerland, *Den okände Jesus*, 204.

has been devoted to the task of proposing alternative explanations for the rise of early Christian belief. Any of these, if sustainable, could challenge the argument of the previous section, leaving the Easter stories to be explained as aetiological or apologetic attempts to flesh out a faith arrived at on other grounds. If, however, it can be shown that the most apparently powerful of these will not do the job, the case for the tomb-and-meetings combination being necessary becomes considerably stronger.<sup>25</sup>

Wright presenterar sedan två ”alternativa förklaringar”, dels teorin om kognitiv dissonans, dels Schillebeeckx avmytologiserande tolkning av uppståndelsen som lärjungarnas inre upplevelse av nåd och förlåtelse. Eftersom ingen av dessa förklaringar håller, stärks förklaringen i termer av den tomma graven och visioner. Detta konstaterande leder så småningom, efter tämligen långa existentiella och pastoralteologiska överväganden, fram till den slutsats som Wright menar vara den enda rimliga, nämligen:

that the bodily resurrection of Jesus provides a *necessary* condition for these things; in other words, that no other explanation could or would do. All the efforts to find alternative explanations fail, and they were bound to do so.<sup>26</sup>

Wright är framme vid den utgångspunkt som skulle bevisas, men vägen som han har tagit för att komma dit är underlig. Teorin om kognitiv dissonans konkurrerar ju på inget vis med hypotesen att uppståndelsevisionerna och upptäckten av den tomma graven är historiska händelser. Dissonansteorin är ett försök att gå bakom och förklara dessa historiska händelser, liksom Wrights teori om att anomalier kan inträffa är ett försök att förklara samma händelser. En lång rad andra förklaringar hade kunnat övervägas.<sup>27</sup> Men här inträffar det anmärkningsvärda: medan dissonansteorin förkastades som värdelös på grund av bräcklig empiri, tveksam metod och bristande generaliserbarhet, förväntas en läsare av Wright acceptera teorin om en unikt förekommande anomali, utan att ställa motsvarande krav på empiri, metod eller generaliserbarhet.

Härifrån kan vi återvända till Wahlbergs princip om att omständigheter som gör det ”mycket svårt” att presentera en ” trovärdig naturalistisk förklaring” legitimerar ett agnostiskt förhållningssätt till mirakler eller till och med slutsatsen att det är historiskt sannolikt att ett mirakel – i betydelsen en anomali – har inträffat (2006). Hur svårt är ”mycket svårt”? När upphör en naturalistisk förklaring att vara ” trovärdig”? Hur vet man när samtliga naturalistiska förklarings-

---

25. Wright, *The Resurrection*, 696.

26. Wright, *The Resurrection*, 717.

27. Se Markus Bockmuehl, ”Compleat History of the Resurrection: A Dialogue with N. T. Wright”, *Journal for the Study of the New Testament* 26 (2004), 502–503.

modeller är uttömda?<sup>28</sup> Och vilka krav ska ställas på uppgifter om en anomali för att dessa ska anses mer ” trovärdiga ” än den naturalistiska förklaringen? Det är svårt att bli kvitt intrycket av att Wahlberg, liksom Wright, vill skjuta över bevisbördan på den som håller sig till inomvärldsliga, historiska förklaringar. Varje osäkerhet i dessa förklaringar blir ett indirekt argument för att den mirakulösa förklaringen är mer trovärdig än varje tänkbar naturalistisk förklaring. En anomali är ju per definition något som inte kan relateras till befintlig vetenskaplig kunskap, och därför blir det meningslöst att ställa samma krav på rapporter om anomalier som på andra förklaringsmodeller. Dissonansteorin försvagas varje gång någon kan påvisa att grupper beter sig på ett annat sätt än Chicagosekten, men anomaliteorin är immun mot alla invändningar; att döda människor aldrig har kunnat bevisas återvända till livet bekräftar bara att uppståndelsen är just en anomali – ett mirakel.

Historieforskning, liksom all annan humanvetenskap, lämnar alltid visst utrymme för subjektiva bedömningar. Poängen med metod inom historievetenskapen är dock, som i andra vetenskapsgrenar, att så långt möjligt förhindra godtycklighet. Med ”pragmatisk agnosticism” blir godtyckligheten fullständig, eftersom anomalier inte kan studeras och värderas på samma sätt som naturliga förklaringar. Den metodologiska ateismen eller naturalismen innebär däremot att samma krav på empirisk grund och generaliserbarhet ställs i förhållande till alla föreslagna förklaringar till ett fenomen. Därmed är den överlägsen som ramverk för det historievetenskapliga arbetet.

## Slutsats

Vi har i den här artikeln försökt visa att Wahlberg felaktigt tillskriver oss ett antal uppfattningar om mirakler – de tre ”myterna” – utifrån några meningar i vår populärvetenskapliga bok om den historiske Jesus. Det har förhoppningsvis också framgått att våra utgångspunkter inte är fullt så oreflekterade som Wahlberg antar, utan att vår metodiska naturalism är en medveten princip som följer av vår grundsyn på historievetenskapen. Vi vidhåller att en ”pragmatisk agnosticism”, enligt vilken anomalier och/eller mirakler utgör möjliga alternativ till naturliga förklaringar, skulle innebära att en kontrollerad metod ersätts med subjektivt godtycke. Att världen i grunden fungerar på samma sätt i dag som den gjorde i antiken är ett grundläggande antagande som måste göras för att den historiska metoden ska kunna användas.

I de allra flesta humanvetenskapliga sammanhang torde en diskussion av detta slag framstå som ganska obegriplig. Introduktionsböcker till historisk teori och metod brukar inte innehålla hänvisningar till religionsfilosofiska argument om Guds existens eller kriterier för att bedöma när mirakler kan antas ha inträffat. Det beror på att detta inte är historievetenskapligt relevanta frå-

---

28. Se Zeba Crook, ”Response to Stephen J. Bedard”, *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 43 (2014), 325.

geställningar. För troende individer och grupper är frågorna naturligtvis högst relevanta, men de bör hanteras i ett sammanhang som inte utger sig för att vara historievetenskapligt. ▲

#### **SUMMARY**

In response to Mats Wahlberg's critique, we clarify the theoretical and methodological underpinnings of our previous treatment of miracles narrated in the Gospels. Whereas Wahlberg laments our consistent exclusion of alleged supernatural and miraculous factors from historiographical work, and suggests that "pragmatic agnosticism" would be preferable over against the methodological atheism that we espouse, we seek to defend our point of departure as the only viable principle for historical scholarship. We do so by pointing out a series of distinctions not sufficiently noted by Wahlberg, by discussing the definition of "miracle," and by arguing that any attempt to approach the question of Jesus' resurrection with pragmatic agnosticism can only lead to the dissolution of commonly recognised fundamentals of historical enquiry. Finally, we observe that questions about the existence of God and the possibility of miracles are not normally dealt with in the scholarly work of historians, and conclude that there is no reason why these questions should be introduced in the historical-critical study of Jesus and Christian origins either.