

Historievetenskap utan dogmatiska skygglappar

En replik till Tobias Hägerland och Cecilia Wassén

MATS WAHLBERG

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

mats.wahlberg@umu.se

Jag är tacksam för Tobias Hägerlands och Cecilia Wasséns bitvis mycket tänkvärda respons på min artikel ”Tre myter om mirakel”.¹ Det är glädjande att frågan om den metodologiska naturalismens rimlighet som historievetenskapligt paradigm kan belysas genom en vetenskaplig dialog i svensk kontext.

Är tro på mirakel oförenlig med vår naturvetenskapliga kunskap? I min artikel kritiserade jag denna uppfattning, som jag karakteriserade som en myt (”Första myten: Vår naturvetenskapliga kunskap utesluter mirakel”).² För att vederlägga myten resonerade jag så här: Naturlagarna dikterar bara hur fysiska kroppar beter sig *ceteris paribus*, det vill säga under förutsättning att inga andra krafter än de som naturlagarna omnämner blandar sig i skeenden. Ingen naturlag (naturvetenskaplig teori) innehåller påståendet att *endast* de krafter som naturlagarna omnämner existerar. Det betyder att vår kunskap om naturlagarna – vår samlade naturvetenskapliga kunskap – inte utesluter att fysiska kroppar ibland påverkas av andra krafter än de som naturlagarna omnämner, till exempel övernaturliga krafter (Guds oförmedlade handlande). Om så sker, har vi att göra med mirakel.

1. Tobias Hägerland & Cecilia Wassén, ”Mirakler och historievetenskaplig metod: En replik till Mats Wahlberg”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 93 (2017), 209–221.

2. Mats Wahlberg, ”Tre myter om mirakel: Reflektioner kring övernaturliga förklaringar och historisk metod utifrån boken *Den okände Jesus*”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 93 (2017), 193–195.

När de pressas lite brukar även de mest övertygade ateister instämma i detta enkla resonemang. ”Strängt taget”, brukar de säga, ”råder ingen logisk oförenlighet mellan vår kunskap om naturlagarna och förekomsten av mirakel”.

Jag hade väntat mig att Hägerland och Wassén skulle göra ett liknande medgivande, och erkänna att deras uttalanden om oförenlighet i boken *Den okände Jesus* var retoriska överdrifter.³ I stället försvarar de sina formuleringar på följande sätt: ”Att mirakelberättelser är ’omöjliga’ eller ’oförenliga med vår naturvetenskapliga kunskap’ är snarast att betrakta som truismer – annars vore det ju inte fråga om mirakler!” (212). De verkar alltså mena att mitt ovanstående resonemang motsäger en truism och alltså är självklart falskt. Jag lämnar till läsaren att avgöra om så är fallet.

Ett mycket intressantare argument levererar Hägerland och Wassén när de diskuterar den tredje ”myten” (”Vetenskapen kan inte befatta sig med Gud”). Till min glädje instämmer författarna delvis i min kritik av denna myt. De är villiga att medge att vetenskapen kan befatta sig med Gud. Akademiska religionsfilosofer kan legitimt överväga om Gud är en rimlig förklaring till exempelvis universums existens. Dock kan inte *historievetenskapen* befatta sig med Gud på ett motsvarande sätt, det vill säga överväga om Gud eller något annat övernaturligt skulle kunna vara en rimlig förklaring till mirakulösa händelser i historien. Varför inte? Hägerland och Wassén ger inte något direkt skäl, men anför följande resonemang:

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. (212)

Denna passage antyder att författarna ser historievetenskapen som närmare besläktad med naturvetenskap än med religionsfilosofi – ett antagande många skulle ifrågasätta. Men låt mig ge ett direkt svar på deras invändning. Måste jag i konsekvensens namn säga att också naturvetare bör överväga Gud som en förklaring? Nej, det finns nämligen en mycket relevant skillnad mellan naturvetenskap och historievetenskap. Naturvetenskapernas studieobjekt är *naturen och dess lagar*. Om Gud finns är han inte en del av naturen, och hans eventuella handlande hamnar därför – i egenskap av övernaturligt – utanför de paradigmatiske naturvetenskapernas studieobjekt. Det är alltså

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

väldigt rimligt för naturvetare att inte överväga Gud som förklaringsfaktor. Guds handlande kan visserligen påverka naturliga processer, men studiet av denna påverkan är inte en naturvetenskaplig uppgift. Guds beteende kan ju inte – till skillnad från naturfenomen – inordnas under allmängiltiga lagar och förutsägas eller replikeras under identiska omständigheter. Om Gud finns är han en personlig agent som inte på någon nivå kan reduceras till naturvetenskapligt beskrivbara mekanismer.

Historievetenskapens studieobjekt motiverar inte på motsvarande sätt en begränsning av förklaringsfaktorerna till naturliga orsaker. Historiker studerar ju inte naturen och dess inneboende lagar, utan den mänskliga civilisationens förflutna. Allt som har påverkat det mänskliga samhället och kulturen i det förflutna är därmed i princip relevant för historievetenskapen. Om utomjordingar landade år 1000 f.Kr. och interagerade med människor är detta i högsta grad av historiskt intresse. Ingenting i historievetenskapens natur eller studieobjekt utesluter per definition utomjordiska orsaker från att beaktas i historiska förklaringar. Precis samma sak gäller för eventuella övernaturliga agents påverkan på mänsklig civilisation. Historikerns studieobjekt är inte – som naturvetarens – ”det naturliga”, utan ”det förflutna”, och personliga agents icke-lagbundna handlande kan mycket väl figurera i historiska (till skillnad från naturvetenskapliga) förklaringar. För historievetenskapen spelar det alltså ingen roll att Guds eventuella handlande inte kan inordnas under allmänna lagar och replikeras under identiska omständigheter. Detta gäller i större eller mindre utsträckning för alla historiska agenter.

Förvisso finns det många som menar att det är epistemologiskt omöjligt att bevisa att någonting övernaturligt skett i det förflutna, och att mirakler av *detta* skäl undandrar sig historisk undersökning. Detta påstående är identiskt med vad jag kallade den andra myten: ”Även om mirakler kan förkomma, är det aldrig rationellt att acceptera en mirakelrapport som sann eller sannolik” (195–201). Det är David Hume (1711–1776) som gett upphov till denna myt, och i artikeln visar jag varför de flesta filosofer i dag underkänner Humes resonemang, eller tolkar hans poäng som väldigt begränsad. Mirakler kan inte avföras på förhand från historisk undersökning med hänvisning till att de skulle vara epistemiskt otillgängliga. Hägerland och Wassén ger inget svar på detta, och påstår att den andra myten knappast ”har någon förankring alls” i deras bok (212). De visar dock att de baserar sitt tänkande på denna myt när de säger följande: ”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” (220). Detta påstående kan den historiefilosofiskt beläste identifiera

som Ernst Troeltschs (1865–1923) ”analogiprincip”, som bara är en omformulering av Humes huvudpoäng i ”Of Miracles”.⁴ Analogiprincipen uttrycker dock Humes poäng på ett klumpigt sätt: Frågan är inte om vi måste anta att världen fungerar på samma sätt i dag som under antiken, utan om vi kan ha goda skäl att tro att världen ibland *inte fungerar normalt* (i dag eller under antiken spelar ingen roll). Hume och Troeltsch menar att vi aldrig kan ha goda skäl att tro det. De flesta samtida filosofer menar att Hume och Troeltsch har fel, och att man mycket väl kan bedriva historiska studier utan att på förhand utesluta mirakler.

Hägerland och Wassén ger dock ytterligare två skäl till varför de menar att historiker måste vara metodologiska naturalister. Det ena skälet är att ett sådant förhållningssätt är kutym inom historievetenskapen, och särskilt inom icke-biblisk historievetenskap. Att ta möjligheten till mirakel i beaktande ”vore otänkbart på andra antik- och historievetenskapliga områden” (210). Den metodologiska naturalismen är ”ett normalt akademiskt förhållningssätt till historievetenskap” (213). ”I de allra flesta humanvetenskapliga sammanhang torde en diskussion av detta slag [om mirakler] framstå som ganska obegriplig” (220).

Det är möjligt att metodologisk naturalism är en hållning som omfattas av en majoritet bland historiker. Men är hållningen motiverad? Min artikel ifrågasätter den filosofiska grundvalen för den metodologiska naturalismen som historievetenskaplig princip. Ett sådant ifrågasättande kan inte bemötas med hänvisning till vad som är ”normalt”. Vetenskapshistorien visar att metodologiska paradig ibland måste överges när deras rationella grundval underminerats. Även en metodologi som betraktas som normal måste kunna försvaras. I detta sammanhang är ett klagande på sin plats: Den mer öppna metodologi som jag föreslår som alternativ till metodologisk naturalism innebär inte, som författarna antyder, att *olika* metodologiska normer skulle gälla inom biblisk och icke-biblisk historievetenskap. Min tes är att den metodologiska naturalismen bör avskaffas inom *all* historievetenskap.⁵

4. ”Humean considerations are [...] rechristened as the ‘principle of analogy’ in the writings of the theologian Ernst Troeltsch”. Michael Levine, ”Miracles”, in Edward N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/miracles/>, besökt 2018-05-17. Se också Joe Houston, *Reported Miracles: A Critique of Hume*, Cambridge 1994, 66–82.

5. Ingenting hindrar förstås historiker från att studera historien med utgångspunkt i explicit naturalistiska (eller kristna, eller marxistiska, eller buddhistiska) ontologiska bakgrundsövertygelser. Men såvida inte dessa bakgrundsövertygelser etableras genom argument, handlar det då om konfessionell historievetenskap. En invändning som kan resas mot min ovan nämnda tes är följande: Skulle inte historiker drunkna i mirakelberättelser att utreda om de inte kunde avfärda dem kollektivt med hänvisning till principen om metodologisk naturalism? Det finns inget skäl att tro detta, eftersom de flesta mirakelberättelser i historiska källor inte stöds av särskilt stark evidens. Vi kan jämföra historikerns situation med forskare som studerar vår samtid. Nuförtiden väller det in UFO-

Det andra skäl som Hägerland och Wassén anför till stöd för den metodologiska naturalismen är att utan denna princip kommer subjektivt godtycke att präglade de historievetenskapliga bedömningarna. I min artikel skriver jag att mirakelrapporter bara förtjänar att tas på allvar om det finns omständigheter som är ”mycket svåra att förklara” utan att anta att det rapporterade miraklet verkligen hänt. Denna princip tas för given av de flesta som försvarar möjligheten till en vetenskaplig bedömning av mirakelrapporters sannolikhet – ingen hävdar ju att *alla* rapporterade mirakel bör accepteras bara därför att det finns påstådda vittnen. Men Hägerland och Wassén menar att principen öppnar för subjektivt godtycke: ”Här visar sig också det grundläggande problemet med Wahlbergs princip: vem ska avgöra när omständigheterna är tillräckligt ’svåra att förklara’? Tillämpningen av principen blir med nödvändighet högst subjektiv” (216). Lite senare skriver de, med hänvisning till samma princip:

Hur svårt är ”mycket svårt”? När upphör en naturalistisk förklaring att vara ” trovärdig”? Hur vet man när samtliga naturalistiska förklaringsmodeller är uttömda? Och vilka krav ska ställas på uppgifter om en anomali [ett mirakel] för att dessa ska anses mer ” trovärdiga” än den naturalistiska förklaringen? (219–220)

Låt mig besvara dessa frågor en i taget. De är alla bra frågor – och frågor som alla vetenskapliga discipliner konfronteras med. När en naturvetare formulerat en hypotes för att förklara något fysiskt fenomen, ställer hon sig alltid frågan: Är denna (naturalistiska) hypotes *trovärdig* som förklaring till fenomenet? Att besvara denna fråga är en komplex process, där olika och ofta inkommensurabla parametrar måste tas i beaktande, till exempel hypotesens överensstämmelse med etablerad bakgrundskunskap, dess enkelhet, dess förmåga att generera nya sanningsenliga prediktioner, dess förhållande till alternativa hypoteser och så vidare. Det finns ingen formel som talar om exakt hur dessa parametrar ska vägas mot varandra. ”När upphör en naturalistisk förklaring att vara trovärdig?” är därmed en fråga som inte har något självklart svar ens inom de mest hårdkokta naturvetenskaperna.

Man *skulle* förstås kunna reducera spelrummet för ”subjektiva” bedömningar inom ett vetenskapsområde genom att helt enkelt stipulera att vissa typer av förklaringar aldrig ska övervägas – till exempel förklaringar som hänvisar till kontroversiella fenomen som parallella universum, eller till

rapporter på daglig basis. Dessa rapporter kan inte avfärdas kollektivt med hänvisning till principen om metodologisk naturalism, eftersom existensen av utomjordiskt liv och flygande tefat är fullt förenlig med naturalismen. Ändå tyder inga tecken på att samtidsforskare skulle drunkna i vederhäftiga UFO-rapporter som de måste ägna tid åt att utreda.

konstigheter som kvantmekanisk obestämdhet. Men denna strategi vore ju uppenbart irrationell, såvida det inte finns mycket goda skäl att tro att parallella universum eller kvantmekanisk obestämdhet faktiskt inte existerar. Ingen naturvetare skulle argumentera på följande sätt: Det är oklart om parallella universum existerar eller inte, men för att reducera spelrummet för subjektiva bedömningar så bestämmer vi att den typen av förklaringar aldrig ska övervägas. Denna argumentationslinje verkar dock drivas av Hägerland och Wassén. De medger ju att det är oklart huruvida Gud existerar eller inte – ”historievetenskapen måste förhålla sig ontologiskt agnostisk till ’den yttersta verkligheten’” (212) – men för att reducera spelrummet för subjektiva bedömningar rekommenderar de att historiker aldrig ska överväga teistiska förklaringar. Kanske är detta sätt att resonera på ”normalt” inom historievetenskapen. Rimligt är det emellertid inte.

”Hur vet man när samtliga naturalistiska förklaringsmodeller är uttömda?”, frågar sig författarna också. Det behöver man förstås inte veta. För att en övernaturlig förklaring ska vara intressant räcker det med att man i *nuläget* inte kan tänka sig en naturalistisk förklaring som implicerar alla relevanta data. Om en ny och bättre naturalistisk hypotes dyker upp i någon forskares hjärna i framtiden, då omprövar man sitt ställningstagande till den övernaturliga hypotesen. Det är så man går tillväga vid hypotesprövning i alla vetenskapliga sammanhang. Bara för att man accepterat en viss (naturlig eller övernaturlig) förklaring som den bästa, betyder inte detta att en slutpunkt nåtts för den vetenskapliga prövningen. Prövningen går vidare genom att nya hypoteser föreslås och jämförs med den för tillfället accepterade hypotesen med avseende på förklaringskraft, enkelhet, överensstämmelse med bakgrundskunskap och så vidare. Som Karl Popper (1902–1994) visat når den vetenskapliga prövningen aldrig en slutpunkt.

”Vilka krav ska ställas på uppgifter om en anomali [ett mirakel] för att dessa ska anses mer ’ trovärdiga ’ än den naturalistiska förklaringen?”, frågar sig författarna vidare. Ett sätt att besvara frågan presenterade jag ganska utförligt i min artikel (199–200). Med hjälp av Thomas Bayes (1702–1761) teorem kan man föra formaliserade sannolikhetsteoretiska resonemang om hur många oberoende vittnen som behövs – och hur genomsnittligt trovärdiga dessa vittnen måste vara – för att göra sannolik en händelse som i sig själv har en väldigt låg före-sannolikhet, till exempel en uppståndelse. Charles Babbage (1791–1871) demonstrerade, som jag skrev i artikeln, att:

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. (199)

Notera att talet *elva* inte är taget ur luften när det gäller vittnen, och inte heller angivelsen *99 fall av 100* när det gäller vittnenas trovärdighet. Dessa tal är de som matematiskt behövs för att kompensera den låga sannolikhet som observationen av *ettusen miljarder människor som dött utan att uppstå* implicerar beträffande möjligheten till en framtida uppståndelse. Så om elva oberoende vittnen med den angivna trovärdighetsgraden vittnar om en uppståndelse, kan man argumentera för att den övernaturliga hypotesen (en faktisk uppståndelse) är sannolikhetsmässigt *mer trovärdig* än det naturalistiska alternativet (att alla de oberoende vittnena samstämmigt har fel).⁶

Självklart kan förutsättningarna bakom detta resonemang kritiseras, och uppskattningen av de numeriska värdena ifrågasättas (liksom fallet är med alla formaliserade sannolikhetsteoretiska resonemang). Exemplet antyder dock att det finns extremt stringenta sätt att vetenskapligt argumentera för en övernaturlig hypotes trovärdighet i förhållande till en naturalistisk hypotes. Måste inte Hägerland och Wassén – innan de avfärdar alla övernaturliga hypoteser med hänvisning till ”subjektivt godtycke” – diskutera det Bayesianska paradigmets resurser i detta avseende? Och borde inte författarna också i rättvisans namn fråga sig om inte spelrummet för det subjektiva godtycket är lika stort när man jämför två *naturalistiska* hypoteser med varandra inom bibelvetenskapen? Hur som helst: höjden av subjektivt godtycke vore att utesluta alla övernaturliga förklaringar från det vetenskapliga samtalet med motiveringen att spelrummet för subjektiva bedömningar då blir mindre.

Låt mig avslutningsvis säga några ord om författarnas kritik av N.T. Wright, och i samma veva räta ut ett missförstånd beträffande definitionen av ”mirakel”. Hägerland och Wassén ser Leon Festingers (1919–1989) teori om kognitiv dissonans som ”ett försök att gå bakom och förklara” uppståndelsevisionerna och upptäckten av den tomma graven (219). Wright däremot menar att teorin presenterar en *alternativ* förklaring till uppståndelse tron, det vill säga en förklaring där visioner och en tom grav inte alls figurerar.

Beträffande den tomma graven har jag ingen aning om hur författarna tänker sig att denna händelse skulle kunna vara orsakad av kognitiv dissonans. Jag begränsar mig därför till att diskutera visionerna. För en lekman kan det förvisso låta rimligt att personer som upplever en kognitiv dissonans

6. Se John Earman, *Hume's Abject Failure: The Argument Against Miracles*, New York 2000, 53–61.

kan drabbas av hallucinationer eller visioner av något slag som bekräftar deras hotade övertygelser. Men det finns ingenting i Festingers studie – eller, så vitt jag vet, i senare vidareutvecklingar av teorin⁷ – som ger något stöd för denna hypotes. Tefatssekten fick inga nya *visioner* sedan deras förutsägelser vederlagts av verkligheten. De började inte hallucinera. Vad som hände var att de började tro att kataklysmen uteblev till följd av deras egen hängivenhet och aktivitet. Den kognitiva dissonansen ledde alltså till att en ny övertygelse föddes, helt utan hjälp av visioner.⁸

Den föreslagna förklaringen av uppståndelsetron i termer av kognitiv dissonans är således, precis som Wright säger, ett *alternativ* till visionerna och den tomma graven. Att postulera en kognitiv dissonans hos lärjungarna tillför inget väsentligt om man som forskare accepterar visionerna och den tomma graven som historiska. Visionerna och upptäckten av graven är ju i sig själva tillräckliga som förklaring till uppståndelsetron, och Festingers teori ger oss inget skäl att tro att kognitiv dissonans skulle ha orsakat visionerna. Hägerlands och Wasséns kritik av Wright är alltså missriktad.

De kritiserar dock Wright i ett annat avseende också, och i denna kritik använder de sig av vad de betraktar som min definition av mirakel:

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” [...] annars verkar Wahlbergs påstående om att även naturalisten kan konstatera förekomsten av ”mirakel” ologiskt. (214)

Men denna tolkning av min mirakeldefinition är felaktig. Här måste vi skilja mellan ontologi och epistemologi. Min mirakeldefinition är (liksom de flesta mirakeldefinitioner) ontologisk: Ett mirakel är en händelse som verkligen ”går emot vad totaliteten av naturlagar dikterar” (194), det vill säga en händelse ”som naturen inte kan åstadkomma” (202). Epistemologiskt kan vi aldrig vara *helt* säkra på att en viss händelse är ett mirakel. Möjligheten finns alltid att någon oupptäckt naturlag kan förklara den i naturliga termer. Men i fallet med Jesu uppståndelse vore det uttryck för överdriven skepticism att

7. Eddie Harmon-Jones & Cindy Harmon-Jones, ”Cognitive Dissonance Theory after 50 Years of Development”, *Zeitschrift für Sozialpsychologie* 38 (2007), 7–16.

8. Visserligen kom denna nya övertygelse till dem i form av ett ”meddelande” från den astrala sfären, men sådana meddelanden (förmedlade via ”automatskrift”) hade gruppen tagit emot långt innan sekten försats i ett tillstånd av kognitiv dissonans. Kognitiv dissonans är således inte förklaringen till dem. Leon Festinger, Henry W. Riecken & Stanley Schachter, *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group That Predicted the Destruction of the World*, Minneapolis, MN 1956, 169.

ta denna teoretiska möjlighet på allvar. Det finns inga skäl att tro att uppståndelsen (om den inträffade) skulle vara replikerbar under liknande (naturalistiskt beskrivna) omständigheter, och att händelser av detta slag skulle kunna förutsägas med hjälp av en modifierad formulering av naturlagarna.⁹ Vi kan inte veta detta med full säkerhet, men å andra sidan kan vi aldrig heller vara riktigt säkra på att händelser som *till synes* följer naturlagarna *inte* är mirakel. Det skulle till exempel kunna vara så att en okänd naturkraft just nu verkar på mig, och skulle dra mig ut i rymden om det inte vore för att Gud på ett mirakulöst sätt håller mig kvar. I sådana fall är min närvaro här ett mirakel, trots att ingen kan veta detta. Men bara överdrivna skeptiker skulle hävda att vi måste ta denna teoretiska möjlighet på allvar. Lika lite behöver vi bekymra oss om den teoretiska möjligheten att någon okänd omständighet skulle kunna förklara en händelse som Jesu uppståndelse i termer av någon okänd lagbundenhet.

Om vi inte är överdrivna skeptiker kan vi alltså lugnt konstatera att Jesu uppståndelse var en händelse som naturen i kraft av sin kausala potential inte kunde ha åstadkommit. Det betyder att uppståndelsen, om den inträffade, antingen var orsakad av en agent utanför naturen (till exempel Gud), eller att den skedde utan orsak. Den sistnämnda möjligheten gör att en naturalist inte med nödvändighet är strikt "ologisk" om han accepterar att uppståndelsen eller något annat ontologiskt mirakel skett. Orsakslösa händelser är dock mycket långsökta, och om en händelse som naturen inte kan åstadkomma sker i en religiös kontext som tycks ge den mening, då ligger en övernaturlig förklaring mycket närmare till hands.

Låt oss nu titta på Hägerlands och Wasséns kritik av Wright. Efter att ha redogjort för Wrights problematisering av Festingers teori, kommer de in på Wrights egen förklaring till uppståndelsevisionerna och den tomma graven. De skriver:

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. (219)

Författarnas beskrivning av Wrights position är här gravt missvisande. De hävdar att hans förklaring till uppståndelsevisionerna och den tomma graven består i det nakna påståendet att en "anomali" (något som naturen

9. För en utveckling av detta resonemang, se Richard Swinburne, *Revelation: From Metaphor to Analogy*, 2:a uppl., Oxford 2007, 115.

inte kan åstadkomma) har inträffat. En sådan förklaring skulle onekligen vara torftig, jämfört med en elaborerad socialpsykologisk teori. Men mot Festingers teori och andra naturalistiska förklaringar ställer Wright en alternativ hypotes, nämligen den som Nya testamentet själv framför: Att Jesus är Guds Messias, vars ankomst förutsades av Gamla testamentet och som Gud har uppväckt från de döda som ett led i sin frälsningsplan. Denna hypotes innehåller – som ett element – påståendet att en ”anomali” har inträffat, men den förklarar också *varför* anomalin inträffade, och varför den hände Jesus. Om hypotesen som helhet förklarar all relevant empirisk evidens, och om ingen bättre hypotes finns – en som är mer koherent, mer teoretiskt integrerad, mer förklaringskraftig – då stödjer den tillgängliga evidensen anomalin. Detta sätt att resonera kallas abduktion, eller slutledning till den bästa förklaringen.

Wrights nytestamentliga hypotes har oberoende stöd i form av argument från naturlig teologi, och från den kreativa resonansen mellan Jesu liv och gammaltestamentliga profetior. Den är inte *ad hoc*, det vill säga tagen ur luften i efterhand för att förklara visionerna och den tomma graven. Hypotesen att Jesus är Guds Messias formulerades nämligen före Jesu död, vilket intåg i Jerusalem då Jesus hyllades som Messias (och som Hägerland och Wassén betraktar som en historiskt sannolik händelse) bär vittnesbörd om. Hypotesen har empiriskt stöd i den utsträckning som den kan förklara relevanta data (till exempel de oberoende vittnestraditionerna om uppståndelsen och Jesurörelsens snabba tillväxt). Enbart det faktum att hypotesen är Nya testamentets *egen* förklaring till vad som hände gör att den förtjänar att prövas vetenskapligt. Hypotesen är visserligen inte generaliserbar, men det beror på att den handlar om hur en specifik person (Gud) har handlat i en specifik situation.¹⁰ Teorin att Olof Palme (1927–1986) mördades av Christer Pettersson (1947–2004) på grund av den senares Palmehat (plus sammanflödet av ett antal olyckliga omständigheter) är inte heller generaliserbar, men ingen skulle förneka att den kan räknas som en legitim historisk förklaring.

Kanske är Wrights nytestamentliga hypotes bristfällig och bör – efter närmare granskning – avvisas av historiker. Men Hägerlands och Wasséns budskap är att hypotesen inte ens ska prövas och övervägas historievetenskapligt. Nytestamentliga forskare kan alltså inte – om de ska kvalificera sig som historiker – pröva Nya testamentets egen teori om vad som hände efter Jesu död.¹¹

10. Jag använder begreppet ”person” om Gud för enkelhetens skull. ”Personlig realitet” vore en mer adekvat term.

11. Författarna skriver: ”En metodologisk ateism, som utesluter varje sannolikhetsresonemang kring mirakler [...] är nödvändig inom historievetenskapen” (212).

Denna hållning behöver backas upp av starka argument om den ska komma i närheten av att framstå som rimlig. I min ursprungliga artikel och ovan har jag visat att inga av de argument som framförts är hållbara. Historievetenskapens studieobjekt är *det förflutna*, och det är en vetenskapligt öppen, intressant, och undersökningsbar fråga huruvida det finns händelser i det förflutna som går utanför naturens normala ordning (mirakler). Historiker som gör anspråk på att bedriva icke-konfessionell historievetenskap måste närma sig den frågan utan dogmatiska skygglappar. På samma sätt som de inte kan vara metodologiska teister, metodologiska hegelianer eller metodologiska marxister, kan de inte heller vara metodologiska naturalister. ▲

SUMMARY

In this article, I clarify and deepen my criticism of methodological naturalism in biblical studies and other historical disciplines. Responding to Tobias Hägerland's and Cecilia Wassén's defense of this methodological paradigm, I make three main points. First, I argue that while methodological naturalism might be a reasonable posture in the natural sciences, the same is not the case in historical studies. The natural sciences study nature – natural mechanisms and laws – which means that supernatural and irreducibly personal causes (such as God) fall outside their purview. When it comes to the study of history, on the other hand, nothing that has impacted human culture in the past is by definition outside of the discipline's sphere of interest. This goes for supernatural as well as natural causes. History is the study of the past, not the study of the natural. Second, I scrutinize Hägerland's and Wassén's claim that methodological naturalism cannot be abandoned because this would complicate the process of testing historical hypotheses, thereby expanding the role of subjective judgment. This line of argument is fundamentally misconceived. If supernatural explanations are possibly true, it would be patently irrational to exclude them from scholarly consideration on the ground that they would complicate the process of testing and adjudicating between hypotheses. Third, I defend N.T. Wright's argument in favor of the historicity of the resurrection of Jesus against two interrelated lines of criticism.