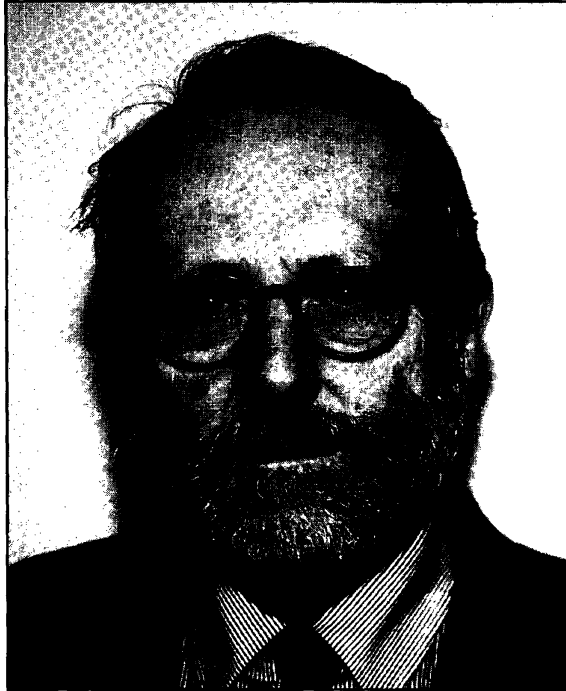


1/2000

## Anders Jeffner 65 år!



STK gratulerar Anders Jeffner på 65-årsdagen  
och vill med detta häfte visa sin uppskattning  
för hans stora insatser för teologi och humanistisk forskning.

# Empiriska studier av livsåskådningar i Sverige

EVA M. HAMBERG

Under de senaste decennierna har ett antal omfattande undersökningar av människors livsåskådningar gjorts, t.ex. i de internationella värderingsstudier som sedan 1980-talets början vid flera tillfällen genomförts i ett stort antal länder.<sup>1</sup> Sådana undersökningar har ibland genomförts genom besöksintervjuer, ibland som postenkäter (eller i vissa fall, då frågorna inte varit alltför många eller komplicerade, som telefonintervjuer). Gemensamt för denna typ av undersökningar brukar emellertid vara att respondenterna har att välja mellan ett antal på förhand formulerade svarsalternativ. De svar som man har möjlighet att ge begränsas därmed till de svarsalternativ som uppställs, och hur dessa svarsalternativ formuleras beror av forskarnas förväntningar på vilka svar som respondenterna kan tänkas ge. Till de metodiska problemen vid denna typ av undersökningar hör dels att upptäckten av oväntade resultat försvåras eller omöjliggörs, dels att forskarna tolkar respondenternas svar utifrån sina egna referensramar och därmed riskerar att tolka svaren på ett sätt som respondenterna inte avsett.

En möjlighet att undvika sådana felkällor är att använda intervjuer där respondenterna får svara med egna ord på de frågor som ställs. Sådana intervjuer kan vara mer eller mindre fast strukturerade, men gemensamt för denna typ av undersökningar är att styrningen av resultaten kan väntas bli mindre än i undersökningar där man använder frågor med svarsalternativ som formulerats av forskarna. Intervjuundersök-

ningar har å andra sidan den olägenheten att antalet intervjupersoner av praktiska och ekonomiska skäl i allmänhet blir starkt begränsat. Denna typ av undersökningar ger därmed sällan möjlighet att studera exempelvis hur vanligt ett visst synsätt är, eftersom man inte har möjlighet att från ett litet antal intervjuer dra mer generella slutsatser om en större grupp, t.ex. svenskar i allmänhet.

## Undersökningen *Livsåskådningar i Sverige*

För studier av livsåskådningar hos en större grupp människor, exempelvis ett lands befolkning, är en kombination av de två ovan nämnda metoderna sannolikt det mest fruktbara. Därigenom kan man både få generaliserbara resultat och samtidigt undvika att resultaten i alltför stor utsträckning styrs av forskarnas förhandsuppfattningar. Ett sådant arbetssätt introducerades inom svensk religionsvetenskaplig forskning av Anders Jeffner, genom den av honom initierade och ledda undersökningen *Livsåskådningar i Sverige*, som genomfördes i mitten av 1980-talet. Förutom Anders Jeffner medverkade Thorleif Pettersson, Carl Reinhold Bråkenhielm och jag i projektet. Efter en inledande provundersökning år 1984, genomfördes år 1986 i samarbete med Statistiska centralbyrån en intervjuundersökning där c:a 600 svenskar i åldrarna 18–69 år (födda 1917–1968) slumpmässigt valdes ur befolkningsregistren. Andelen personer som inte anträffades eller som av olika skäl inte kunde eller ville medverka uppgick till 33 procent; antalet personer som ingick i undersökningen var 399, eller 67 procent av dem som valts ut. Huvuddelen av intervjuerna genomfördes av intervjuare anställda vid Statistiska Centralbyrån

<sup>1</sup> Se t.ex. Pettersson (1988, 1992); Pettersson och Riis (1994). «Värderingar» används i detta sammanhang i vid bemärkelse, och innefattar ungefär det samma som livsåskådningsbegreppet, såsom detta brukar användas i svensk livsåskådningsforskning. För en definition av begreppet «livsåskådning», se Jeffner (1988), s. 5–9.

som fått speciell utbildning inför detta projekt; cirka 25 intervjuer genomfördes av mig.

Det unika för den av Anders Jeffner initierade undersökningen var att frågor med fasta svarsalternativ («kryssfrågor») kombinerades med frågor där den intervjuade fick svara med egna ord. Svaren antecknades av intervjuarna, ibland ordagrant, ibland (framför allt vid längre svar) som sammanfattande referat av vad intervjupersonerna sade. Undersökningen gav därigenom möjlighet både att studera hur vanligt förekommande olika typer av livsåskådningar eller livsåskådningsfragment var, dels att studera hur människor själva formulerade sina åskådningar. Analyser av materialet visade på åtskilliga oväntade och mycket intressanta resultat som vi inte hade kunnat nå med en enkätundersökning av traditionell typ. Analyserna gjorde oss också uppmärksamma på viktiga metodproblem, som kan förekomma i traditionella enkätundersökningar, där enbart frågor med fasta svarsalternativ används.

En metodiskt intressant erfarenhet var att resultaten kunde bli olika beroende på om vi använde en öppen fråga, där respondenterna fick svara fritt med egna ord, eller om vi använde en fråga med fasta svarsalternativ, där respondenterna fick kryssa för ett eller flera alternativ. En fråga om vad man ansåg viktigast i livet ställdes dels i början av intervjun som en öppen fråga, dels mot slutet av intervjun som en fråga med fasta svarsalternativ, där man fick kryssa för de två värden eller mål som man uppfattade som viktigast. Då frågan ställdes helt öppet var inriktningen på den privata sfären helt dominerande. Hälsan framträdde som det klart dominerande värdet, men även familjen betonades starkt. Att ha ett arbete och ekonomisk trygghet framträdde också som ett viktigt livsvärde. Då motsvarande fråga ställdes som en «kryssfråga», där respondenterna fick kryssa för de två livsvärden som de ansåg viktigast, förändrades bilden. En värld i fred framstod nu som det viktigaste målet: 54 procent av respondenterna kryssade för detta.<sup>2</sup> Betydelsen av en god hälsa betonades fortfarande starkt (44 procent), liksom betydelsen av ett lyckligt familjeliv och goda vänner (30

procent). Betydelsen av ett fritt och demokratiskt samhälle betonades av 18 procent.<sup>3</sup> Svaren på frågan om vad man ansåg vara viktigast i livet blev alltså mycket olika beroende på hur frågan ställdes. Då respondenterna fick svara spontant med egna ord framträdde hälsan som det dominerande livsvärdet, då de i stället fick välja bland olika angivna svarsalternativ framträdde en värld i fred som det dominerande värdet. Hur denna skillnad skall tolkas är inte givet, men att den kunde konstateras var en ur metodsynpunkt viktig lärdom.<sup>4</sup>

En annan viktig lärdom av 1986 års undersökning var att människor ibland kunde uppfatta frågorna på en mindre abstrakt eller övergripande nivå än vad vi som forskare hade räknat med. Ett exempel på svar, där det vardagliga, konkreta livet fokuserades på ett för oss oväntat sätt, gav den person som på frågan:

En del människor anser att de har total valfrihet och själva kan bestämma hur deras liv blir. Andra anser att vad de själva gör inte har någon egentlig inverkan på vad som händer med dem. Vad är det för viktiga saker Du *inte* kan bestämma över i Ditt eget liv?

svarade:

Man måste ta hänsyn till allt och alla, t.ex. med hundarna. Att det inte finns någon rastgård i bostadsområdet. Måste ha koppel på dem. Får inte grillas korv på balkongen. Regler och förordningar.

Andra exempel på att intervjupersonerna ibland tänkte i mycket konkreta termer fann vi i svaren på en fråga om skälen till att man trodde eller inte trodde på ett liv efter döden. Bland motiveringarna till att man inte trodde på ett liv efter döden fanns följande svar:

<sup>3</sup> Frågan rymde betydligt fler svarsalternativ än de som nämnts ovan. Eftersom respondenterna skulle ange de två viktigaste målen blir summan av andelarna givetvis högre än 100 procent.

<sup>4</sup> Se Jeffner (1988), s. 24ff. för en diskussion av olika tänkbara tolkningar.

<sup>2</sup> Däremot var det endast 8 procent som lade motsvarande vikt vid en värld med ekonomisk rättvisa.

Det har funnits miljarder människor under alla år. Vad gör man av allihopa då? Det måste finnas en plats för alla i så fall.

Logiskt sett så kan det inte finnas ett liv efter döden. Vart skulle alla själar ta vägen?

I den vanliga typ av undersökningar, där människor får välja mellan olika av forskarna formulerade svarsalternativ, saknas möjligheter att upptäcka om människor uppfattar frågorna på ett annat sätt än vad forskarna väntat sig. Om resultaten då tolkas utifrån forskarnas föreställningar om vad de svarande kan ha menat då de satte kryss i en viss ruta, finns det givetvis en risk att slutsatserna kan bli felaktiga.

En metodiskt viktig fördel med öppna frågor är också att uppfattningar, som man inte väntat sig att finna eller som man bedömt som ovanliga, ändå kan upptäckas. I 1986 års undersökning ställde vi inte någon fråga om tro på själavandring, reinkarnation, eftersom vi inte väntade att denna tro skulle omfattas annat än möjligen av enstaka personer. Det visade sig emellertid att inte så få, cirka 8 procent av de intervjuade, spontant nämnde själavandring. Även om inte alla dessa behöver ha omfattat en sådan tro tydde svaren på att en betydande andel av dem sannolikt gjorde det. Dessutom kan en sådan tro givetvis ha funnits även hos personer som inte spontant nämnde detta.<sup>5</sup> Andra undersökningar har också givit vid handen att reinkarnationstron är vanligare än vad vi hade räknat med.

En annan metodiskt viktig lärdom av 1986 års livsåskådningsundersökning var att vi fick svar som i vissa fall föreföll mindre genomtänkta och konsistenta än vad vi hade väntat. Som forskare med ett stort intresse för livsåskådningsfrågor hade vi sannolikt en överdriven uppfattning om intresset för sådana frågor bland människor i allmänhet. I många fall gav intervjuerna ett intryck av att de intervjuade sällan brukade fundera över de frågor som intervjuerna tog upp. Detta blev t.ex. tydligt i många av svaren på frågan:

Vissa människor har i alla tider funderat över vad som är vår verklighets egentliga natur. En del har kommit fram till att det inte finns något annat än materia i olika former. Andra säger att det också finns en gudomlig eller andlig verklighet av något slag. Händer det att Du funderar på sådant?

Till dem som svarade ja ställdes också en följdfråga om vad man då kom fram till. Svaren tydde på att intervjupersonerna inte i någon stor utsträckning brukade fundera över sådana frågor.<sup>6</sup> Bland dem som svarat kan följande svar nog ses som ganska representativt:

Ja, jag kommer inte fram till någonting. För det som jag inte själv har upplevt har jag svårt att säga att det finns. Men jag kan inte säga att det inte finns heller. Man skulle ju önska att det finns något, men det bekymrar mig inte. Jag är nog jordnära, jag är ingen tänkare.

Genom att vi lät människor själva formulera sina svar på en del av frågorna fick vi alltså i många fall svar som vi inte på förhand hade väntat oss. Därmed fick vi också nya insikter och en möjlighet att korrigera våra egna förhandsuppfattningar om hur människor skulle uppfatta frågorna och hur svaren skulle tolkas. Dessa metodiskt viktiga insikter blev möjliga genom den av Anders Jeffner initierade och ledda undersökningen *Livsåskådningar i Sverige*.

### Undersökningen *Livsåskådning, etnicitet och natursyn*

Med början år 1998 genomförs nu på nytt en större undersökning av svenskars livsåskådningar, denna gång med Carl Reinhold Bråkenhielm som projektansvarig. I den nya undersökningen, *Livsåskådning, etnicitet och natursyn*, medverkar också Nils Uddenberg och jag samt tre doktorander. Projektet finansieras av Riksbankens Jubileumsfond.

<sup>5</sup> Se Hamberg (1989), s. 30ff.

<sup>6</sup> I viss utsträckning berodde emellertid den höga bortfallsandelen för denna fråga med all sannolikhet på att frågan var alltför abstrakt formulerad, vilket kan ha lett till att många lämnade den obesvarad.

Den nya undersökningen anknyter till 1986 års livsåskådningsundersökning men har fått en annorlunda uppläggning.<sup>7</sup> Denna gång omfattar studien ett större antal personer: 2 000 personer i åldrarna 16–74 år utvaldes slumpmässigt; av dessa deltog 65 procent (1 282 personer) i undersökningen. Att antalet personer denna gång alltså är betydligt större än i den föregående undersökningen är en betydande fördel, eftersom det ger bättre möjligheter att bryta ner materialet i delgrupper, exempelvis med avseende på kön, ålder och utbildning. En betydande nackdel är å andra sidan att undersökningen denna gång måste genomföras som en postenkät och att det inte funnits möjlighet för deltagarna att själva formulera svaren. I stället har frågor med fasta svarsalternativ genomgående använts.

Skälen till denna förändring var främst av praktisk och ekonomisk art. Att genomföra en undersökning med ett stort antal besöksintervjuer är mycket kostnadskrävande, i synnerhet då det gäller en rikstäckande undersökning. Erfarenheterna från 1986 års undersökning visade också att bearbetningen av materialet var mer arbetskrävande än vi hade förutsett. För att materialet skulle kunna analyseras var det nödvändigt att svaren på alla de öppna frågorna delades in i olika svars-kategorier och kodades för databehandling, något som visade sig fordra mycket tid. Om ett material av detta slag verkligen skall utnyttjas till fullo, är det inte heller tillräckligt att vid analyserna enbart arbeta med de datafiler som skapas genom kodningen, utan forskarna behöver dessutom arbeta direkt med intervjuformulären för att se hur de enskilda svaren faktiskt formulerats. Som en följd av detta kom endast en del av materialet från 1986 års livsåskådningsundersökning att användas för mer ingående analyser av ett slag som helt utnyttjade materialets möjligheter. Främst var det frågorna om religiös tro och praxis som blev föremål för djupare analys.<sup>8</sup> I det följande ges en sammanfattning av den bild som de båda livsåskådningsundersökningarna 1986 och 1998 ger av religionens roll i dagens svenska samhälle.

<sup>7</sup> I den nya undersökningen ingår också flera olika specialstudier, där bl.a. frågor som rör natursyn och etnicitet blir föremål för fördjupade analyser.

<sup>8</sup> Se Hamberg (1988, 1989, 1997).

## Religionens roll i det svenska samhället

Den bild av religiös tro och praxis som 1986 års livsåskådningsundersökning gav var att den kristna tron numera har en mycket svag ställning i Sverige.<sup>9</sup> Endast 9 procent av de intervjuade betecknade sig som bekännande kristna, 16 procent var regelbundna bedjare (12 procent bad dagligen och 4 procent någon gång i veckan), och 9 procent deltog i gudstjänster minst en gång i månaden (av dessa gick knappt hälften i kyrkan varje vecka). Av dem som trodde att det finns en Gud eller en överjordisk makt var endast en mindre andel regelbundna bedjare och en ännu mindre andel regelbundna gudstjänstbesökare. Nära hälften (48 procent) av dem som hade en gudstro och som bad regelbundet deltog sällan eller aldrig i gudstjänster.<sup>10</sup>

En dryg tredjedel (36 procent) av deltagarna i 1986 års undersökning trodde att det finns en Gud, en överjordisk makt eller kraft, men den tro man gav uttryck för var ofta en påfallande vag tro att det kanske finns en Gud, en högre makt eller «Något». Detta kan exemplifieras av följande svar:

Att det finns någonting. Kanske en Gud eller någon högre makt, vet inte.

Tror att det finns något. Inte direkt en Gud, men något annat. Kan ej säga vad.

Tror att det finns något gudomligt eller andligt, men vet ej vad.

Man tror ju på att det finns något över oss som bestämmer. Sedan om det är Gud eller vad, vet jag ej.

Jag tror på någonting, vad vet jag inte riktigt.

Tyvärr ställde vi inte någon direkt fråga om synen på Jesus Kristus i 1986 års undersökning. Det var emellertid påfallande att ytterst få av de intervjuade spontant nämnde Jesus, ens som historisk person, i svaren på en öppen fråga om vad man lade in i uttrycket «kristen».

<sup>9</sup> Se Hamberg (1988, 1989).

<sup>10</sup> Hamberg (1988), s. 23–26.

Då det gäller frågorna om religion är bilden som ges i den nya livsåskådningsundersökningen i det stora hela likartad den bild som vi fick i 1986 års undersökning och som man också fått i andra svenska undersökningar under det senaste decenniet. Sett ur ett internationellt perspektiv är andelen som ger uttryck för en kristen tro eller som deltar i gudstjänster låg. Däremot finns det (liksom i 1986 års undersökning) en inte helt obetydlig grupp som sällan eller aldrig deltar i gudstjänster men som ber regelbundet.

I 1998 års undersökning ombads undersökningsdeltagarna att ta ställning till fyra olika alternativ i fråga om gudstro. För vart och ett av alternativen skulle svaren anges på en femgradig skala, och det var alltså möjligt att instämna (helt eller delvis) i mer än ett av de angivna alternativen. En tredjedel (32 procent) instämde helt eller delvis i att det finns en Gud som man kan ha en personlig relation till, 27 procent i att det finns en opersonlig högre makt eller kraft och 48 procent i att Gud snarare är något inom varje människa än något utanför. En dryg fjärdedel (27 procent) trodde inte på någon Gud, makt eller kraft. Om man i stället bara räknar med dem som instämde *helt* i de olika påståendena blir andelarna betydligt lägre; det var t.ex. bara 15 procent som helt instämde i att det finns en Gud som man kan ha en personlig relation till. Man kan säga att svaren ger en bild av osäkerhet: mellanalternativen får en stor del av svaren, medan det är förhållandevis få som instämmer helt i något av påståendena.

En delvis likartad bild av osäkerhet får man då det gäller tron på vad som händer efter döden. Även här skulle svaren anges på en femgradig skala och det var möjligt att instämna i mer än ett svarsalternativ. 41 procent instämde helt eller delvis i att döden är slutet, 46 procent i att det finns något efter döden men man vet inte vad, 11 procent i att vi antingen kommer till himlen eller helvetet, 11 procent i att alla kommer till himlen, 13 procent i att vi återföds om och om igen tillbaka till den här världen, 9 procent i att vi ingår i en evig lycksalighet och 25 procent i att vi ingår i ett kretslopp och lever vidare i andra organismer. Även här fick mellanalternativen en stor del av svaren, medan de som instämde helt i påståendena ofta var få. Denna gång ställde vi alltså en fråga om reinkarnationstro, vilket vi inte hade

gjort i 1986 års undersökning. Sammanlagt 13 procent instämde helt eller delvis i att «vi återföds; efter döden föds vi om och om igen tillbaka till den här världen». Av dessa ansåg 4 procent att påståendet stämde helt och hållet, medan 9 procent ansåg att det stämde ganska bra.

I 1998 års undersökning ställde vi också frågor om synen på Jesus, vilket vi tyvärr inte hade gjort i den första undersökningen. Respondenterna fick ta ställning till 4 olika påståenden och svaren skulle i detta fall anges på en sjugradig skala, där 1 stod för «absolut inte sant» och 7 stod för «absolut sant». 12 procent ansåg det vara absolut sant att Jesus var både Gud och människa, 14 procent att han var en profet som fick inspiration från Gud, 35 procent att han var en religiös ledare, medan 4 procent var helt säkra på att Jesus aldrig har funnits.<sup>11</sup> Den kristna trons perifera roll i det svenska samhället avspeglas i dessa svar liksom i svaren på frågorna om tro på Gud och på ett liv efter döden. I alla de frågor som gällde synen på Jesus var andelen som svarade «vet ej» mycket hög. Liksom då det gällde frågorna om gudstro och tro på ett liv efter döden, kan man alltså även här se en utbredd osäkerhet.

Gudstjänstdeltagandet inom Svenska kyrkan har sedan länge visat en sjunkande trend, framför allt då det gäller högmässobesöken. De båda livsåskådningsundersökningarna ger dock en bild av att gudstjänstdeltagandet i Sverige totalt sett inte förändrats nämnvärt sedan 1986 års undersökning gjordes. Frågan hade en något annorlunda utformning år 1998 än den haft år 1986, men resultaten bör ändå var möjliga att jämföra. Andelen regelbundna gudstjänstbesökare var praktiskt taget densamma i båda undersökningarna. Andelen som deltog i gudstjänster varje vecka var vid båda tillfällena 4 procent.<sup>12</sup> År 1986 uppgav 9 procent att de deltog i gudstjänster en gång i månaden eller oftare, år 1998 var denna andel 8 procent (dessa siffror inkluderar dem som besökte gudstjänster varje vecka).

<sup>11</sup> Om man i stället ser hur många som valt *antingen* punkt 7 (= absolut sant) *eller* punkt 6 på skalan, blir motsvarande andelar 16, 24, 50 respektive 7 procent.

<sup>12</sup> Bland dem som tillhörde Svenska kyrkan var andelen lägre, knappt 3 procent.

Andelen som *aldrig* deltog i gudstjänster var oförändrad (37 respektive 36 procent).

Det brukar ibland sägas att det är fler av svenskarna som ber än som tror på Gud. Detta till synes paradoxala resultat kan man emellertid bara komma fram till om man som bedjare räknar in även personer som ber någon enstaka gång, vid speciella tillfällen.<sup>13</sup> I 1986 års livsåskådningsundersökning exemplifierades detta av svar som:

Det har hänt att jag bett till Gud i pressade situationer, men det betyder inte att man måste tro på honom.

Om något håller på att gå på tok, kan man ju be en bön. Alltså bli kristen för tillfället.

Ser man till andelen *regelbundna* bedjare blir bilden en annan. Av deltagarna i 1998 års undersökning var det 10 procent som bad dagligen. Om man som regelbundna bedjare räknar in även dem, som visserligen inte bad varje dag men som bad en eller flera gånger i veckan, blir andelen 20 procent. Cirka tre fjärdedelar, 73 procent, bad sällan eller aldrig. Om man jämför med 1986 års undersökning tyder inte svaren på att någon nämnvärd förändring skulle ha skett. År 1986 var det 12 procent som sade att de bad dagligen, medan 78 procent sällan eller aldrig bad.

Ett mönster som klart framträder i de båda livsåskådningsundersökningarna, liksom i många andra undersökningar av liknande slag, är att det finns tydliga skillnader mellan kvinnors och mäns svar på frågor om religiös tro, bön och gudstjänstdeltagande.<sup>14</sup> 1998 års undersökning visar att skillnaderna framför allt är tydliga i fråga om andelen som aldrig ber eller deltar i gudstjänster och som klart tar avstånd från varje form av gudstro. Bland männen sade 41 procent att de aldrig deltog i gudstjänster och 48 procent att de aldrig bad. Motsvarande andelar bland kvinnorna var 30 respektive 29 procent. Bland männen instämde 34 procent helt eller delvis i formuleringen «jag tror inte på någon Gud, övernaturlig makt eller kraft», bland kvinnorna var andelen 20 procent. Andelen som helt eller delvis instämde i att «döden är slutet» var 52 pro-

cent bland männen och 31 procent bland kvinnorna. 30 procent av männen och 21 procent av kvinnorna valde svaret «absolut inte sant» på frågan om Jesus var både Gud och människa. Det var alltså betydligt vanligare bland männen än bland kvinnorna att helt ta avstånd från kristen tro, bön och gudstjänstbesök. Däremot tyder inte svaren på att det skulle finnas några betydande skillnader mellan kvinnor och män då det gäller andelen som klart bejakar en kristen tro, som regelbundet ber och som deltar i gudstjänster.

## Fortsatt livsåskådningsforskning

Som framgått av det föregående saknas möjligheten att analysera hur människor själva formulerar sig i livsåskådningsfrågor i den nya livsåskådningsundersökning som genomförts år 1998. Eftersom det sannolikt ännu inte har hunnit ske några mer genomgripande förändringar på detta område sedan 1986 års undersökning gjordes, bör emellertid erfarenheterna från denna kunna användas också vid analysen och tolkningen av resultaten i sådana undersökningar som nu genomförs. Den undersökning av livsåskådningar i Sverige, som Anders Jeffner ledde på 1980-talet, är därför fortfarande av grundläggande betydelse för svensk livsåskådningsforskning. Behovet av nya intervjuundersökningar av detta slag, där frågor med fasta svarsalternativ kombineras med öppna frågor, som ger de intervjuade möjlighet att formulera svaren med egna ord, är dock påtagligt. Erfarenheterna från 1986 års undersökning av livsåskådningar i Sverige visar att denna typ av undersökningar kan problematisera, nyansera och fördjupa den bild som forskarna får genom enkätundersökningar.

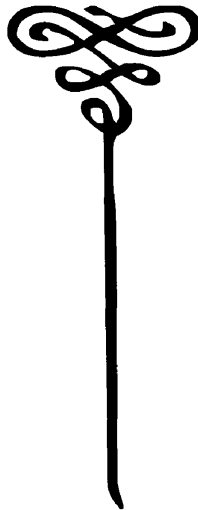
I den empiriska livsåskådningsforskning, som Anders Jeffner lagt grunden till, relateras den systematiska teologins forskningsområde till mer beteendevetenskapligt inriktad forskning om människors trosåskådningar och värderingar. Detta samarbete över de religionsvetenskapliga ämnesgränserna har visat sig vara mycket fruktbart och har lett till att nya och viktiga forskningsresultat vunnits. Fortsatt arbete inom detta ämnesöverskridande område framstår som en angelägen uppgift för den religionsvetenskapliga forskningen.

<sup>13</sup> Se Hamberg (1988), s. 31f.

<sup>14</sup> Se Hamberg (1988), s. 26–30.

Litteratur

- Hamberg, Eva M., *Religiös tro och religiöst engagemang. En analys av material från projektet Livsåskådningar i Sverige*. Religionssociologiska institutet, Religion och Samhälle nr. 32, Stockholm 1988.
- Hamberg, Eva M., «Kristen på mitt eget sätt». *En analys av material från projektet Livsåskådningar i Sverige*. Religionssociologiska institutet, Religion och Samhälle nr. 48–49, Stockholm 1989.
- Hamberg, Eva M., «Svenska folkets Gud», s. 23–36, i Bexell, Göran (red.): *Gud. Sju lundateologer föreläser*. Symposion, Stockholm/Stehag 1997.
- Jeffner, Anders, *Livsåskådningar i Sverige. Inledande projektpresentation och översiktlig resultatredovisning*. Uppsala universitet, Uppsala 1988.
- Pettersson, Thorleif, *Bakom dubbla lås. En studie av små och långsamma värderingsförändringar*. Institutet för framtidsstudier, Stockholm 1988.
- Pettersson, Thorleif, «Välfärd, värderingsförändringar och folkrörelseengagemang», s. 33–99, i Axelson, Sigbert och Pettersson, Thorleif (red.): *Mot denna framtid. Folkrörelser och folk om framtiden*. Carlsson Bokförlag, Stockholm 1992.
- Pettersson, Thorleif och Riis, Ole (red.), *Scandinavian Values. Religion and Morality in the Nordic Countries*. Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 1994.





# Religionsvetenskap och teologi

GÖRAN BEXELL

## Vad är religionsvetenskap och teologi?

Intresset för religionsvetenskap och teologi har i Sverige ökat på ett sätt som ingen kunde förutse. Vid början av 2000-talet studeras religionsvetenskap och ibland teologi vid flera högskolor och universitet. På tidningars och tidskrifters sidor bereds åter utrymme för klassiskt teologiska frågor.

Detta nya intresse har väckt till liv en gammal insikt, nämligen att akademiska teologer — motsvarande sker inom andra discipliner — alltför lätt sluter sig i sin egen värld. Kulturdebattörer kritiserar teologerna för att de inte deltar med teologiska inlägg i kulturdebatten. Kyrkorna klagar traditionsenligt över att teologerna inte ger något substantiellt åt blivande präster. En del äldre teologer, präglade av 1950-talets hedenius-tradition i dess teologiska variant, blir då förvånade: vi bedriver deskriptiv och analytisk teologi och ingenting annat. Skräcken att vara ovetenskaplig har hållit teologerna i en ibland ganska nyttig men på sikt förödande begränsning.

Det finns här och var en fortlevande föreställning om att även nutida teologi vid svenska universitet och högskolor är en konfessionell prästutbildning. Detta medför att själva begreppet teologi av lättförståeliga skäl sätts ifråga, även av sådana som är verksamma vid teologisk fakultet, till förmån för religionsvetenskap, som bättre anses svara mot vad som görs eller bör göras. Men teologi bedrivs inte längre i denna gamla konfessionella mening utan i en vidare och mer pluralistisk mening. Namnet teologi har dessutom en traditionskraft och ett mer öppet och attraktivt innehåll; det är teologin som åter lockar i samhället och kulturen. Att rätta till kvarlevande missförstånd och att informera om teologins nuvarande läge är därför en viktig uppgift. Ibland

spelas teologi ut mot religionsvetenskap på ett alldeles för enkelt sätt, även om det för många i dagligt tal betyder ungefär samma sak.

Men den avgörande frågan är vilken betydelse vi bör tilldela teologi respektive religionsvetenskap. «Teologi» och kanske «religionsvetenskap» ges som bekant olika innehåll, även vid de teologiska fakulteterna. Den fråga jag skall diskutera är i vilken betydelse teologi och religionsvetenskap kan och bör förekomma vid universitet och högskolor; jag tänker för enkelhets skull på den svenska kontexten.

## Falsk objektivitet och konfessionalism

Det finns några förenklade uppfattningar av teologi och religionsvetenskap. Den första är den falska objektiviteten. För att försvara sin vetenskaplighet har många teologer räddat sig undan till i princip rent deskriptiva eller analytiska verksamheter. Denna slags forskning har berikat svensk teologi och vetenskap överhuvud med en mängd värdefulla undersökningar och resultat och är en nödvändig del av en teologisk fakultets verksamhet.

Nygrens metodteori är ett framstående exempel. Nygren menade att han använde rent objektiv historisk och analytisk metod och att hans resultat var därefter. Problemet är bara att i historiens ljus visar sig, att det som då framträdde som högsta vetenskap numera framstår i all sin kontextuella och värderingsmässiga iklädnad.<sup>1</sup> Det som vid en viss tidpunkt framträ-

<sup>1</sup> Jfr Göran Bexell, «Moral och verklighet. Några utvecklingstendenser i anglosaxisk-skandinavisk och romersk-katolsk moralteologi», i *Människa, tro, moral*. Religio 1, 1982, s. 5–27.

der som absolut objektiv vetenskap har i själva verket sina bestämda förutsättningar och synsätt. Detta är ofrånkomligt och bör leda till kritisk distans inför nutida motsvarande anspråk på total objektivitet. Ingen skall tro att dagens teologier har någon objektivitet i den förenklade meningen.

Lika viktigt är dock att denna gamla insikt inte får leda till relativism eller subjektivism i vetenskapen. Det är poängen med vetenskaplig argumentation att den skall vara intersubjektivt prövbar och försvarbar i sin tid och med sina förutsättningar. Däremot bör ingen vetenskap framträda med absoluta och dogmatiska anspråk; då går den över till att bli ideologi.

Men även religionsvetenskapen har som andra vetenskaper haft anspråk på falsk objektivitet att ta ställning till. Problemen är desamma som inom teologin. De som gentemot teologins påstådda ovetenskaplighet vill hävda religionsvetenskapens objektiva status har numera inte sällan sina rötter i dels femtioalets teologikritik, dels den förmenta objektivitetens vetenskapsuppfattning. Dock har senare decenniers vetenskapsteoretiska och hermeneutiska debatt klargjort vad många länge vetat, nämligen att även religionsvetenskapen är bestämd av sina förutsättningar om såväl religion som vetenskap. Jämför bara hur ett universitet i Boston, Kairo eller New Delhi behandlar ämnet och jämför hur en hindu, en ateist, en bekännande muslim, en feministteoretisk kritiker eller en kuriatrogen katolik behandlar sin vetenskap.

Insikten om det problematiska med en rent neutral religionsvetenskap är givetvis inget argument mot möjligheten att bedriva religionsvetenskap. Motsvarande problem finns i annan slags besläktad vetenskap, t.ex. litteraturvetenskap, konstvetenskap, statsvetenskap, historia, sociologi.

Den andra problematiska innebörden av teologi och religionsvetenskap är den rena konfessionaliteten inom teologin och den rena ideologin inom religionsvetenskapen.

Den konfessionella teologin är en teologi som programmatiskt hävdar en viss religions eller främst inomreligiös konfessions synsätt och förutsätter sanningen i denna, t.ex. en calvinsk, luthersk eller katolsk dogmatik och etik.

Många stora och betydelsefulla fakulteter i Europa är konfessionellt bundna till t.ex. evangelisk-luthersk eller katolsk konfession. I Sverige finns numera högskolor som har konfessionell relation till kyrkor och samfund. Den konfessionella bundenheten kan organisatoriskt utformas på olika sätt. Vid katolska eller protestantiska fakulteter kan förekomma bevakning av att en lärare följer den officiella kyrkoläran; om man inte gör det kan man bli stoppad i karriären och t.o.m. förlora sin tjänst. Detta strider mot principen om autonomi för ett universitet och överhuvud mot tankens frihet och omdömet klarhet. Det hindrar inte att enskilda personer kan göra och i hög grad gör framstående insatser vid dessa fakulteter.

Det kan knappast vara idealiskt för ett universitet i svensk kontext att inom sig ha konfessionellt eller ideologiskt bundna enheter, där t.ex. lärartillsättning och kvalitetsprövning är undandragna vanliga regler. Den icke-konfessionella hållning och den konfessionella och religiösa pluralism som sedan lång tid råder vid ett statligt universitet i Sverige och dess fakulteter, t.ex. vid Teologiska fakulteten i Lund, är ett nutida efterföljansvärt exempel på hur det kan vara. En sådan utbildningsmiljö är också mer fruktbar för en blivande präst i dagens kyrkor än en snävt konfessionell undervisning, särskilt med tanke på såväl teologins utveckling som kyrkornas villkor i det moderna samhället.

Historiskt sett har det funnits ett nära organisatoriskt samband mellan kyrkor och teologiska fakulteter, vilket således successivt försvunnit under 1900-talet i Sverige. Många inom t.ex. Svenska kyrkan uppfattar läget så att fakulteterna inte längre har något större intresse av en samverkan. Varje fakultet får tala för sig; jag håller mig till den policy Teologiska fakulteten i Lund har haft och har. Det är en grov missuppfattning att tro att fakulteten inte skulle vara intresserad av en samverkan med kyrkor och samfund eller av att undervisa om Luthers teologi och nutida luthersk teologi. Tvärtom är det t.o.m. en i Högskoleförordningen reglerad uppgift att ha kontakt med intressenter i samhället.

Det är t.o.m. så att just på grund av att fakulteten inte har någon formell relation till någon kyrka så är den mer fri än någonsin att med bevarad integritet ha ganska långtgående kon-

takter med olika kyrkor och samfund och olika religioner. Under min tid som fakultetsdekanus bjöd jag t.ex. in till en stor utbildningskonferens med Svenska kyrkan och Teologiska fakulteten, där representanter för stiftet presenterade synpunkter på hur en bättre fungerande utbildning för blivande präster i Svenska kyrkan kan åstadkommas. En annan gång inbjöds den nye katolske biskopen till överläggningar. Fortsatta samtal med företrädare för andra religioner än kristendomen, för frikyrkor, skolor och andra intressenter står i tur. För egen del tror jag att fakulteten kan göra en ännu bättre och även av kyrkornas önskemål och behov styrd utbildning för blivande präster och pastorer utan att fakulteten överskrider gränsen till konfessionalism. Kyrkan har sin identitet som kyrka och fakulteten har sin identitet som en del av ett universitet och just detta möjliggör ökad samverkan.

Även religionsvetenskapen har på motsvarande sätt en form av konfessionalism, dvs. en ideologisering av vetenskapen, att undvika. Under täckmantel av vetenskapliga resonemang kan nämligen ideologiskt färgade ståndpunkter föras fram som försvar eller kritik av religionen. En forskare kan ytterst sett drivas av t.ex. en personlig aversion mot eller empati med en viss religion eller t.ex. fundamentalism, mystik eller new age och ha som fördolt syfte att visa dessas oacceptabla eller acceptabla status.

Om man vill undvika falsk objektivitet, konfessionalism och ideologisering, vad återstår då? Är det endast deskriptiv och analytisk teologi och religionsvetenskap som är alternativet? Innan jag går in på den frågan, finns det anledning att rådfråga två teologer.

## Wingren och Jeffner

Två tongivande teologer i svensk 1900-talstradition, Gustaf Wingren och Anders Jeffner, visar på intressanta alternativ till ren deskription och analys. Det finns två missuppfattningar om dessas metodprogram. Jeffners program har uppfattats som endast deskriptiv och analytisk religionsvetenskap. Wingrens metod har ansetts innebära en konfessionell teologi. Båda dessa uppfattningar innehåller en viss sann karakteris-

tik, men det är långt ifrån hela sanningen. Den väl så intressanta delen återstår.

### *Wingrens synsätt*

I Wingrens produktion finns inte mycket om metodfrågor i vetenskapsteoretisk mening. Där- emot finns mycket om intern teologisk metod. Jag har i annat sammanhang<sup>2</sup> visat hur det likväl finns en vetenskapsteoretisk uppfattning antydd, som är mer utvecklingsbar än det sätt på vilket Wingren själv tillämpat sin metod och vad denne anger om predikans roll för teologin.

Wingren har menat att en teolog kan ange grunderna i vad t.ex. kristendomen innebär och inte bara beskriva vad andra teologer sagt. Han skiljer i ett sammanhang mellan en allmän religionsvetenskap och teologi. Med teologi menar Wingren främst att teologen med vissa förutsättningar och inskränkningar skall kunna ange vad som är karakteristiskt kristet. I detta avseende visar Wingren den självklart kristna dominans som har rätt vid svenska fakulteter. Hans principiella uppfattning om teologi är dock tillämpbar på all slags teologi inom olika religioner. Teologi skall enligt Wingren bestämmas som

det vetenskapliga arbete, vilket syftar till på grundval av historiska källor söka ange vad som är karakteristiskt för den kristna tron och det kristna ethos under jämförelse med andra typer av tros- och livsåskådning i nutiden ... På ett beskrivande sätt måste man rimligen också kunna ange vad «kristendom» är ... Att på ett dylikt beskrivande sätt med vetenskaplig argumentering, dvs med bruk av argument som kan prövas av alla, ange vad som är «kristet» är *teologi*.<sup>3</sup>

Möjligen kan man säga att teologi enligt detta språkbruk får sin specialbetydelse i att behandla frågor om en religions lära och att innehålla ett konstruktivt men kontrollerbart moment.

<sup>2</sup> Göran Bexell, *Teologisk etik i Sverige sedan 1920-talet*. Skeab Förlag, Stockholm 1981.

<sup>3</sup> *Ibid.*, s. 151.

*Jeffners synsätt*

Jeffner har gjort en betydelsefull insats för svensk teologi och religionsvetenskap. I en för teologin kritisk situation förnyade han liksom på sin tid Nygren metoderna och utarbetade för många mer acceptabla metoder. Jeffner tog å ena sidan till sig bland annat den logiska empirismens religionskritik, å andra sidan ville han övervinna den. Han har efterhand utvecklat ett synsätt som sträcker sig långt utöver en rent deskriptiv och analytisk teologi.

Om jag förenklar kan sägas att Jeffner generellt menar — och med rätta — att teologin alltid måste ta vetenskapens utmaningar på allvar, vilket omöjliggör att teologin blir en skyddad religiös-kyrklig verksamhet. Vidare finns inga smitvägar: teologins argumentation «måste framställas med logisk analytisk skärpa, och inte med aldrig så eleganta retoriska fraser».<sup>4</sup>

Vad innebär det att gå längre än till ren deskription och analys? Redan i läroboken *Etiska problem*, 1970, skrev Jeffner om de hypotetiska resonemangens legitimitet i vetenskaplig etik. Om man redovisar vissa moraliska utgångspunkter kan slutlednings- och tillämpningsresonemang föras, t.o.m. vad som kallades en konstruktion av etiska system.<sup>5</sup> I samma lärobok presenterar Jeffner en «kristen resonemangsmodell om fred och internationell rättvisa». Det utvecklas utförligt en normativ modell för en kristen etik. Den ingår i en lärobok för universitetsstudier. Det är inte bara ren deskription eller analys.

Jeffner skulle gå vidare och utveckla nya synsätt. Han har senare alltmer pläderat för vad som kallas ett vidgat vetenskapsbegrepp och har i detta sammanhang gentemot Nygrens metod delvis anslutit sig till Torsten Bohllins teologiska program. Utöver det deskriptiva räknar Jeffner liksom Bohlin till vetenskapen «sådan verksamhet där resultatet är beroende av forskarens personliga inställning och värderingsbakgrund».<sup>6</sup>

Det är enligt Jeffner Bohllins metod och inte Nygrens som har möjligheterna i sig.

Under senare år har Jeffner med teolog menat en person som försöker att «med argumentativa medel framställa en kristen troslära så att den framstår som ett trovärdigt livsåskådningsalternativ i den aktuella sociala och kulturella situationen»,<sup>7</sup> medan religionsvetenskap ses som ett vidare begrepp: all slags vetenskaplig undersökning av alla religioner. Det lämnas öppet om teologin i angiven mening skall ses som vetenskap.

Teologin har enligt detta synsätt både en analyserande och kritiskt konstruktiv uppgift, t.ex. i att studera det religiösa livet, bygga modeller som är förslag till tolkningar. Däremot kan Jeffner till sådan utgångspunkt inte räkna att på grundval av religiös erfarenhet utgå från att en transcendent verklighet existerar.

Vi får alltså den kanske förvånande slutsatsen att både Jeffner och Wingren på olika sätt i princip har samma uppfattning, nämligen att teologin inte bör bedrivas bara som rent deskriptiv eller analytisk teologi. Till teologins uppgifter räknar de också vad som preliminärt kan kallas en tolkande, konstruktiv uppgift. De gör det på något olika sätt och framför allt har de i sina författarskap gjort det på olika sätt, men det i vårt sammanhang intressanta är att de med teologi vill avse något mer än en rent deskriptiv vetenskap. Ett problem är att hos Jeffner lämnas gränsen mot vetenskap öppen, men enligt min mening bör teologin vid ett universitet inrymmas under det som kallas vetenskap. Frågan är bara vad som menas med detta ibland mystifierade begrepp.

## Religionsvetenskap och teologi

I vilka betydelser bör då teologi och religionsvetenskap användas? Namnen kan för det första stå för den verksamhet som är icke-konfessionell och icke-ideologisk i ovan angiven mening och

<sup>4</sup> Anders Jeffner, «Teologin inför vetenskapens utmaningar», i *Modern svensk teologi — strömningar och perspektivskiften under 1900-talet*. Verbum, Stockholm 1999.

<sup>5</sup> Anders Jeffner, «Studiet av etiken», i *Etiska problem*. Verbum, Stockholm 1970, s. 10f. Jfr s. 232ff.

<sup>6</sup> Anders Jeffner, «Torsten Bohlin som teolog», i *Kyrkohistorisk årskrift*, 1991, s. 25.

<sup>7</sup> Anders Jeffner, «Teologin inför vetenskapens utmaningar», i *Modern svensk teologi — strömningar och perspektivskiften under 1900-talet*, 1999, s. 136.

som inte heller lider av några falska föreställningar om objektivitet.

Det är för det andra en metodmedveten och i bästa mening traditionell teologisk, humanistisk och samhällsvetenskaplig verksamhet, som är t.ex. deskriptiv, historisk, empirisk och analytisk och som kan och bör förekomma i tillämpliga former i alla ämnen, såväl islamologi som etik, exegetik som systematisk teologi, kyrkovetenskap som religionssociologi. Den kan kallas både teologi och religionsvetenskap.

Teologi bör inte vara detsamma som kristendomsforskning; den skall gälla också t.ex. judisk, islamsk eller buddhistisk religion. Teologi bör inte heller reserveras för de systematiska ämnena, inte heller för en lära om Gud (teo-logi) i någon obestämd mening.

I dagligt tal tror jag att det fungerar ganska bra att låta teologi och religionsvetenskap betyda samma sak, bara man vet vad man menar. Men är teologi något mer? Både teologi och religionsvetenskap är i praktiken något mer än deskription och analys och bör kunna vara det, med höga krav på precision och metodredovisning. Både Jeffner och Wingren har visat på delvis framkomliga vägar som kan utvecklas mer. Själv är jag dock tveksam till att reservera denna verksamhet till endast själva beteckningen teologi; jag vill med teologi vid ett universitet avse sådant som är förenligt med vetenskapliga ideal.

Hit kan räknas nämnda deskriptiva och analytiska verksamheter som förekommer och framgent krävs inom alla discipliner. Förutom dessa centrala verksamheter kan teologi — och i princip religionsvetenskap — innebära också en viss konstruktiv, syntetisk och viss normativ verksamhet, t.ex. att med uppvisande av angivna utgångspunkter föra välunderbyggda resonemang om vad ett visst synsätt innebär, t.ex. en islamsk lära om helig skrift, en kristen etik om eutanasi, en kristen lära om Gud. Det är rimligt att en av staten avlönad teolog skall vara beredd att i samhälle och kultur svara på frågor av typen: Vad säger judiska traditioner om Gud? Vad säger kristendomen om döden och evigheten? Vilken funktion har det religiösa språket? Det kan synas självklart.

Om man absolut skall skilja mellan teologi och religionsvetenskap skulle man kunna säga att till teologin hör, förutom religionsvetenskap,

även denna konstruktiva men intersubjektivt prövbara verksamhet, som kan vara inriktad framför allt på frågor om en religions lära.

I detta avseende finns ingen anledning att göra alltför mycket av forskarens eventuella egna tillhörighet till en viss tro. Jeffner har rätt i att det är naturligt att man bearbetar den tradition man själv är en del av, men det är enklare att riktiga uppmärksamheten mer mot det givna material som skall bearbetas än mot forskarens person och eventuella religiösa erfarenhet. I detta avseende ansluter jag hellre — om jag får generalisera något — till lundateologernas allmänna deskriptiva hållning än till uppsalateologernas erfarenhetslinje.

Egentligen är detta inget unikt för teologin, om man jämför med annan verksamhet som kallas vetenskaplig inom andra fakulteter. Det finns både ett analytiskt och konstruktivt grepp i mycket god vetenskap. Risker med ett sådan synsätt är att okritiska teologer tar sig friheter som leder ner i de fallgropar jag ovan tog avstånd från. Vinsterna överväger dock riskerna. Kvar står uppgiften att på ett ansvarsfullt sätt, givet varje tids och situations villkor, genomföra vetenskapliga verksamheter och föra den vetenskapsteoretiska debatten vidare.



# Att söka sanningen

## Om Anders Jeffner och Ingemar Hedenius

OLA SIGURDSON

I en bok där trettio uppsalaprofessorer berättar om vilka böcker som varit betydelsefulla för dem tar Anders Jeffner Ingemar Hedenius bok *Tro och vetande* från 1949 som sitt exempel.<sup>1</sup> Första gången han stötte på den var som gymnast, och den fängslade honom omedelbart. Hur? I sin uppväxt i ett religiöst svalt hem hade den unge Jeffner kommit att intressera sig för kristen tro, och funderade till och med på att bli präst. När han läste *Tro och vetande* betydde detta inte att hans tro vacklade, men snarare att det som kommit att bli Jeffners akademiska specialitet initierades. Läsningen av Hedenius väckte nämligen ett intresse för mötet mellan religion och filosofi. Jeffner skriver att bokens argument inte fick honom att lämna den kristna vägen. Dess betydelse var positiv snarare än negativ: ett intresse väcktes snarare än ett annat släcktes. Så småningom kom Jeffner att delta i Hedenius seminarium i praktisk filosofi, och han vittnar i sin essä om den vänskapliga relation som uppstod dem emellan.

Ingemar Hedenius filosofi betydde en nyan-sats inom svensk filosofi. Visserligen hade han både Adolph Phalén och Axel Hägerström som lärare, men influenserna av anglosaxisk analytisk filosofi är starkare, och Hedenius kan räknas till en av den svenska analytiska filosofins fäder.<sup>2</sup> Likaså är Anders Jeffner en av initiativtagarna till den moderna uppsalateologin, som både tog intryck av och försökte bemöta den kritik som bland andra Hedenius riktade mot universitets-

teologin i Sverige. Det vore därför intressant att titta närmare på vad som förenar Hedenius och Jeffner, och vad som skiljer dem åt. Jag skall i all korthet försöka säga något om detta i denna artikel, och skall göra det genom att fokusera sanningsfrågan i relation till teologin.

### Sanning och integration

För Hedenius i *Tro och vetande* var sökandet efter sanning ett oundvikligt krav för varje ansvarigt tänkande. Han formulerade vad han kallade för «den intellektuella moralens maxim» på följande sätt: «att inte tro på något, som det inte finns några förnuftiga skäl att anse vara sant».<sup>3</sup> Hedenius menade att teologerna kom till korta inför det här kravet. Motsvarande krav finner vi också hos Jeffner. Han skriver om en motsvarighet till denna maxim som han kallar för rationalitetsregeln, och som lyder som följer: «Gör klart för vad du menar med rationella skäl och stöd dina åsikter så långt som möjligt med sådana skäl.»<sup>4</sup> Detta är en grundläggande regel för teologer likaväl som alla andra i vetenskaps-samfundet, enligt Jeffner.

Möjligheten till integration mellan den kunskap som teologin åberopar och all annan kunskap är ett genomgående tema i Jeffners författarskap. I *Theology and Integration* skriver Jeffner: «There is . . . a basic intellectual meeting-point common to Christians and non-Chris-

<sup>1</sup> Anders Jeffner, «Kanske inte vad författaren ville», *De lärdas bibliotek: Trettio uppsalaprofessorer om betydelsefulla böcker*. Atlantis, Stockholm 1993, s. 189–196.

<sup>2</sup> Se vidare min artikel «Femtio år efter <Tro och vetande>: Hedenius väntar på svar!», *Moderna tider*, Nummer 110/111, Årgång 10, 1999/2000, s. 64–67.

<sup>3</sup> Ingemar Hedenius, *Tro och vetande*. Albert Bonniers förlag, Stockholm 1949, s. 35.

<sup>4</sup> Anders Jeffner, «Religionen och vetenskapens anda», *Upptäckter i kontexten: Teologiska föreläsningar till minne av Per Frostin*. Sigurd Bergmann och Göran Eidevall (red.). Institutet för kontextuell teologi, Lund 1995, s. 177.

tians.»<sup>5</sup> Denna gemensamma utgångspunkt utgör garantin för att det är möjligt att förnuftigt diskutera religiösa påståenden. För Jeffner är detta påstående inte bara ett naket faktapåstående, utan en grundläggande värdeomdöme. En sådan utgångspunkt är viktig att etablera för att inte isolera olika former av kunskap från varandra. I *Vägar till teologi* skiljer Jeffner mellan en självständighetslinje och en integrationslinje och menar att skillnaden mellan dem är att integrationslinjen menar att det finns gemensamma regler för att bedöma vad som är sant och falskt för alla människor, medan självständighetslinjen förnekar detta.<sup>6</sup> Jeffner själv är en mycket tydlig anhängare av integrationslinjen. Han menar att varje försök att strikt hålla isär religion och vetenskap måste misslyckas, eftersom båda gör anspråk på att orientera oss i verkligheten i någon mening.<sup>7</sup> Integrationslinjen innebär också en strävan att undvika en fragmentariserad världsbild.<sup>8</sup>

## Det religionspsykologiska postulatet

Som bekant hävdade Hedenius att det för alla som accepterade den intellektuella moralens maxim också var följdriktigt att acceptera tre postulat. Ett av dessa var det religionspsykologiska postulatet, och det gick ut på att vissa föreställningar och antaganden i en religion hålls för sanna. Utan ett sådant försanthållande skulle det inte kunna uppstå någon konflikt mellan tro och vetande, menar Hedenius, eftersom en religiös trosbekännelse inte skulle göra mer anspråk på sanning än uppförandet av ett musikstycke.

Ett sätt att förstå Jeffners integrationslinje är att den utgör ett instämmande i Hedenius religionspsykologiska postulat. Den religiösa erfa-

renheten är inget som i princip är oåtkomlig för de rationella metoder som alla människor kan arbeta med, oavsett religiös tro. Förnuftet är gemensamt för alla. Nu är det emellertid inte givet att detta betyder att alla förnuftiga människor är överens om allting. Jeffner avgränsar sig mot en vad han kallar «absolutistisk» förståelse av sanning. För sanningssökandet gäller följande regel: «Tro inte att man kan finna den absoluta sanningen, men hoppas ändå att komma närmare en sann uppfattning.»<sup>9</sup> Denna regel visar tillbaka på modifikationen «så långt som möjligt» i den rationalitetsregel som nämndes ovan. Det är inte praktiskt möjligt att bevisa allt som man skulle vilja bevisa. Jeffner hänvisar till Hedenius som sagt att «[k]onsten att bevisa är lång, men livet är kort».<sup>10</sup> Jeffner menar att tron på en slutgiltig universalvetenskap är förlegad i vår tid, men det befriar oss inte från kravet att försöka integrera den kunskap vi (som representanter för ett religiöst förhållningssätt till verkligheten, till exempel) menar oss ha med andra anspråk på kunskap — så långt det är möjligt.

Såväl religion som vetenskap handlar enligt Jeffner om att orientera sig i verkligheten. Detta säger något om hur han förstår sanning. Sanningen som Jeffner söker är i grund och botten överensstämmelsen mellan det vi tänker om verkligheten med verkligheten som den är i sig själv, eller som Jeffner själv formulerar det i en artikel om sanningsbegreppet: «An assertion is true when what is asserted is the case in the real world.»<sup>11</sup> Jeffner ser inte sanningsbegreppet i citatet som uttryck för någon filosofisk sannings-teori, exempelvis en korrespondensteori, utan som ett mer primärt sanningsbegrepp. Om man talade om för ett antal anhängare av olika sanningsteorier att det regnade skulle de använda samma kriterium för att avgöra om påståendet var sant. Man kan emellertid fråga sig om inte den citerade formuleringen ovan trots allt är ett ganska tydligt exempel på en korrespondensteori, men det skall jag inte diskutera närmare här.

<sup>5</sup> Anders Jeffner, *Theology and Integration: Four Essays in Philosophical Theology*, Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensis 28. Almqvist & Wiksell International, Uppsala 1987, s. 7.

<sup>6</sup> Se Anders Jeffner, *Vägar till teologi*. Skeab Förlag, Stockholm 1981.

<sup>7</sup> Anders Jeffner, «Religionen och vetenskapens anda», s. 181.

<sup>8</sup> Anders Jeffner, *Theology and Integration*, s. 16f.

<sup>9</sup> Anders Jeffner, «Religionen och vetenskapens anda», s. 178.

<sup>10</sup> A.a., s. 177.

<sup>11</sup> Anders Jeffner, *Theology and Integration*, s. 31.

Hedenius exempel på det religionspsykologiska postulatet var att ett påstående som «Gud existerar» faktiskt antas vara sant i någon trivial, vardagsspråklig mening, och Jeffner håller med om detta.<sup>12</sup> Ordet Gud är inte en metafor för något annat eller blott en karaktär i ett religiöst språkspel, utan syftar — om Gud finns — på något eller någon som finns till oavsett vad människor anser om saken. Det finns en mängd problem som berör denna fråga, till exempel vilka möjligheter vi människor har att yttra oss om saken, eller om «existens» verkligen är ett attribut som det är lämpligt att tillskriva Gud. Men vad Hedenius och Jeffner gör gällande är att hitom alla sådana problem finns det en mening hos påståendet om att Gud existerar som är begriplig för alla oavsett deras religiösa tro, nämligen att Gud verkligen finns på ett sätt som inte mångubben eller någon annan påhittad figur gör.

## Det språkteoretiska postulatet

Det andra av Hedenius tre postulat var det språkteoretiska postulatet, som innebar att religiösa antaganden skall vara begripliga för icketroende såväl som för troende. Även detta postulat kan ses som ett krav på en principiellt möjlig integration mellan en eventuell religiös kunskap och all annan kunskap. Nu inbegriper Hedenius version av detta postulat även antagandet att alla symboliska utsagor i princip bör kunna översättas till utsagor som inte är symboliska. Med andra ord anser Hedenius att ett symboliskt språk bör kunna översättas till bokstavliga, otvetydiga utsagor om språket skall vara meningsfullt över huvud taget. Hedenius eget antagande är att det är omöjligt att översätta de religiösa antagandena till ett sådant otvetydigt språk.<sup>13</sup> Därmed är de religiösa antagandena också meningslösa för Hedenius. Inte oväntat bestrider Jeffner denna slutsats.

<sup>12</sup> Jfr t.ex. a.a., s. 34: «The circumstance that theologians are bound to models, metaphors, analogies and so on does not alter the fact that they must be taken by a normal reader to be asserting something that is denied, or considered false, by, let's say, a Marxist.»

Jeffner är inte främmande för möjligheten att det mitt i all likhet finns en skillnad mellan ett religiöst och ett ickereligiöst språk, vilket bland annat formulerats med hjälp av den klassiska analogiläran.<sup>14</sup> Men Jeffner hävdar vidare att vi inte kan acceptera den klassiska analogiläran som den formulerats av Thomas av Aquino, eftersom denne bygger på en nyplatoniskt influerad metafysik som inte längre är trovärdig i vår tid. Utan denna metafysiska underbyggnad kan vi inte använda Thomas analogilära för att förklara hur teologisk argumentation är möjlig, eftersom likheten mellan religiösa utsagor och vardagsspråkliga utsagor blir fullständigt okänd. Utifrån det okända går inte att argumentera. Däremot verkar Jeffner mena att det finns en annan möjlighet att tala om en skillnad — mitt i all likhet — mellan religiöst eller teologiskt och annat språk. Denna möjlighet förutsätter emellertid ett hårt arbete med att stava ut meningen och funktionen hos ett visst religiöst nyckelord eller en viss nyckelutsaga, och sedan jämföra detta med meningen och funktionen hos ordet eller utsagan när det eller den används icke-religiöst. Sedan kan vi säga något om vilka likheter och vilka skillnader som finns mellan ordets eller utsagans religiösa och ickereligiösa mening och funktion. Jeffner exemplifierar med ordet kärlek: «we must first say what we mean by human love and what we can expect from a person loving us and then say in what respects Divine love differs from human and how we must alter our expectations».<sup>15</sup> Sådana detaljerade undersökningar är nödvändiga menar Jeffner, och vi kan inte undvika dem genom någon generell teori om analogier, metaforer eller språkspel.

Hur stor måste denna likhet mitt i all skillnad vara? Enligt Hedenius måste symboliska utsagor i princip vara möjliga att översätta till ickesym-

<sup>13</sup> Hedenius skiljer sig här distinkt från en språkkupfattning influerad av modern hermeneutik som menar att symboliskt eller metaforiskt språk, religiöst eller inte, inte går att reducera till «bokstavliga» eller «icke-metaforiska» utsagor. Jfr diskussionen hos Janet Martin Soskice, *Metaphor and Religious Language*. Clarendon Press, Oxford 1985.

<sup>14</sup> Anders Jeffner, *Theology and Integration*, s. 26–28.

<sup>15</sup> A.a., s. 27.



boliska utsagor, och även Jeffner verkar antyda detta. Frågan har behandlats av en mängd teologer, filosofer och litteraturvetare under senare hälften av 1900-talet. Paul Tillich menar i *Systematic Theology* att den enda icke-symboliska utsagan som kan göras om Gud är att Gud är själva existensen (*being-itself*).<sup>16</sup> Paul Ricoeur menar exempelvis i *Interpretation Theory* att symboler inte går att översätta till ickesymboliskt språk, men att det inte betyder att de skulle vara utan kognitivt värde.<sup>17</sup> Med andra ord är utgångspunkten för Hedenius, som också Jeffner med vissa modifikationer verkar instämma i, att det symboliska går att översätta till det bokstaveliga, starkt ifrågasatt. Kanske är det till och med så att vårt språk, såväl det vardagliga som det vetenskapliga, är irreducibelt metaforiskt?<sup>18</sup>

## Det logiska postulatet

En av drivkrafterna bakom att Jeffner insisterar på likheterna mellan religiöst och ickereligiöst språk torde emellertid vara att han vill bibehålla möjligheten av en argumentativ teologi. Det är inte ovanligt bland teologer att hänvisa till att teologin oundvikligen innehåller vissa paradoxer. Hedenius ville förneka möjligheten att hänvisa till paradoxer med sitt tredje postulat, det logiska postulatet. Det logiska postulatet innebär att två sanningar inte kan motsäga varandra. En sådan motsägelselag är avgörande för alla förnuftiga resonemang, enligt Hedenius, och att hänvisa till paradoxer innebär i princip att vilka påståenden som helst skulle kunna legitimeras. Resultatet skulle då bli vad Hedenius kallade en antiintellektualistisk och vad Jeffner kallar en icke-argumentativ teologi.

Jeffner accepterar själv detta logiska postulat, och hänvisar i princip till det när han vill

avvisa läran om de eviga straffen som logiskt motsägelsefull.<sup>19</sup> Trots det innebär hans egen position en viss modifikation av Hedenius logiska postulat. Jeffner menar nämligen att det finns möjligheten till en legitim teologisk aktivitet som inte är strikt logisk.<sup>20</sup> Han kallar denna aktivitet för en «surrealistisk tendens» inom teologin, och i korthet går en sådan ut på att myten kan följa andra lagar än de logiska och till och med acceptera självmotsägelser eller paradoxer, men ändå uttrycka ett autentiskt religiöst innehåll. Sådana surrealistiska tendenser är enligt Jeffner vanligt förekommande i modern teologi. Surrealistisk teologi är en aktivitet respektabel på samma sätt som surrealistisk konst, men den är också lika icke-argumentativ och har därför lite att göra med vetenskap och forskning. Jeffner påpekar att han inte funnit någon teolog som är surrealistisk i varje del av sin teologi. Den surrealistiska teologin blir därför snarast ett tillägg till den mer reguljära teologiska aktiviteten; dess funktion är expressiv snarare än argumentativ. Men jag frågar mig om denna distinktion verkligen går att upprätta på ett tydligt sätt. Gränsen mellan argumentativt och expressivt språk verkar ofta vara flytande, och möjligen går det också att tänka sig att en utsaga på samma gång kan vara argumentativ och expressiv.

## Jeffners bidrag till teologin

De tre postulat som Hedenius framställer i *Tro och vetande* fokuserar frågeställningar som fortfarande är viktiga i skärningspunkten mellan teologi och filosofi. Anders Jeffner är en av de teologer i Sverige som under de femtio år som gått sedan *Tro och vetande* publicerades har stått i främsta ledet vad gäller att bearbeta dessa frågor. Det skulle gå att ta upp flera diskussionsområden där Jeffner har något att säga i vår tid, men jag nöjer mig i den här artikeln med ett, nämligen sanningsfrågan. Jag tror att Jeffner har ett grundläggande ärende som också är giltigt i vår «postmoderna» tid, nämligen att det i princip är möjligt med kommunikation mellan olika per-

<sup>16</sup> Paul Tillich, *Systematic Theology*. Volume 1. University of Chicago Press, Chicago 1951, s. 238f.

<sup>17</sup> Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Texas Christian University Press, Fort Worth 1976, s. 45–69.

<sup>18</sup> Jfr Jacques Derrida, «La mythologie blanche: La métaphore dans le texte philosophique». *Marges de la philosophie*. Les éditions de minuit, Paris 1972, s. 247–324.

<sup>19</sup> Anders Jeffner, a.a., s. 20f.

<sup>20</sup> A.a., s. 24f.

spektiv och att en sådan kommunikation är en förutsättning för att kunna söka sanningen.

Premisserna för vårt sannings sökande har diskuterats intensivt och problematiserats de senaste femtio åren.<sup>21</sup> Ett exempel på detta är hur hermeneutiken och dekonstruktionen gjort oss medvetna bland annat om att distinktionen mellan symboliska och icke-symboliska utsagor inte är så entydig som Hedenius hävdade, men också att metaforer inte saknar allt kognitivt innehåll. Ett annat exempel är postmodernismens och den feministiska teorins misstanke mot alla universalitetsanspråk, till förmån för en ökad perspektivkänslighet hos alla anspråk på kunskap. Men det finns mitt i allt detta en frestelse i kontextualiseringen och historiseringen av all kunskap, nämligen att vi avstår från alla anspråk på sanning.

Varför är sanningsfrågan viktig för teologin? Jag menar att det finns ett universellt anspråk hos teologin som en konsekvens av dess gudsuppfattning. Gud är enligt kristen tro den universella källan till all existens, sanning, rättvisa och skönhet. Sanning är därför något som i en mening transcenderar alla människors perspektiv, och det finns därför möjlighet att i princip tänka sig en skillnad mellan argumentation och ren förförelse, hur svår denna gräns än är att dra i praktiken. Utan en sådan gräns kan vi fråga oss om det finns någon möjlighet att tro att tillvaron är något annat än mer eller mindre fredliga konflikter mellan olika perspektiv, eller, alternativt, att våra språkspel svävar oåtkomliga och betydelselösa för någon slags verklighet?

Med andra ord påstår jag det är principiellt viktigt för teologin att som Jeffner erkänna Hedenius fråga till teologin som en legitim fråga: Är detta verkligen sant? Hur mycket vi än menar att Hedenius utgångspunkter inte går att godta som de står och hur medvetna vi än är att kristen tro primärt är ett sätt att leva snarare än

en uppsättning propositioner om verkligheten, så måste Hedenius fråga i princip vara både meningsfull och betydelsefull för teologin om teologin skall vara trogen mot sin egen historia, där sanningsfrågan varit viktig, och inte heller reducera sig själv till betydelselöshet genom att göra sig oåtkomlig för vissa frågor genom att kalla dem för kategorimisstag. Den fråga Hedenius riktade till den kristna trons företrädare var inget kategorimisstag, även om teologins svar idag skulle vilja ifrågasätta vissa av frågans premisser och kanske heller inte vara fullt lika optimistisk som Jeffner vad gäller möjligheten till en harmonisk integration av olika kunskapsanspråk.

Det finns en strävan hos Hedenius som Jeffner delar: «själva den strävan som präglar *Tro och vetande*, nämligen att samordna vår verklighetsbild till ett integrerat helt, bör prägla det intellektuella livet hos alla människor, enligt min mening».<sup>22</sup> Citatet indikerar den betydelse Hedenius haft för Jeffners egen filosofiska position. Det är en hedervärd position som vill bejaka att människans tänkande kan vara både ansvarigt och betydelsefullt. Jag tror det är ytterligt få filosofiska eller teologiska positioner som förnekar den principiella kraften i det som Hedenius och Jeffner antar, nämligen att sökandet efter sanningen skulle vara en meningsfull samsättning. Antagandet lär oss att det finns vissa frågor vi inte kommer undan, och inte heller bör försöka komma undan. Att inskräpa sanningsfrågans vikt är ett av flera bidrag som Jeffner ger till den samtida teologiska diskussionen, förmodligen ett av de viktigaste.



<sup>21</sup> Jfr min bok *Kärlekens skillnad: Att gestalta kristen tro i vår tid*. Verbum, Stockholm 1999 och även Richard J. Bernstein, *Bortom objektivism och relativism: Vetenskap, hermeneutik och praxis*, översättning: Gunnar Sandin. Röda Bokförlaget, Göteborg 1991 samt Mary McClintock Fulkerson; *Changing the Subject: Women's Discourses and Feminist Theology*. Fortress, Minneapolis 1994.

<sup>22</sup> Anders Jeffner, «Kanske inte vad författaren ville», s. 194.

# Anders Jeffner och fundamentalteologins utveckling

WERNER G. JEANROND

I många delar av världen betraktas fundamentalteologi som en självständig och nödvändig disciplin inom den kristna universitetsteologin. Fundamentalteologins uppgift anses vara att reflektera över den kristna uppenbarelsens trovärdighet inför samtidens intellektuella horisont samt att utveckla en kritisk och självkritisk metodologisk strategi för den kristna teologin.<sup>1</sup> Fundamentalteologins rötter ligger i den klassiska kristna apologetiken och i behovet av en grundläggande kritisk och självkritisk reflexion över den kristna tron samt över den enskilda människans personliga agerande för kristen trospraxis (*fides quaerens intellectum*).

Disciplinen fundamentalteologi finns institutionellt sedan lärostolen för apologetik vid Prags universitet 1856 omvandlades till en lärostol för fundamentalteologi. 1859 publicerades — också i Prag — Johann Nepomuk Ehrlichs bok *Leitfaden für Vorlesungen über die allgemeine Einleitung in die theologische Wissenschaft und die Theorie der Religion und Offenbarung als erster Teil der Fundamental-Theologie*.<sup>2</sup>

Vi kan iakttä en tilltagande användning av ordet «fundamental» i teologiska och filosofiska verk under 1800-talet, ett språkbruk som pekar på behovet av att redogöra för den teoretiska och programmatiska inriktningen inom teologi och filosofi. Tübingenteologen Johann Sebastian von Drey (1777–1853), allmänt känd som grundare av den moderna katolska fundamentalteologin, försökte kombinera den klassiska apologetiska traditionen med den nyare vetenskapliga ambi-

tionen inom teologin.<sup>3</sup> Det strukturella förhållandet mellan tro och förnuft samt kyrkans roll som förmedlare av den gudomliga uppenbarelsen var viktiga frågeställningar inom hans reflexion.

Den katolska fundamentalteologins utveckling begränsades och försvårades dock betydligt genom det katolska läroämnetets olika fördömanden av moderna tankeströmningar (materialism, rationalism, modernism, immanentism, idealism och existensfilosofi m.m.) under 1800- och 1900-talen och genom den kyrkliga miss-tänksamheten mot teologer som försökte föra ett konstruktivt-kritiskt samtal med aktuella intellektuella rörelser. Men klimatet ändrades radikalt sedan Andra Vatikankonciliet konstituerades om uppenbarelsen *Dei Verbum* utkom 1965, där den gudomliga uppenbarelsen inte längre förstås bara som ett objektivet datum utan som en dynamisk och mångfacetterad process som inbjuder till en bred vetenskaplig bearbetning och tolkning. Dessutom öppnades teologin nu för en tolkning av tidens tecken och bibeltolkningen för bredare hermeneutisk teori och praxis. Man kan säga att den katolska fundamentalteologins blomstringstid började under Andra Vatikankonciliet och pågår än idag.

Tre huvudtraktater eller *demonstrationes* kännetecknar det klassiska fundamentalteologiska programmet: *Demonstratio religiosa*, *demonstratio christiana* (dvs. *de revelatione*) och *demonstratio catholica* (dvs. *de ecclesia*). Senare tillkom en fjärde traktat: teologisk epistemologi.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Se René Latourelle och Rino Fisichella (red.), *Dictionary of Fundamental Theology*, Crossroad, New York 1995, fr.a. 320–336; Walter Kern et al. (red.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, 4 vol. Herder, Freiburg 1985–88.

<sup>2</sup> Jfr *Handbuch*, vol. 4, 355f.

<sup>3</sup> Se Johann Sebastian von Drey, *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung*, 3 vol. Mainz 1838–47, ny uppl. Frankfurt 1967.

<sup>4</sup> *Handbuch der Fundamentaltheologie* följer denna indelning.

Mer och mer blev fundamentalteologi också en akademisk disciplin inom protestantisk teologi. Protestantiska teologer (bl. a. Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling, Wilfried Joest, Gerhard Sauter, Wolfhart Pannenberg, Horst Beintker i Europa och Paul Tillich, Langdon Gilkey och Schubert M. Ogden i Amerika) förespråkade en fundamentalteologisk reflexion till skillnad från de mycket begränsade konfessionalistiska prolegomena till teologin som Karl Barth och hans lärjungar förordade. Förhållandet mellan teologi och de samtida filosofiska diskussionerna och vetenskapliga utvecklingarna visade sig vara mycket viktiga för somliga protestantiska teologer, medan andra betonade och i Barths efterföljd ännu betonar teologins suveränitet gentemot all annan intellektuell diskurs.

Idag råder en stor enighet bland kritiskt tänkande teologer om nödvändigheten av och innehållet i en adekvat fundamentalteologi samtidigt som stora metodologiska skillnader bekräftar den härskande metodpluralismen inom kristen teologi. De flesta kristna teologer anser att förhållandet mellan förnuft och uppenbarelse, mellan autonomi och tradition, mellan språk och tolkning, mellan frihet och ansvar, mellan teologisk teori och kyrklig praxis hör till fundamentalteologins självklara uppgifter liksom reflexionen över sanningsanspåk och sanningsteori, över trons relation till erfarenhet och historia, över teologins metodologi samt över religionernas mångfald och religionsteologins möjligheter. Under de sista två decennierna har den feministiska utmaningen samt den postmoderna teordiskussionen ytterligare berikat fundamentalteologins diskurs. Intressant nog har även en ny apologetik gjort entré i den samtida fundamentalteologi som ser sig utmanad av olika skepnader av en new age-relativism som ifrågasätter alla hittills gällande kritiska och självkritiska kriterier inom den kristna teologin. Mot denna radikala subjektivism försöker nu fundamentalteologer från olika håll framhålla förnuftets avgörande funktion i tros- och bibeltolkning.<sup>5</sup>

I Sverige har universitetsteologerna i regel inte använt begreppet fundamentalteologi.<sup>6</sup> Men trots frånvaron av begreppet kan man uppfatta en del nutida svensk teologi som fundamentalteologisk reflexion. Detta gäller enligt min mening i synnerhet för Anders Jeffners teo-

logi. Mitt förslag är därför att hans verk tolkas som ett fundamentalteologiskt projekt.<sup>7</sup> I detta bidrag till STKs uppskattning av Anders Jeffner vill jag diskutera några av hans fundamentalteologiska insatser, naturligtvis inom det här begränsade utrymmet.

Bortsett från de givande samtal som jag har haft med Anders Jeffner genom åren och som tydligt bekräftar min tolkning, ger redan en snabb läsning av bibliografin över hans tryckta skrifter ett intryck av i vilken grad han är involverad i fundamentalteologiska reflexioner<sup>8</sup>, även om han själv kanske skulle föredra beteckningen «filosofisk teologi».<sup>9</sup> Förhållanden mellan teologi och filosofi, mellan erfarenhet och religion, mellan språkkritik och gudsfråga, mellan teologi och religion och mellan tro och historia är återkommande temata i hans opus liksom metodologiska reflexioner över teologins vetenskapliga status, metod och kriteriologi samt över adekvat bibelsyn och -tolkning. Det är riktigt att Jeffner har behandlat även etiska temata, utvecklat omfattande empiriska studier av religiositet i Sverige och deltagit i inomfilosofiska debatter. Men huvudvikten i hans skrifter ligger entydigt

<sup>5</sup> Se påvens encyklika *Fides et ratio* (1998) som ett exempel på ett fundamentalteologiskt motiverat stöd för förnuftets väsentliga funktion inom kristen teologi. *Fides et Ratio: Tro & Förnuft*, övers. Anders Piltz. Katolska Bokförlaget, Uppsala 1999 (Katolsk Dokumentation 27).

<sup>6</sup> Vid Lunds Universitet finns sedan 1998 en kärnkurs inom fundamentalteologi som ges av Gösta Halonsten.

<sup>7</sup> Gert Nilssons påstående att Anders Jeffner «främst är religionsfilosof» stämmer således inte. Jfr Gert Nilsson, «Värdelös eller värdefull? Skapelse och frälsning som problem i teologisk etik» i *Modern Svensk teologi — strömningar och perspektivskiften under 1900-talet*. Verbum, Stockholm 1999, 187–238, här 206. I vilken utsträckning religionsfilosofi i Sverige har försökt eller borde ha försökt bidra till fundamentalteologisk reflexion kan inte diskuteras här.

<sup>8</sup> Se den av Mattias Martinson sammanställda «Bibliografi över Anders Jeffners tryckta skrifter» i Carl Reinhold Bråkenhielm et al. (red.), *Nya vägar i teologin. Festskrift för Anders Jeffner*. Nya Doxa, Nora 1999, 241–253.

<sup>9</sup> Se Anders Jeffner, *Theology and Integration: Four Essays in Philosophical Theology*, Almqvist & Wiksell, Uppsala 1987, 41.

inom fundamentalteologi som den definierades ovan. Vilka drag kännetecknar Jeffners fundamentalteologi?

En kritisk universitetsteologi måste arbeta enligt de allmänna vetenskapliga vilkor som gäller för all akademisk verksamhet. En kyrklig skyddszon för teologiskt tänkande avvisas av Jeffner liksom en vädjan till övernaturliga kunskapskällor. Teologi är inte religion utan en kritisk och konstruktiv bearbetning av religion. Alla teologiska utsagor måste därför prövas enligt gällande vetenskapliga kriterier. Teologi har ingen rätt till särskilda sanningskriterier. Tron är ingen förutsättning för att vara teolog.<sup>10</sup>

Bibeln är inte en privilegierad källa för teologin utan måste kunna tolkas precis som alla andra texter som berättar om religiösa erfarenheter.<sup>11</sup> Dessutom kan ingen hänvisning till religiös erfarenhet falsifiera ett påstående som bygger på tydlig empirisk evidens.<sup>12</sup>

The religious experience is revelatory experience. The good theologian can therefore say that the Bible bears witness to God's revelation ... I believe even natural religion to be based on revelation in the sense described, and that God's revelatory activity cannot be restricted to the Christian religion.<sup>13</sup>

Därför föreslår Jeffner att vi skall «se teologin, dvs. försöket att utveckla en lära om Gud, som en del av religionsvetenskapen.»<sup>14</sup> Han motiverar detta förslag med att även teologi behöver arbeta med olika utgångspunkter och med olika perspektiv som måste redovisas och göras tydliga. «Arbetar man med det sättet kan teologin vara konstruktiv och förena ett gudsperspektiv med annan kunskap vi har, både med vetenskapen och med sådan kunskap vi lever efter i var-

<sup>10</sup> Jfr Jeffner, *Theology and Integration*, op. cit.; *Vägar till teologi*, Skeab, Älvsjö 1981; «Religionen och vetenskapens anda» i Sigurd Bergmann och Göran Eidevall (red.), *Upptäckter i kontexten: Teologiska föreläsningar till minne av Per Frostin*. Institut för kontextuell teologi, Lund 1995, 176–187.

<sup>11</sup> Jeffners bibelsyn står i traditionen från Schleiermacher.

<sup>12</sup> *Theology and Integration*, 41.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 44.

<sup>14</sup> *Modern svensk teologi*, op. cit., 395.

dagslag.»<sup>15</sup> Och vidare: «... precis som i all vetenskap får man göra så gott man kan: redovisa sina förutsättningar, söka sig fram med de argument som finns och försöka komma till en ståndpunkt man kan stå för. Detta är att bedriva teologi inom vetenskapens ram.»<sup>16</sup>

Sett ur perspektivet av den klassiska fundamentalteologin är Jeffners beskrivning av teologins roll inom vetenskapssamfundet inte ovanlig. Precis som det klassiska fundamentalteologiska programmet försvarar Jeffner möjligheten av *demonstratio religiosa* och av *demonstratio christiana* (i betydelsen av *de revelatione*). Att religion är ett fenomen i vår värld som måste belysas och tolkas är lika självklar för honom som möjligheten av att diskutera uppenbarelsen som fenomen samt dess kunskapssteoretiska villkor. Dessutom är teologisk epistemologi en organisk del av hans teologiförståelse. Skillnaden mellan Jeffner och det klassiska fundamentalteologiska programmet ligger i tredje leden, det som kallas *demonstratio catholica* eller i tyskt språkbruk *Traktat Kirche*.

Självklart är det även för Jeffner möjligt och önskvärt att diskutera den kristna traditionens utveckling och väsen inom den vetenskapliga teologin. Däremot har kyrkan ingen plats i hans fundamentalteologiska reflexion – kanske på grund av att han inte vill att teologin skulle binda sig till ett perspektiv och på det viset stänga dörren mellan teologi och vetenskap,<sup>17</sup> kanske på grund av att han vill avvisa alla konfessionalistiska tendenser inom en kritisk universitetsteologi, kanske på grund av att han bestrider ett kyrkligt tolkningsföreträde i akademisk bibelforskning, kanske på grund av att han vänder sig mot ett dubbelt kunskapsbegrepp («Jag kan väl inte ha en kunskap i akademien och en annan i kyrkan.»<sup>18</sup>). I vilket fall som helst är det anmärkningsvärt att Jeffners fundamentalteologiska reflexion försöker vara kontextlös eller traditionsfri.

Det är inte svårt att hålla med Jeffner att någon kyrkas läroämbete inte skall få påverka eller kontrollera den fria intellektuella bearbetningen av den kristna religionen (eller av andra

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, 397.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 395.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 397.

religioner) inom universitetets teologiska institutioner. Däremot förmår jag inte förstå varför Jeffner undviker en diskussion av det nödvändigt *dialektiska* förhållandet mellan en kritisk granskning av religiösa (eller andra) fenomen (dvs religiös praxis) å ena sidan och de perspektiv och metoder som har vuxit fram ur en religiös praxis och dess kritiska tanketradition (dvs teologisk teori) å andra sidan. Med andra ord saknar jag i Jeffners resonemang en kritisk belysning av själva det kritiska perspektivet, av de olika och omdiskuterade förnuftsbegreppen, av kriterierna för kritisk tolkning av alla slags fenomen och traditioner och den sociala praxis i vilken religion konkret gestaltar sig.

Johann B. Metz och Francis Schüssler Fiorenza har kritiserat Karl Rahners transcendentaltologiska metod på grund av dess brist på reflekterad contextualitet.<sup>19</sup> En liknande kritik kan riktas mot Jeffners vetenskapsfixerade fundamentalteologi. Rahners ansats vilar på ett transcendentalfilosofiskt subjektkoncept medan Jeffners vilar på ett modernistiskt vetenskapskoncept. Båda förutsättningarna kan och måste granskas (detta betyder inte att båda måste avfärdas helt!) när man vill ta hänsyn till större fenomenologiska, epistemologiska och hermeneutiska överbåganden.

Paul Ricœur har visat *en* väg att på ett intellektuellt hederligt sätt bearbeta uppenbarelsens sanningsanspråk. Denna väg kräver förutom att man beaktar korrespondens- och koherenskriterierna, som också Jeffner gör, att man diskuterar ett tredje kriterium, nämligen *sanning som manifestation*, t.ex. genom vissa litterära genrer i Bibeln eller andra texter ur vårt stora litterära arv.<sup>20</sup> Varken dessa genrer eller de receptionsprocesser (alltså läs- eller tolkningsakten) som texterna ger upphov till låter sig avkontextualiseras eller reduceras till enkla påståenden utan

större förluster. Alla våra kommunikativa konventioner, alltså kompositions- som receptionsformer, bygger på traditionsbejakande eller traditionsförnekande beslut, har alltså på ett eller annat sätt en väsentlig traditionsförankring.

Hermeneutikens roll är att hjälpa oss att bearbeta tolkningsproblematiken och dess contextualitet så mycket som möjligt och att påpeka, som också Jeffner gör, att en absolut objektivitet är omöjlig.<sup>21</sup> Lika omöjlig är en absolut kritik av våra konkreta kommunikationsakter på denna sidan av döden. Men det är ytterst viktigt att vi lär oss förstå hur vi trots och tack vare vår kontextuella förankring kan utveckla former av kritiskt tänkande som i sin tur kan utmana själva våra kommunikationstraditioner. Men även om vi lyckas med detta, och jag liksom Jeffner tror att vi kan lyckas, sker denna kritiska kompetensutveckling dock också tack vare våra traditioner. Hur skulle vi annars formulera och kommunicera våra kritiska utmaningar? Jeffner har rätt i att en kristen teolog inte bara är förankrad inom den kyrkliga traditionen utan även inom andra traditioner, som t ex den kritiskt vetenskapliga. Men jag menar att *alla* dessa traditioner måste utmanas, även den vetenskapliga. Det betyder att teologi och religionsvetenskap står i ett mer dialektiskt förhållande än vad Jeffner medger och att teologi måste få vara med när nya förnuftsbegrepp utvecklas.

Alternativen inom fundamentalteologi kan alltså inte vara den som Jeffner beskriver: antingen Barths fideism eller Uppsalas kritiska hållning — fri från kyrkliga referenser. Jeffners tänkande själv pekar bortom denna ram mot en bredare bearbetning av vår flertydiga traditionsförankring. Även om det klassiska traktatet *de demonstratione catholica* behöver mycket kritisk granskning är dess intuition riktig att det inte kan finnas någon form av teologi, som är totalt oberoende av kyrklig tolkningstradition och konkret religiös praxis. Det fundamentalteologiska arbetet måste därför gå vidare.

Anders Jeffner har redan gjort en stor insats för utvecklingen av en bättre och trovärdigare fundamentalteologi i Sverige. Alla som är engagerade i kristen trostolkning är skyldiga honom ett stort tack. Ad multos annos!

<sup>19</sup> Se Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Grünewald, Mainz 1977, 199–203; och Francis Schüssler Fiorenza, *Foundational Theology: Jesus and the Church*, Crossroad, New York 1985, 278–284.

<sup>20</sup> Jfr Werner G. Jeanrond, «Finns det en religiös sanning?» i Jeanrond, *Guds närvaro: Teologiska reflexioner I*. Arcus, Lund 1998, 115–124.

<sup>21</sup> *Theology and Integration*, 44.

# Den gömda och glömda ontologin

## Grundmönsterteori och *ratio* i Anders Jeffners filosofiska teologi

MATTIAS MARTINSON

De teologiska ansatser vilka man idag skulle kunna sammanfatta under termen «den nyupsaliensiska teologin»,<sup>1</sup> och som framförallt är utarbetade och företrädna av Anders Jeffner, kan sägas börja i en fundamentalteologi — eller om man så vill, filosofisk teologi — som i sin tur är mycket nära knuten till kunskapsteoretisk, vetenskapsteoretisk och därför också formallogisk problematik.<sup>2</sup> Jeffners filosofiska teologi kan uppfattas som en «teologiförberedande» kritisk teori (kritisk i Kants bemärkelse) om gränserna för det kunskaps- och sanningsbegrepp som har etablerats genom den västerländska vetenskapstraditionen.<sup>3</sup>

I föreliggande artikel utgår jag från en sådan karakteristik. Jag vill genom den direkta allusionen till Kants kunskapskritik dra upp en *epistemologisk* gränslinje som sedan kan överskridas genom reflektion över de *ontologiska* moment

<sup>1</sup> Begreppet «ny-upsaliensisk» speglar ett försök att, å ena sidan, erkänna en kontinuitet mellan den gamla upsaliensiska erfarenhetsteologin (särskilt representerad av Söderblom och Bohlin) och den erfarenhetsteologi i Uppsala som antog utmaningen från Hedenius och gjorde kritiken till ett väsentligt moment i själva det teologiska arbetet (Jeffner, Holte, Hemberg etc.) och, å andra sidan, visa att det finns ett specifikt och nytt drag i den teologi som växte fram bland unga teologer i Uppsala under 60 och 70-talet och som fått starkast genomslag i bildningen av det forskningsområde som kallas Tros- och livsåskådningsvetenskap. Se Anders Jeffner: «Kanske inte vad författaren ville», ss. 189–196 i *De läradas bibliotek. Trettio uppsalaprofessorer om betydelsefulla böcker*. (Atlantis: Stockholm 1993), s. 196. Jfr. också kommentarerna om Jeffners koppling till Erlangenskolan och Bohlin orden i Bengt Hägglund: «Erfarenheten som kriterium i dogmatiken», *Svensk teologisk kvartalskrift* (58:1982, ss. 64–69), s. 64.

som tränger sig på vid närmare betraktande av förnuftsbegreppet i Jeffners filosofiska teologi.

Jag vill driva och om än kortfattat försöka försvara tesen att *man med viss framgång kan tolka Jeffners filosofiska ansatser som relaterade, inte främst till ett epistemologiskt schema men till en ontologisk-rationalistisk kontext där det — av Kant till historien förvisade — ontologiska gudsbeviset får förnyad aktualitet på ett sätt som Jeffners egna framställningar inte närmare beaktar*.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Se t.ex. karakteristiken av religionsfilosofi i Anders Jeffner: *Filosofisk religionsdebatt* (SkeabVerbum: Stockholm 1967), ss. 10–18; 68–69 och Hampus Lyttkens: «Den filosofiska kristendomskritiken», ss. 204–236 i Jarl Hemberg & Anders Jeffner (red.) *Att välja ståndpunkt. Orienterande essäer om livsåskådning, religion och etik* (Diakonistyrelsens bokförlag: Stockholm 1965). Ingemar Hedenius utmaning mot den akademiska teologin i slutet av fyrtioalet är en välkänd komponent som bör tas i beaktande i beskrivningen av den nya uppsalateologin. Kritiken utgick från tre postulat som angav en kunskapsteoretisk och logisk-empiristisk grundton. Se vidare Ingemar Hedenius: *Tro och vetande* (Bonniers: Stockholm 1949), ss. 64–78. Se också de självbiografiska passagera i Anders Jeffner: «Kanske inte vad författaren menade», särskilt ss. 192–193.

<sup>3</sup> Med detta vill jag också ha sagt att man inte gör rättvisa åt t.ex. Jeffners teori genom att säga att den är ett osjälvständig eftergift till Hedenius. Den skall snarare förstås som ett brett anlagt försök till att skapa förutsättningar för ett fruktbart *teologiskt* tänkande efter Hedenius i många stycken relevanta kritik. Se åter Jeffner: «Kanske inte vad författaren ville», ss. 190f.

<sup>4</sup> Här bör observeras att när jag säger «framställningar» är det epistemologiska angreppssättet jag åsyftar (jfr not 1). Att Jeffner berör vad jag skall kalla ontologisk problematik inom dessa ramar är min poäng i artikeln.

Både ansatsen och mina resonemang kring denna tes bör betraktas som en inledning till vidare studium av Jeffners texter. Jag gör alltså inga anspråk på fullständighet utan tar mig friheten att sporadiskt aktualisera vissa relevanta texter och peka ut den riktning i vilken jag tror man kan förnya diskussionen kring uppsalateologin.<sup>5</sup> Fokus kommer att vara resonemangen kring kunskap och rationalitet i den välkända boken *Vägar till teologi*.

## Teologi i kunskapens sammanhang

I *Vägar till teologi* utarbetar Jeffner vad man skulle kunna kalla ett övergripande resonemang om *vidgning av det etablerade vetenskapliga kunskapsbegreppet*.<sup>6</sup> Denna vidgning har relevans för teologin eftersom den syftar till att ge *kognitiv status* åt en större mängd satsar än vad den empiriska vetenskapen normalt gör. Man kan säga att Jeffner, om han lyckas med sin föresats, öppnar för en vetenskaplig eller vetenskapsliknande teologisk diskussion, där teologin principiellt sett spelar på samma «planhalva» som andra discipliner. Teologin *integreras* i den vetenskapliga diskursen; teologins rationalitetskriterier tänks vara av *samma art* som de av de empiriskt arbetande disciplinerna aktualiserade kriterierna.<sup>7</sup>

Även om denna «integrationsteori» ibland felaktigt har tolkats som anti-teologisk reduktionism och «undfallenhet för förnuftet» ligger en av dess bestående förtjänster just i det att den

definierar och uppvärderar den akademiska teologin till en allmängiltig diskurs, underställd samma principiella krav som andra discipliner vad gäller klarhet, öppenhet och motsägelsefrihet.<sup>8</sup> Av detta följer inte — som vissa kritiker hävdar — att frågan om teologins möjligheter inom den akademiska diskursen är avvisade på förhand eller att teologiska spörsmål måste reduceras till den givna akademiska rationaliteten; Jeffner förespråkar inte assimilation.<sup>9</sup> Integrerad teologi kan snarast förstås som en återupprättad teologi, «frälst» från sin tidigare mycket problematiska belägenhet: *antingen* notoriskt ogrundad dogmatik *eller* avvisad intellektuell möjlighet.

I linje med detta måste man också påpeka att integrationsprincipen och dess följder för rationalitetsfrågan inte bara utmanar teologin utan lika hög grad den vetenskapliga traditionen. Teologins anspråk hos Jeffner kan sägas relatera till den allmänna filosofiska kunskapsteorin och vetenskapsteorin på ett sådant sätt att integrationen blir en *ömsesidig utmaning* för teologisk och akademisk självförståelse.

Denna dubbla omständighet formuleras tydligt i *Vägar till teologi*. Jeffner för fram det epistemologiska antagandet att det vetenskapliga kunskapsbegreppet kan *vidgas* så att andra typer av satsar än de empiriska ges en kognitiv status. Han hävdar att teologin inte kan fortsätta att göra teoretiskt helt ogrundade påståenden men förutsätter samtidigt att rationalitetskriterierna för teoretiskt grundade påståenden måste omstruktureras i en bestämd riktning för att möj-

<sup>8</sup> Ang. kritik. Se t.ex. Ragnar Bring: *Gud och människa. Ett alternativ och en kritisk kommentar till det i Uppsala utgivna arbetet «Människan och gud. En kristen teologi»* (Norma: Borås 1987); Gustaf Wingren: *Tolken som tiger: vad teologin är och vad den borde vara* (Gummesson: Stockholm 1981).

<sup>9</sup> Gjorde han det vore det omöjligt att förklara varför han anser det vara av värde att resonera kring särskilda teologiska uppgifter utanför den strikta akademiska kontexten. Se t.ex. *Vägar till teologi*, ss. 89–90. Jarl Hemberg, Ragnar Holte, Anders Jeffner: *Människan och Gud. En kristen teologi* (Liber: Lund 1982). Jfr. också Anders Jeffner: *Kriterien kristlicher Glaubenslehre. Eine prinzipielle Untersuchung heutiger protestantischer Dogmatik im deutschen Sprachbereich* (Almquist & Wiksell: Stockholm 1976), särskilt slutavsnittet.

<sup>5</sup> Inom ramen för denna artikel kommer jag inte främst argumentera mot Jeffner utan med honom för att peka ut några linjer utefter vilka man kan tolka hans filosofiska teologi. Den kritiska uppgiften att värdera och kritisera Jeffners teorier efter en sådan tolkning är nödvändig men ligger utanför denna artikels ramar.

<sup>6</sup> Anders Jeffner: *Vägar till teologi* (Verbum: Stockholm [1981] 1988), ss. 48ff.

<sup>7</sup> Jag kommer inte att gå in på den olika uttrycken för skillnad mellan integrerad teologi och vetenskap som med lite olika betoning förekommer i Jeffners texter. Vetenskap och teologi sammanfaller dock aldrig helt i integrationsteorin, se t.ex. Anders Jeffner: *Six Cartesian Meditations* (Kok Pharos: Kampen 1993), ss. 27–28.



liggöra förfinad teologiska reflektion inom ramarna för den mer eller mindre allmänmänniska vardagsrationaliteten.<sup>10</sup>

Jeffner talar om vardagsrationaliteten i termer av intellektuella «grundregler». Grundreglerna är regler för vad vi normalt räknar som giltig kunskap. Dessa regler säger vad vi får uppfatta som kunskap, till exempel: «betrakta de slutsatser du kan dra genom synintryck i vaket normalstillstånd som kunskap om den materiella verkligheten». Sådana grundregler hjälper till att skapa ordning i upplevelsevärlden.

I sak går Jeffners konstruktiva rationalitetsdiskussion ut på att *utöka antalet möjliga grundregel för hur man skapar ordning i upplevelsevärlden*. Resonemanget avser att ge riktlinjer för hur man skall välja och lägga till nya grundregler på ett sådant sätt att vissa kunskapsmässigt relevanta men icke-empiriska (och därför epistemologiskt sett mer problematiska) erfarenheter kan struktureras kognitivt och skiljas från andra kunskapsmässigt irrelevanta erfarenheter. Genom att utöka antalet grundregler vidgar man också klassen av så kallade «rationella skäl» utifrån vilka man kan argumentera för förnuftiga tolkningar av verkligheten.<sup>11</sup> Ett par exempel får ytterligare klargöra begreppen «grundregel» och «rationellt skäl»:

(Ex. 1) Om jag lägger till den absurda grundregeln «närmaste vägen mellan a och b är alltid bågförmad» kan jag alltid utifrån grundregelns eget innehåll ge ett «rationellt» skäl för det absurda faktum att jag — trots att jag har särskilt bråttom från a till b — inte befinner mig någonstans på den räta linjen mellan a och b. Grundregeln hjälper mig att argumentera rationellt för mitt handlande eftersom den i sin egenskap av grundregel förutsätts generera pålitlig kunskap. I exemplet var emellertid grundregeln uppenbart absurd och därför blev det rationella skälet irrationellt givet andra nödvändiga grundregler. Detta första exempel pekar dock bara ut *grundregelns legitimerande funktion*,

<sup>10</sup> Även om jag inte kan gå närmare in på frågan här är det viktigt att notera att Jeffners uppfattning om det *omedelbart givna* i vardagserfarenheten har bestämd betydelse för i vilken riktning man kan utmana vetenskapskriterierna och kunskapsbegreppet. Se t.ex. Jeffner: *Six Cartesian Meditations*.

<sup>11</sup> Jeffner: *Vägar till teologi*, s. 48.

men bilden kan modifieras och knyts närmare vardagserfarenheten:

(Ex. 2) När jag för några år sedan flyttade till ett nytt bostadsområde började jag genast cykla till jobbet på en väg som jag *trodde* var den närmaste. En dag mötte jag en vän som frågade vart jag var på väg. När jag svarade att jag var på väg till universitetet frågade han mig direkt: «men varför åker du då inte vägen genom skogen?» Mitt rationella skäl formulerades då utifrån det faktum att *jag betraktade den valda vägen som den närmaste vägen*. När jag angivit mitt skäl replikerade han emellertid att den väg jag valt faktiskt går i en båge kring hela bostadsområdet (även om man på grund av vissa faktorer i bebyggelsen kan få en känsla av att den är rak när man cyklar där) och att det finns en väg inne i skogen som inte gör denna omkrets.

För att ordna min erfarenhet och ge skäl för mitt handlande angav jag vad jag betraktade som ett rationellt skäl som byggde på följande grundregel: «den väg jag betraktar som närmast är bäst om man vill komma fram snabbt». Dock gjorde även jag när jag prövade vägen genom skogen en erfarenhet som i sin tur betvingade mitt tidigare rationella skäl. Detta skedde i samband med att en «ny», förbättrad grundregel aktualiserades för mig (»betrakta en mer utarbetad och välgrundad kartbild som säkrare kunskapskälla om snabbaste vägen än en kartbild baserad på känslor relaterade från den omgivande terrängen»). Jag blev tvungen att konstatera att även jag hade ett mer grundläggande rationellt skäl för att åka genom skogen än att cirkla runt hela området.

Den typ av «tvingande» skäl som aktualiserar vissa grundregler och betvingar andra, mer trubbiga eller direkt dubiösa skäl, kallar Jeffner just för *grundläggande rationella skäl*. Och han säger vidare att man i val av sådana grundläggande rationella skäl oftast måste «falla tillbaka på en adekvanserfarenhet som indikerar att reglerna gör maximal rättvisa åt våra upplevelser».<sup>12</sup> Den adekvanserfarenhet som gjorde att min väns mer grundläggande rationella skäl (nämligen hävdandet att vägen genom skogen faktiskt var kortare, emedan mitt skäl var att jag genom känslan av att vägen var rak *trodde* att vägen runt området var den kortaste) också fick

<sup>12</sup> Jeffner: *Vägar till teologi*, s. 17.

giltighet för mig var min upplevelse av att det de facto gick ett par minuter fortare att åka genom skogen.

## Förnuft och grundmönster

Efter denna exemplifiering av några viktiga termer i Jeffners rationalitetsbegrepp vill jag åter poängtera att ett av hans konstruktiva syften i *Vägar till teologi* är att peka ut områden av den mänskliga erfarenheten där vissa mer svårfångade grundregler gäller. Sådana grundregler ger utrymme för rationella skäl som inte omedelbart låter sig reduceras till, eller jämföras med den empiriska sfären av vårt tänkande. En avgörande poäng i integrationsteorin är att dessa nya grundregler inte skall kunna avvisas med hjälp av otvetydiga grundläggande rationella skäl, till exempel av apriori-typen: «den närmaste geometriska vägen mellan a och b är en rät linje», eller av den empiriska typen: «vägen genom skogen är kortare». Snarare skall de adekvansmekanismer som legitimerar sådana aprioriska och empiriska propositioner *samordnas* med de adderade grundreglerna på ett *koherent* sätt.

För att kunna hävda att icke-empirisk erfarenhet i något avseende utgör stoff för vetenskaplig eller vetenskapsliknande reflektion (med andra ord, att man utifrån sådana erfarenheter kan göra *kvalificerade* verklighetstolkningar) måste man anta att grundreglerna till sin karaktär är sådana att de kan integreras på ett logiskt koherent sätt med övriga empiriska adekvanserfarenheter vi lever med. Jeffners fyra första förslag till sådana kvalificerade kunskapsgrundande regler — relaterade till mystik-erfarenhet, person-erfarenhet, medmänsklig relations-erfarenhet och etisk erfarenhet — tycks vara relativt opblematiska, givet den kunskapslogiska nivå som mina exempel ovan definierar för grundregler.<sup>13</sup>

Här föreslås grundregler som: «vi bör godta verklighetsutsagor som är grundade på mystikerfarenhet», och «acceptera att person-erfarenheten ger kunskap om en sida av verkligheten som är otillgänglig för empirisk kunskap».<sup>14</sup> Även om innehållet i sådana regler naturligtvis kan och bör diskuteras utifrån andra kriterier kan dessa regler principiellt sett motivera en tolkning av tillvaron där till exempel «jaget» och «duet» ges

ett mer specificerat erfarenhetsinnehåll än vad man kan uppnå i en strikt empirisk förståelse av individer utan att man för den skull behöver avvisa strikt empiriska tolkningar av individer.

Den femte grundregeln som Jeffner anger i detta sammanhang är emellertid mer problematisk givet det övriga resonemanget. Här är det inte klart att dess räckvidd begränsar sig till den för grundregler givna kunskapslogiska nivån. Under alla omständigheter involverar den femte grundregeln även en annan av Jeffners teorier som jag här kallar «grundmönsterteorin».<sup>15</sup> «Grundmönster» betyder ungefär «totalgestaltningar av verkligheten baserade på ett för ordningsskapandet tillräckligt men inte uttömmande antal specifika kunskaper». I relation till detta begrepp utmejslas grundregeln som säger att «vi får kunskap om verkligheten genom grundmönster».<sup>16</sup>

Ett, om än möjligen särpräglat och begränsat, sätt att definiera den avgörande poängen med Jeffners grundmönsterteori i detta sammanhang är att säga att den föreslagna grundregeln innebär att *vi erhåller adekvat kunskap om verkligheten genom det faktum att förnuftet tenderar att*

<sup>13</sup> Jag menar att även om relevansen och adekvansen hos de grundregler som föreslås av Jeffner kan diskuteras i sak så inkräktar de inte på någon mer grundläggande logisk nivå i rationalitetsresonemanget. Det skulle de däremot göra om de hade utformats t.ex. så här: «acceptera att person-erfarenheten ger verklig kunskap som om den motsäger andra förnuftsprinciper alltid har direkt tolkningsföreträde». Denna grundregel inkräktar på själva universaliserbarhetstanken som ligger till grund för resonemanget om adekvanserfarenhet grundregler och rationella skäl och får därmed en helt annan kunskapslogisk status.

<sup>14</sup> Jeffner: *Vägar till teologi*, s. 51 och 54.

<sup>15</sup> Se Anders Jeffner: *Butler and Hume on Religion. A Comparative Analysis* (Svenska diakonistyrelsens bokförlag: Stockholm 1966), ss. 239–256; *Filosofisk religionsdebatt*, ss. 68–81; *Vägar till teologi*, ss. 58–63. Jfr. också Anders Jeffner: *The Study of Religious Language* (SCM Press: London 1972), ss 120–131.

<sup>16</sup> Jeffner: *Vägar till teologi*, s. 63. För en intressant gestaltning av några drag i Jeffners användning av grundmönstertanken som delvis går utanför den diskussion som följer, se Anders Jeffner: «Trolöshet och tro», i *Till hembygden. En hälsning till församlingarna i Strängnäs stift* (64:1967, ss. 51–59).

gestalta tillvaron i termer av en sammanhängande helhet.<sup>17</sup> Ett viktigt drag i denna bestämning av grundmönsterteorin är att den trots sin öppenhet och inbyggda respekt för olika adekvata tolkningar samtidigt ger utrymme för Jeffners kritiskt realistiska tanke om att olika förståelser av verkligheten i princip orienterar sig mot en enda verklighet (vilket är något helt annat än att säga att förnuftets begrepp om verkligheten är absoluta). Denna tolkning medför att grundregeln inte blir problematisk i sin egenskap av att vara grundregel. Övriga grundregler får inte generera motsägelser och svarar därför också mot ett entydighetsideal.

Den principiella entydigheten i själva verkligheten tillsammans med förnuftets radikala oförmåga att veta tillräckligt mycket om denna enda verklighet innebär dock att väldigt olika, tillräckligt kvalificerade gestaltningar av verkligheten som totalitet kan etableras utan att för den skull verkligheten i sig själv behöver uppfattas som principiellt delad. Att karakteriseringen av denna spänning är ett väsentligt moment i Jeffners tänkande framgår av följande citat: «Till dess man vet allt som överhuvudtaget går att veta kan oenighet om grundmönster föreligga och vara en oenighet om objektiva förhållanden».<sup>18</sup> Verkligheten är inte bara principiellt entydig utan tycks också vara *oöverskådlig*. Detta gör att grundregeln som är knuten till grundmönsterteorin tycks spränga ramarna för vad en grundregel kan vara i kunskapsteoretisk mening. Reflektionen över totaliteten av erfarenheter, gestaltningarna, innehåller med nödvändighet under-determinerade synteser som utgör reella osäkerhetsmoment i totalitetsuppfattningen och som inte kan föras tillbaka på några explicita adekvanserfarenheter.<sup>19</sup>

Vad som då blir särskilt intressant att pröva är om Jeffners teori kan benas ut genom följande påstående: var och en som vill organisera sin

upplevelsevärld måste inte bara acceptera den universaliserbara kunskapsmässiga rationalitet som innebär att erfarenheten sorteras utifrån grundregler och rationella skäl utan också utifrån en annan universaliserbar rationalitet som kan uttryckas som *behovet av konstruktiv syntetisering och tydning i termer av kvalitativa helheter*.<sup>20</sup> Även om jag här inte kan göra en tillräcklig utredning av detta påstående menar jag att grundmönsterteorin innehåller drag som står överensstämmande med påståendet.

Om så är fallet har vi också kommit åt en grundläggande *oändlighetstanke* i Jeffners resonemang. Denna oändlighetstanke kan preciseras vidare genom att man tolkar begreppet om de otillräckliga och under-determinerade gestaltningarna — vilka ger upphov till fundamentalt olika grundmönster — i termer av *kvantitetens överslag i kvalitet*.<sup>21</sup> I mötet med den kvantitativa oändlighet som de enskilda erfarenheterna är insatta i finns det i förnuftet en rationell konstitutionsmekanism som åstadkommer en övergång från reflektion under den kvantitativa oändlighetens aspekt till reflektion under den kvalitativa oändlighetens aspekt. Den kvalitativa aspekten blir till tentativt böjningsmönster för kvantiteten av allmänna erfarenheter och möjliggör ett rationellt överskådligt och sammanhängande intellektuellt beteende.

Ligger det något i denna karakterisering måste man också medge att en sådan kvalitetens aspekt aldrig på ett uttömmande sätt kan bestämmas inom ramen för en normal kunskapsteori i vilken man söker bestämma kriterier för vad som är giltig kunskap. Den strukturerande principen kan visserligen anas intuitivt genom tanken på övergång från kvantitet till kvalitet men den tycks vara omöjlig att tematisera och där-

<sup>17</sup> Det är denna övergripande definition av grundmönsterteori jag i fortsättningen menar när jag talar om grundmönsterteorin i relation till begreppen «kvalitativ helhet» och «kvalitativ oändlighet».

<sup>18</sup> Jeffner: *Filosofisk religionsdebatt*, s. 73.

<sup>19</sup> Beträffande det gestaltteoretiska resonemanget se t.ex. Jeffner: *Vägar till teologi*, s. 63. Jfr. också Jeffner: *The Study of Religious Language*, ss. 128ff.

<sup>20</sup> För att göra resonemanget så enkelt som möjligt skall en kvalitativ helhet skall här förstås som en *sluten* överskådlig helhet, i likhet med en cirkel. En kvantitativ helhet kan då liknas vid en oändlig oöverskådlig helhet, i likhet med en oändligt utsträckt, rät linje.

<sup>21</sup> Märk att man inte behöver föra in något kvalificerat begrepp om dialektik för att nyttja intuitionen om detta överslag. Man kan naturligtvis tala dialektiskt om överslaget men här skall ett sådant språkbruk undvikas.

med omöjlig att föregripa i positiva teoretiska termer.<sup>22</sup>

Jeffner själv hävdar till exempel att «i de fall när en religiös oenighet beror på att två människor med samma faktiska kunskaper och upplevelser av livet intar olika grundmönster, kan de egentligen inte argumentera om vem som har rätt. Vad de kan göra är att framlägga och rekommendera var och en sin syn, och hoppas att den andre skall finna att det är den som passar bäst till att sammanfatta och gruppera de tillgängliga kunskaperna och upplevelserna».<sup>23</sup> Detta innebär inget mindre än följande: *hur vi än på ett rationalitetsimmanent sätt försöker spjälka erfarenheten och hur vi än med kunskapsteoretiska resonemang närmar oss den rationalitet med vilken vi möter och tar oss an erfarenheten tycks det vara möjligt att hävda att det finns ett mer eller mindre ogrundat begrepp om en absolut oändlighet (totalitet) mot bakgrund av vilket olika helhetsgestaltningar av tillvaron blir kommensurabla just genom den abstrakta gemensamma egenskapen av att vara rationalitetsskapande totalitetsbegrepp; dock inte i den särskilda (individuellt och socialt betingade) egenskapen av att vara konkreta erfarenhetsformande rationalitetsstrukturer.*<sup>24</sup>

Jag menar med detta påstående att den strikt kunskapsmässiga diskontinuitet som det nyss anförda citatet vittnar om måste ses som insatt i en annan, mer abstrakt och övergripande rationalitetskontext än den rent kunskapsteoretiska rationalitetskontexten för att man inte i slutändan skall bli nödgad att inta den av Jeffner tidigare avvisade uppfattningen att olika gestaltningar är inkommensurabla skiften i en principi-

ellt flertydig verklighet och att därmed olika grundmönster är absolut inkommensurabla konfigurationer av erfarenheten (alltså inte bara inte av under-determinering orsakade).<sup>25</sup>

Det är i anslutning till detta jag vill hävda att Jeffner — utan själv antyda detta — närmar sig en viktig ontologisk problematik utifrån vilken man kan göra grundmönsterproblematiken större rättvisa. Trots att Jeffner själv i *Vägar till teologi* gör ett försök att utveckla tanken om grundmönster på samma kunskapslogiska nivå som grundreglerna för mystik-erfarenhet, person-erfarenhet, medmänsklig relations-erfarenhet och etisk erfarenhet tycks den som jag redan visat glida undan varje kategorisering på denna snäva logiska nivå.<sup>26</sup> Grundmönsterteorin verkar «prefigera» och initiera hela teorin; den lägger ut en ram för förnuftsens övriga teoretiska element och öppnar för en läsning av integrationslinjen som bryter med de rent kunskapsteoretiska ansatserna.

För att stanna upp lite i resonemanget vill jag nu se vad som sägs i ett annat sammanhang. I boken *Theology and Integration* säger Jeffner att det finns en «common human ground or intellectual meeting-place where we can discuss and justify the criteria of truth that we use in different areas of our cognitive life...» och «it must be

<sup>22</sup> Man kan säga att Kant försökte sig på ett sådant föregripande genom transcendental deduktion av förnufts-kategorier men historien har mer än väl visat att han misslyckades såtillvida att hans strikta uppsättning kategorier inte på något sätt var slutgiltigt eller heltäckande och därför inte heller kan sägas vara en lyckad positiv tematisering av den grundläggande aspekt som vi här behandlar.

<sup>23</sup> Jeffner: *Filosofisk religionsdebatt*, s. 80.

<sup>24</sup> Med absolut oändlighet (totalitet) menas en oändlighet (totalitet) som inte är varken kvalitativ eller kvantitativ utan som «är allt» i kvantitativ mening men också i kvalitativ då den «innesluter allt».

<sup>25</sup> Jag skulle vilja påstå att denna tolkning också är nyckeln till hur man skall förstå den oenighet som Jeffner och Lars Bergström på ett lite trevande sätt försöker definiera i den debatt om livsåskådningsproblematiken som pågick i *Filosofisk tidskrift* för ett par år sedan. Bergström anklagar Jeffner för relativism och detta vill Jeffner inte kännas vid (se Lars Bergström: «Om livsåskådnings», *Filosofisk tidskrift* (2/96, ss. 3–32), ss. 24–25 och Anders Jeffner: «Om val av livsåskådnings», *Filosofisk tidskrift* (2/96, ss. 44–50), s. 44; 47). Jeffner lyckas inte övertyga Bergström om motsatsen och jag tror att Jeffners djupa förankring i grundmönsterteorin, som (enligt min tolkning ovan) implicerar ett icke-relativistiskt sanningsbegrepp, passerar kritikerns obemärkt förbi medan den kunskapsteoretiska problematiken fokuseras ensidigt. Om min tolkning ovan är i rätt riktning skulle oenigheten möjligen kunna neutraliseras bortom den kunskapsteoretiska ram som hittills låst diskussionen.

<sup>26</sup> Jeffner är naturligtvis inte omedveten om detta vilket citatet nedan från *Vägar till teologi*, ss. 58–59 indikerar.

possible to defend them by arguments open to all men; nor must we ever accept that the correct application of two criteria leads to contradiction».<sup>27</sup> Det verkar vara precis lika orimligt att tolka dessa påståenden *inom* den snäva ramen för formell kunskapsteori och vetenskapsteori som att läsa dem som ett uttryck för den relativism som man möjligen skulle kunna anklaga Jeffner för utifrån det citat jag anförde tidigare (se citatet som hör samman med not 23). I kombination med tanken att man verkligen kan ha radikalt motstridiga kunskapsmässiga uppfattningar om verkligheten pekar begrepp som «common ground» och «justification» bortom den epistemologiska bestämningen av kognitiva strukturer.

Även om det inte sägs rätt ut tycks det i Jeffners olika texter skymta fram ett begrepp om *ratio* — förnuftet i abstrakt mening — genom vilket kunskapsteorin degraderas till ett sätt att uttrycka vissa slutgiltigt sett oöverblickbara strukturer i mötet mellan detta *ratio* och verklighet. Detta *ratio*-begrepp kan t.ex. anas i följande resonemang kring absolutifiering och alltför stark konkretisering av uppenbarelsetrons respektive vetenskapens kunskapsmässiga legitimitet: «konflikt råder inte mellan vetenskaplig kunskap och kunskapsanspråk hämtade från uppenbarelse utan mellan en *absolutifiering* av den empiriska vetenskapens kunskapsvägar och religionens kunskapspråk. Jag har försökt visa att deras absolutifiering är oberättigad och innebär en försnävning av människans förnuft».<sup>28</sup>

Varje försök att uttrycka relationen mellan förnuft och verklighet som en ontologiskt övergripande och meningsgenererande helhet kommer alltså mycket snabbt gå utöver den kantianska ambitionen att genom konkreta syntetiska intuitioner etablera skarpa teoretiska gränser för det legitima kunskapsområdet. Att säga att verkligheten som helhet i någon betydelse är meningsfull just för att den kan uppfattas som hel leder egentligen omedelbart diskussionen bortom det rena förnuftets domäner. När Jeffner diskuterar grundmönster som en kunskapsgrun-

dande erfarenhet tycks just frågan om den meningsfulla helheten uppstå på ett sätt som spränger de «rena» kantianska ramarna.<sup>29</sup>

## En ontologisk precisering

I stället för att uppfatta dessa divergerande drag i Jeffners eget schema som anomalier i en annars sammanhängande kunskapsteori vill jag nu hävda att ett apostroferande av de ontologiska aspekterna, som jag tänker precisera ytterligare, kan göra denna del av Jeffners filosofiska teologi mer begriplig. Den tyske teologen Wolfhart Panzenberg presenterar i första delen av sin systematiska teologi en omtolkning av Descartes utformning av det ontologiska gudsbeviset som är väl värt att reflektera över i detta sammanhang.

Descartes argumentation har sedan den framställdes blivit kraftigt missförstådd genom att man uppfattat *cogitots* säkerhet som fundament för fastställandet av gudstanken. Descartes är inte helt oskyldig till detta missförstånd eftersom den tredje meditationen [över den första filosofin, *min anm.*] introducerar tanken om Gud som vore den en manifest idé i vårt medvetande. Därefter säger han emellertid uttryckligen att idén om det oändliga betingar alla föreställningar om ändliga ting; idén om det egna jaget inkluderad. Jag-tanken i *cogitot* beror alltså alltid redan från början på oändlighetsåskådningen eftersom denna, precis som de ändliga tingen i världen, bara kan bildas genom en inskränkning av det oändliga. Därför förutsätter *cogito sum* redan initialt tanken om det oändliga istället för att själv vara denna tankes fundament. Tolkningen av Descartes i gängse framställningar av den moderna filosofins historia — att Descartes är den epistemologiska subjektivismens fader — är alltså felaktig. Den tillskriver Descartes en idé som inte tog form förrän hos

<sup>29</sup> Frågan om mening är komplicerad också i relation till Jeffners teorier. Det är dock inte alltför vågat att påstå att grundmönstret i vissa avseenden just är den instans i den rationella strukturen som genererar substans och mening till verklighetsuppfattningen så att nya tolkningar kan upprättas och bedömas gentemot andra. De «kantianska ramarna» dvs. det aprioriska schema som garanterar en möjlighet till kunskap ger inte någon mening till kunskapen utan är endast tänkt som en formell avgörbarhetsinstans.

<sup>27</sup> Anders Jeffner: *Theology and Integration* (Almqvist & Wiksell International: Stockholm 1987).

<sup>28</sup> Anders Jeffner: «Förnuft och tro», *Svensk teologisk kvartalskrift* (59:1983, ss. 49–53), s. 51 (min kursivering).

Locke och som utvecklades till fulla först av Kant. Descartes lade inte ut en av gudstanken oberoende och säker subjektivitet som grund för övertygelsen om Guds existens utan stod nära den så kallade ontologistiska traditionen som härrör från Augustinus och som gör intuitionen om Gud till betingelse för all övrig kunskap.<sup>30</sup>

Det finns naturligtvis inte utrymme här att gå in på frågan om hållbarheten i Pannenberg's tolkning av Descartes, men jag vill ändå antyda ett par tankelinjer som härstammar från denna omläsning av Descartes «bevis» och låta «ontologismen» bilda bakgrund till en vidare precisering av Jeffner.

När Jeffner underordnar grundmönsterteorin rationalitetskriterierna för kunskap tycks han göra ett i vissa avseenden likartat (men naturligtvis inte identiskt) fel som den epistemologiska tolkningstraditionen av Descartes gjort sig skyldig till enligt Pannenberg. Eftersom begreppet om grundmönster (alltså inte ett specifikt grundmönster) endast kan förstås som en vag intuition om att varje enskildhet är insatt i en oändlighet som kan struktureras kan det inte begränsas till bas för en grundregel angående kunskap om verkligheten — som sådan skulle den vara «baserad» på grundläggande rationella skäl. Den måste istället ges den mer omfattande rollen av att vara en syntetiserande princip för förståelsen av verkligheten utan att för den skall tänkas som en fullständigt teoretiskt bestämbar princip.

En så vag intuition är inte kunskapsgrundande i den kantianska betydelsen av «syntetiska apriori», vilket Jeffner också försiktigt erkänner när han i ett sammanhang säger att en sådan grundmönsterorienterad grundregel «ligger på ett annat plan än de övriga såtillvida som tillämpningen av denna regel blir beroende av vilka av de tidigare diskuterade reglerna som vi accepterar».<sup>31</sup> Här vänder dock Jeffner på reso-

nemanget och tycks anta att grundmönsterkunskapen kommer efter annan kunskap.

Likheten med *fel*tolkningen av Descartes blir då följande: precis som det är problematiskt att göra det rationella subjektet till förutsättning för förståelsen av det som är icke-identiskt med subjektet, dvs., verkligheten i sig (eller annorlunda uttryckt: den oändlighet som förnuftet i sin oförmåga alltid tycks peka mot — Descartes skulle ha sagt Gud), är det problematiskt att som Jeffner, med den epistemologiska ramen för ögonen, uppfatta förnuftets helhetsgestaltande förmåga som betingad av den rena kunskapsförmågan. Förenklat kan man säga att om grundmönstren vore en del av den rena kunskapsstrukturen vore också oändligheten som all kunskap är insatt i betingad av jaget. Enligt Pannenberg är det sistnämnda just vad Descartes (och övriga tänkare i den «ontologistiska» traditionen) dementerar genom att sätta in det konkreta i en oändlighetskontext. Min tes är därför att Jeffners teori blir mer begriplig om grundmönsteraspekten förstås som en huvudaspekt i all kunskap.

Vill man kritisera mitt ganska långtgående resonemang kring grundmönsterteorin utifrån den rent epistemologiska synvinkeln skulle man naturligtvis i stort kunna följa Kant i hans välkända kritik av det ontologiska argumentet för Guds existens. Denna kritik och dess giltighet givet Kants dualistiska system är svår att komma undan om man väljer en kunskapsteoretisk ansats som förbjuder den oproblematiserade övergången från kvantitet till kvalitet som jag tidigare talat om. Som sådan drabbar denna kritik också till vissa delar Jeffners framställning.<sup>32</sup>

Går man däremot bortom Kants dualism och följer den «ontologistiska» tradition i vilken Pannenberg vill sätta in Descartes skulle man

<sup>30</sup> Wolfhart Pannenberg: *Systematische Theologie. Band I* (Vandenhoeck Ruprecht: Göttingen 1988), ss. 380–381 (min översättning).

<sup>31</sup> Jeffner: *Vägar till teologi*, ss. 58–59. «Tillämpning» måste här förstås i samband med ett visst konkret grundmönster (t.ex. världen är skapad) inte i relation till grundmönsterbegreppets principiella funktion.

<sup>32</sup> Här tror jag att t.ex. Bergström har en viss poäng när han kritiserar Jeffner för *kunskapsrelativism*. Om man begränsar frågan om relativism till säker kunskap måste talet om «normativa antaganden inom kunskapsteorin» (Anders Jeffner: «Att studera människosyn», *Tema T Rapport 21* (Linköping 1989), ss. 26–27.) vara mycket problematisk. Dock inte givet de andra faktorer jag pekat på i det ovan sagda. Se Bergström: «Om livsåskådningar», ss. 21–27. Jfr. också Lars Bergström: «Relativism», *Filosofisk tidskrift* (1/98, ss. 16–37).

kunna tolka argumentet för förnuftets grundmönsterbildning som en «pragmatisk» och «sekulariserad» utveckling av det ontologiska argumentet vilken inte omedelbart måste kännas vid den kantianska kritiken.<sup>33</sup> Med kopplingen till det ontologiska argumentet vill jag peka ut förnuftets tydliga tendens till kvalitativa helhetstolkningar av verkligheten som i sin tur blir en abstrakt indikation på en objektiv oändlighet. Denna objektiva oändlighet verkar i sin otematiserade och abstrakta form kunna utgöra öppen rationalitetsgrund för en mängd mer specificerade teoretiska bestämningar av samma verklighet utan att för den skull kräva en slutgiltig och konkret förnuftsbestämning av hela verkligheten.<sup>34</sup>

En sådan tolkning av Jeffner i linje med det ontologiska argumentet öppnar just för de kunskapsmässiga och metodologiska — men dock ej strikt epistemologiska — preciseringar av olika kunskapsgrundande erfarenheter som efterfrågas i *Vägar till teologi*. Om grundmönsterteorin ges denna precisering blir den alltså *förutsättningen* för en metodologisk tolkning av både de rationalitetskriterier som etablerar den empiriskt-logiska vetenskapen och de kriterier som Jeffner vill kvalificera som en legitim vidgning av kunskapsbegreppet. Betraktandet av kunskapsbegreppet inom ramen för ett ontologiskt argument gör därför, enligt min mening, större rättvisa åt integrationstanken.

Då kunskapsteorin alltsedan Kant talat om betingelserna för möjligheten till syntetiska utsagor apriori, det vill säga möjligheten till icke erfarenhetsbaserade *men* reellt kunskaps-

grundande sats, och på så sett etablerat ett «det teoretiska förnuftets domäner» kan man inte undgå att se en fundamental begränsning inom mer tillämpad epistemologi och vetenskapsteori: nämligen, att man bortser från det faktum att man inte alltid kan bestämma kunskap om verkligheten *formellt*. I en sådan formalistisk kontext riskerar alltid det mer substantiellt orienterade integrationstänkandet att stöta mot de abstrakta möjlighetsgränser som förvisso inte kan överskridas utan att den rent formella universaliserbarheten hotas. Om en urlakning av den *formella universaliserbarheten* sker kommer i sin tur grunden för själva den *formella rationalitet* man vill utvidga av naturliga skäl att tillintetgöras.

Eftersom man i *empiriskt* vetenskapande normalt sett inte behöver fundera kring den filosofiska skillnaden mellan formellt och substantiellt (i den här anförda bemärkelsen) kommer det formella kunskapsbegreppet att vara både godtagbart och att föredra för normalvetenskapen. Det i grunden «orena», dialektiska och dialogiska, integrationsbegreppet däremot riskerar, om det inte aktivt motsäger denna «rena» formalism, att reduceras till assimilationsbegrepp eftersom den substantialitet som ligger i integrationstanken inte kan ges någon tillräcklig plats i epistemologin. Jag tror att denna allmänna begränsning i epistemologiskt formalistiska modeller (som är vanlig inom vetenskapsteorin) kan vara en betydelsefull orsak till att Jeffner, när han nyttjat kunskapsteoretiska tänkesätt, har blivit missförstådd som assimilationsteolog och reduktionist.

Vad som nu återigen är viktigt att påpeka är att Jeffners tänkande *inte* utgör ett exempel på sådan reduktionism. Av de skäl som jag antytt finns det visserligen ansatser som kan tolkas åt det hållet men i allmänhet framstår grundmönsterteorin som den något ambivalenta men dock självständiga och tillräckliga modell för förnuftsbegreppet som förhindrar reduktionism och etablerar en *integrerande kommunikation* inom ramen för en ontologiskt orienterad metodologi. Denna hämtar i sin tur näring i epistemologiska och vetenskapsteoretiska resonemang men avvisar den bedrägliga fundamentistiska ådra som har närt epistemologin sedan Kants jakande

<sup>33</sup> Med «sekulariserad» menar jag bara att den inte ges någon vidare tolkning i riktning mot ett sammanhållet gudsbegrepp. Grundmönstrens betydelse blir att de riktar förnuftet utöver förnuftet mot en objektivitet, men inte omedelbart mot en särskild, teologiskt uttydd objektivitet. «Pragmatisk» bör förstås i linje med detta, alltså: som en icke uttydd ontologisk indikation mot vars bakgrund man skall uttyda kunskapen om verkligheten i enlighet med pragmatiska kriterier.

<sup>34</sup> Jag vill här betona att jag inte framför detta som en överlägsen teori utan att jag anger en tolkningsmodell för den jeffnerska teorin. Frågan om vilken inriktning som är den mest rimliga i och för sig lämnas utanför ramarna för denna artikel.

svar på frågan om möjligheten till syntetiska apriori.<sup>35</sup>

## Vägar till teologi

Det finns naturligtvis ett antal möjliga sätt att kritisera den tolkning av Jeffner som jag här har presenterat. Jag skall här endast bemöta två tänkbara motargument. För det första skulle man, med viss rätt, kunna invända att införandet av det ontologiska argumentet *raserar grunden för den typ av vetenskaplig integration* som handlar om att helt förutsättningslöst (läs: klart och tydligt motiverat) försöka språka om teologiska ting på ett genomskinligt och argumentationsanalytiskt stringent sätt. För det andra kan man hävda att den *klarhet och språkliga stringens* som Jeffner själv under hela sin intellektuella bana förespråkat utmanas i allt för hög grad om man för in de «luddigare» ontologiska resonemangen.<sup>36</sup>

När det gäller den andra invändningen kan man bara ställa en motfråga. Vad är alternativet? Det finns överhängande risker i allt tal om teologi, men till syvende och sist leder ju, som vi sett, även de språklogiska och kunskapsteoretiska ansatserna till svårigheter om än på ett annat plan. Man får helt enkelt fråga utefter vilka linjer de teologiskt mest fruktbara nytolkningarna står att finna. Jag anser för egen del att det ontologiska spåret är tillräckligt klart och öppet för precisering för att man skall kunna ge Jeffner en sådan ontologisk tolkning och samtidigt vara trogen den språkliga klarhet han eftersträvar.

Vad gäller det förstnämnda problemet kräver det ett lite utförligare resonemang. Descartes, tolkad enligt Pannenberg, menar ju att den ström av erfarenheter av ändliga ting inte kan begripas som något annat än en emanation ur en högre, «existerande» oändlighet som i sin tur har en kvalitativt annorlunda status än den totalitet man

får om man adderar alla ändliga ting. Ett sådant antagande är ju — och här är troligen Kants kritik av det ontologiska argumentets användande av existens-predikatet bindande — inte universellt i den mening som ordet «bevis» implicerar, det är inte tvingande för varje kunskapssökande och därmed tycks det inte heller vara lämpligt som grund för en integrationsteori som strävar efter kommensurabilitet.

Slutsatsen att detta faktum skulle rasera grunden för min precisering av Jeffners integrationstänkande är dock förhastad. Eftersom Jeffner ser grundmönsterteorin som en aspekt av förnuftet vilken man inte explicit kan komma åt genom vanlig argumentation men mycket väl kan anta som grund för *olika* fundamentala gestaltningar av tillvaron (som kvalitativ helhet) finns det redan i integrationsteorins ursprungliga ansatser också en integrationskritisk kärna som skulle kunna göras explicit genom att man säger att det inte finns något universellt giltigt grundläggande rationellt skäl för att välja grundmönsterstyrda gestaltningar av tillvaron. Därmed har vi kommit åter till frågan om integrationens plats: är det en process inom eller utom kunskapsteorin. Då jag (bl.a. utifrån den ovan citerade passagen ur *Theology and Integration*) förstår den som en oavslutbar *kommunikationsprocess* ser jag ingen anledning till varför man inte skulle kunna tala om integration som något som i sista hand spränger alla kunskapsramar och pekar bort mot det faktum att det entydiga svaret på sanningsfrågan är permanent uppskjutet.

Då integrationsteorin i Jeffners tappning inte överhuvudtaget presenterar sig som en dialektisk teori skulle det föra för långt att här gå in på vilka ytterligare aspekter som skulle kunna preciseras genom en dialektisk tolkning av själva grundmönsterbegreppet och den gestaltteori som ligger till grund för det. Man kan bara peka på det som en klar möjlighet för vidare tolkning av Jeffners tänkande i den riktning jag här föreslår.

I sin befintliga form får man helt enkelt konstatera att den fullständiga integrationen, precis som frågan om vad som ligger bortom de antinomier som uppstår i varje försök att uttrycka relationen mellan de kvalitativa och kvantitativa oändlighetsbegreppen är uppskjuten på framtiden. Detta hindrar inte att ambitionen att integrera olika kunskapsområden måste överges.

<sup>35</sup> Begreppet «fundament $\ddot{u}$ sm» kan användas som översättning av engelskans «foundationalism», och skall inte blandas samman med det i vardagsspråket vanligare begreppet «fundamentalism».

<sup>36</sup> Man kan ju bara nämna följande ord från inledningen till *Filosofisk religionsdebatt*: «Om något verkar djupsinnigt beror det förmodligen på att det är oklart uttryckt.» (s. 8)



Givet den tolkning av Jeffner som jag här försökt antyda kan kunskapsintegrationen vidareutvecklas i termer av metodologi och vetenskapsteori (utan att man för den skull gör de starka epistemologiska antaganden som har varit legio efter Kant).

Jag vill därför avslutningsvis ange några mycket kortfattade tankar kring hur en sådan metodologi inom ramen för den sekulariserade och pragmatiska förståelsen av den cartesianska gudsintuitionen (så som den kommer till uttryck i tanken om grundmönstrens gestaltande egenskaper) skulle kunna se ut.

I boken *Highroad around Modernism* presenterar den amerikanske teologen och filosofen Robert Cummings Neville en förståelse av systematiskt tänkande och integration som tar spjörn i en kritik av den system-avvisande postmodernismen. Han anser att den är ett resultat av en i sin tur allt för snäv bestämning av moderniteten.<sup>37</sup> Nevilles argument går i korthet ut på att en god tolkning av «det moderna» måste innehålla just sådana ontologiskt öppna filosofiska kvalitéer (som den som, t.ex. Pannenberg pekat ut i sin läsning av Descartes) emedan han ser den gängse förståelsen av moderniteten (som står som modell för den postmoderna kritiken av det moderna) har fastnat i den fundamentalistiska och subjektivistiska läsningar av det moderna, t.ex. sådana som Pannenberg vänder sig mot i citatet ovan.<sup>38</sup>

Utifrån detta kritiska resonemang, som leder honom till tanken att filosofin måste tillåta sig mer systematisk optimism än den enkelspåriga postmodernismen (som han för övrigt betraktar som en ultra-modernism), talar han om erfarenheten av en *vag ontologi* som etablerar en förståelse av verkligheten som sammanhängande, *men* som inte tillåter något begrepp om uttömmande kunskap eller grundläggning av en första filosofi. Preciseringsen och utläggningen överläts till det ständigt pågående vetenskapliga och intel-

lektuella systematiserandet, vars rationalitet(er), givet den vaga ontologin, dock inte slutgiltigt kan föras tillbaka på en positivt utarbetad teori om varat.

Det rationella teoretiserandet måste bestämmas i termer av en omfattande systematisk metodologi, där tentativitet, felbarhet och heuristik tar över nyckelpositionerna från epistemologiska honnörsord som verifierbarhet, apriorisk kunskap och deduktion.<sup>39</sup> Enligt min tolkning av Neville bör en sådan systematiserande metodologi kunna upprättas i linje med de tankar som Jeffner för fram när han talar om grundregler och rationella skäl. Jag ämnar inte följa detta spår vidare här och nu men kan konstatera att man med viss möda också borde kunna göra rättvisa åt Jeffners övriga teologiska ambitioner i ett sådant sammanhang. En sådan ansats skulle också öppna för ett behövligt närmande av den jeffnerska traditionen till diskussionen kring den problematik som slarvigt brukar relateras till begreppet postmodernism.

Även om det hittills sagda inte i någon konkret mening har exemplifierat på vilket sätt en ontologisk läsning av Jeffner kan få betydelse för den konkreta uppgiften i den systematiskt arbetande teologin så tror jag att den åtminstone pekar på att det finns goda möjligheter att läsa uppsalateologin som ett vitalt svar på de problem den «postmoderna situationen» ställer *allt* tänkande inför. Om man bör välja att reflektera vidare kring detta utifrån den skiss jag har erbjudit här eller ta andra teoretiska utgångspunkter kan naturligtvis diskuteras länge. Jag ser mina försök som *en* lovande utgångspunkt.

Vad jag däremot betraktar som bindande efter min analys är (1) det faktum att integrationstänkandet i Jeffners filosofiska teologi erbjuder en ständig utmaning för den som inte nöjer sig med de formella ramar som reducerar möjligheterna till rationell reflektion kring våra helhetstolkningar och (2) att den som antar denna utmaning måste försöka förmedla mellan, å ena sidan, den okvalificerade och irrationella metafysik som sådana reflektioner riskerar att hamna i och, å andra sidan, den formalism som i förlängningen kväver själva rationaliteten.

<sup>37</sup> Robert C. Neville: *The Highroad around Modernism* (SUNY Press: Albany 1992), ss. 1–21. Jag förutsätter här att läsaren har en rudimentär förståelse av begreppet postmodernism.

<sup>38</sup> Neville refererar naturligtvis inte till Pannenberg men jag vill ändå exemplifiera på detta sätt för att spara utrymme.

<sup>39</sup> Se vidare Nevilles uppfattning om systematisk filosofi, *The Highroad around Modernism*, ss. 131–159.

# Svenskars uppfattningar om relationen mellan naturvetenskap och religion

## En första rapport från en enkätundersökning

ULF GÖRMAN

### Naturvetenskap–Religion

Religion och naturvetenskap är bägge tanke-modeller med avgörande betydelse för människors verklighetsuppfattning. Naturvetenskapen har inte minst under vårt århundrade av många människor kommit att uppfattas som en referensram för förståelse av verkligheten. Teorier från fysik och biologi används som modeller för att tala om universum, om livet och om människan. Tankar som förknippas med naturvetenskapen fungerar också som ramar för många människors verklighetsbild: Verkligheten består av materia och rörelse, kunskap baseras på empiriska iakttagelser som kan kontrolleras genom att de delas av många människor, osv.

Också religiösa föreställningar ger en ram för verklighetsförståelse. För många människor ger religionen svar på frågor om livets mål och mening och på etiska frågor. Det är omstritt om denna verklighetstolkning idag är på tillbakagång och i så fall på vilket sätt.

Förhållandet mellan en naturvetenskapligt orienterad verklighetsuppfattning och en religiös världsbild är komplext. En mängd skilda uppfattningar om relationen mellan dem förekommer: De är oförenliga och står i konflikt med varandra; de handlar om helt olika saker och har inte med varandra att göra; de går att förena i en enda verklighetsbild.

Relationen compliceras av att naturvetenskapen ständigt utvecklas och förändras. Nya naturvetenskapliga teorier växer fram och läggs till eller ersätter gamla. På liknande sätt förändras tolkningen av religiösa traditioner. För en del ger trons urkunder evigt sanna svar. För andra måste religionen ständigt nytolkas i en föränderlig värld.

Förhållandet mellan naturvetenskap och religion kan beskrivas i många dimensioner. Ett exempel på ett relativt komplext förslag finner

man hos Arthur Peacocke. Han skisserar möjligheten att beskriva relationen med utgångspunkt från en rad skilda dimensioner: tillvägagångssätt, språk, attityder, och objekt. Med utgångspunkt i dessa dimensioner finner han inte mindre än åtta tänkbara relationer, där naturvetenskap och religion i varje dimension uppfattas positivt som interagerande eller negativt som separerade.<sup>1</sup>

En mera lättillgänglig indelning kan göras genom att särskilja tre huvudalternativ: komplementaritet, kontaktlöshet och konflikt.<sup>2</sup> Dessa alternativ kan sägas motsvara tre ståndpunkter, som alla har haft stort inflytande under det senaste århundradets diskussion.

### Några modeller

Två forskare i slutet av 1800-talet satte långt in på vårt århundrade agendan för tolkningen av förhållandet mellan naturvetenskap och religion, nämligen John William Draper med sin bok *History of the Conflict between Religion and Science* (1874) och Andrew Dickson White med sitt arbete *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (1896).

Enligt dem var förhållandet mellan naturvetenskap och religion att se som ett krig, där det är naturvetenskapen som är vinnare. Allt eftersom naturvetenskapen gör nya framsteg och

<sup>1</sup> Peacocke, Arthur: *Theology for a Scientific Age*. Enlarged Edition. SCM Press, London 1993, s. 20.

<sup>2</sup> Denna tredelning har stora likheter med Ian Barbour's indelning i fyra olika typer av relationer: konflikt, oberoende, dialog och integration. Se Barbour, Ian G.: *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues*. SCM Press, London 1998. Jag uppfattar dock dialog mera som en beredskap till samtal än som en teori om en relation, och integration som onödigt långtgående.

erövrar nya kunskapsområden, så trängs religiös verklighetsförståelse tillbaka.

Draper och White kan sägas stå för en *konfliktmodell* för relationen naturvetenskap–religion. Denna har inte stått oemotsagd. Några har hävdats att kristendomen i själva verket är ursprunget till och förutsättningen för vetenskapen.<sup>3</sup> Denna tolkning har dock ofta avfärdats som apologetisk. En inflytelserik modern uppfattning av den historiska utvecklingen är att relationerna mellan religiösa och naturvetenskapliga uppfattningar är subtila, komplexa, utan tydlig riktning och ofta utan klara gränser.<sup>4</sup>

En annan inflytelserik modell har varit föreställningen om *kontaktlöshet*: Religion och naturvetenskap har skilda domäner. Naturvetenskap beskriver verkligheten, religionen har en annan uppgift. Religionen beskrivs ofta som värdebärare i kulturen. Denna uppfattning har under perioder av vårt århundrade haft en så stark ställning att den ibland beskrivits som standardmodellen. Albert Einstein uppfattas ofta som en inflytelserik företrädare för denna uppfattning.<sup>5</sup>

En tredje tolkning med stort inflytande är *harmonimodellen*. En modern variant av denna kan beskrivas så här: En religiös respektive en naturvetenskaplig verklighetsbild är ofullständiga och partiella försök att närma sig en komplex verklighet. Det som skiljer dem är att de ställer olika frågor och därmed har olika intresseområden.<sup>6</sup>

En utveckling och möjlig precisering av harmonimodellen kan benämnas *komplementaritetens modellen*. Enligt denna står naturvetenskap och religion i ett komplementärt förhållande till varandra, vilket innebär att de visserligen innehåller skenbart oförenliga påståenden, men dessa utesluter inte varandra utan uttrycker var

för sig väsentliga sidor av verkligheten. En inspirationskälla till komplementaritetens modellen har varit kvantmekaniken.

Den nya fysiken som växte fram i början av 1900-talet, och som sökte studera verklighetens minsta beståndsdelar, visade att dessa kunde uppfattas både som partiklar och som vågrörelser. Den danske fysikern Niels Bohr hävdade att relationen mellan dessa bägge tolkningar borde beskrivas som komplementaritet. De är ofrånkomliga vardagspråkliga modeller som bägge är användbara, om än ofullständigt, för att beskriva olika experiment och tolka resultaten. Det går varken att välja mellan dessa tolkningar eller integrera dem till en enhetlig teori.<sup>7</sup>

I anslutning till Bohrs uppfattning har en rad forskare tillämpat föreställningen om komplementaritet på andra områden, inte minst på relationen mellan naturvetenskap och religion. Enligt denna tolkning skulle naturvetenskap och religion stå i ett komplementärt förhållande till varandra, De påstår visserligen olika saker om verkligheten, men de utesluter inte varandra, eftersom de bägge uttrycker väsentliga sidor av verkligheten.<sup>8</sup>

## Den aktuella undersökningen

Litteraturen vimlar av individuella förslag till hur förhållandet mellan naturvetenskap och religion teoretiskt skall uppfattas. Det finns också många undersökningar av hur enskilda personer hanterar relationen naturvetenskap–religion i sitt tänkande. Däremot finns det knappast några undersökningar av hur synen på religionen hos

<sup>3</sup> Kanske tydligast hos Jaki, Stanley: *The Road to Science and the Ways to God*. Chicago: University Of Chicago Press 1978.

<sup>4</sup> Brooke, John H.: *Science and Religion. Some Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge UP 1991.

<sup>5</sup> Se exempelvis den intressanta analysen av Einsteins uppfattning i Graham, Loren R.: *Between Science and Values*. New York: Columbia University Press 1981.

<sup>6</sup> Se exv. integrationsmodellen i Barbour, Ian G.: *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues*. London: SCM Press 1998.

<sup>7</sup> För Niels Bohrs tankar om komplementaritet, se exv. Mackinnon, Edward: «Complementarity», i *Religion and Science. History, Method, Dialogue*, ed. by W. Mark Richardson & Wesley J. Wildman. New York: Routledge 1996, s. 255–270.

<sup>8</sup> Denna tolkning diskuteras och försvaras exv. av Fraser Watts i hans artikel «Science and Theology as Complementary Perspectives» i *Rethinking Theology and Science. Six Models for the Current Dialogue*, Niels Henrik Gregersen & J. Wentzel van Huysteen (eds). Grand Rapids: Eerdmans 1998, s. 157–179. Watts ger också en bra överblick över diskussionen i denna fråga.

enskilda individer förändras när nya naturvetenskapliga tankar blir kända eller vinner inflytande.

Anders Jeffner har i sin forskning i tros- och livsåskådningsvetenskap kompletterat traditionella textanalytiska metoder med empiriska undersökningar.<sup>9</sup> Detta arbetssätt har inspirerat till nya frågeställningar och öppnat möjligheter att kombinera empiriska och intellektuella infallsvinklar. Det har också bidragit till att ge inspiration till den här redovisade undersökningen.

En forskargrupp i Lund arbetar sedan en tid med ett tvärvetenskapligt projekt med syftet att studera människors byte av religiös tillhörighet ur en rad skilda synpunkter.<sup>10</sup> Ett delprojekt är inriktat på att studera vilken betydelse naturvetenskapliga föreställningar och förändringar i naturvetenskapliga förhållanden kan ha för människors religiösa hållning. Är det möjligt att urskilja förändringar i individuellt utformade religiösa uppfattningar när dessa konfronteras med nya naturvetenskapliga teorier? Leder förändrade kunskapsuppfattningar som exv. Big Bang-teorin, modern kaosteori, beteendekologi eller kvantmekanik till att intellektuella definierar om sin religiösa inställning?

En enkätundersökning utgör en del av vårt arbete. 2000 svenskar i åldern 20–55 år har tillfrågats om sina uppfattningar i en rad frågor kring religion och livsåskådning. En del av dessa berör deras syn på naturvetenskap och religion och förhållandet dem emellan.<sup>11</sup>

Här redovisas de första preliminära resultaten av de delar av undersökningen som avser just

synen på förhållandet mellan naturvetenskap och religion.

Vilken bild av svarspersonernas religiösa tro är det som framträder? Vi frågade om deras gudstro:

Vilket av följande påståenden passar bäst in på Dig själv? <sup>12</sup>	
Jag tror på en Gud som man kan ha en personlig relation till	19 %
Jag tror på en opersonlig högre makt, kraft eller energi	27 %
Jag tror att Gud är någonting inom varje människa och inte någonting bortom vår tillvaro	21 %
Jag tror överhuvudtaget inte på någon Gud, övernaturlig makt eller kraft	15 %
Jag vet inte vad jag skall tro	18 %

De som har någon form av tro som de vill etikettera som tro på en gud eller högre makt är alltså inte mindre än 67 %, vilket är högre än vad flera tidigare undersökningar indikerat.<sup>13</sup> Detta kan bero på att alternativet «Jag tror att Gud är någonting inom varje människa och inte någonting bortom vår tillvaro» inte funnits med i en rad tidigare undersökningar. En icke-konventionell gudstro (en opersonlig högre makt eller en Gud inom människan) har alltså ett betydande antal anhängare (48 %).<sup>14</sup> Vi var intresserade av om man kunde urskilja tendenser och förändringar, och vi ställde därför frågan:

<sup>9</sup> Se exempelvis Jeffner, Anders: *Livsåskådningar i Sverige. Inledande projektbeskrivning och översiktlig resultatredovisning*. Uppsala: Uppsala universitet 1988. Jeffner, Anders: *Människovärde och människovärdering*. Uppsala: Uppsala universitet 1988. Jeffner, Anders: *Att studera människosyn. En översiktlig problemanalys*. Linköping: Universitetet i Linköping 1989.

<sup>10</sup> Projektet *Religionsbyten — individ, samfund, samhälle*, finansierat av Riksbankens Jubileumsfond.

<sup>11</sup> Enkätundersökningen har utarbetats av Lars Ahlin, Curt Dahlgren, Marcus Koskinen-Hagman och under-teknad. Den berör flera olika frågekomplex med relevans för våra olika intresseområden. Min del av undersökningen gäller frågor kring naturvetenskap-religion. Datainsamlingen har gjorts av Temo. 54 % besvarade enkäten.

<sup>12</sup> Frågan utarbetad av Lars Ahlin.

<sup>13</sup> Det svenska materialet från EVSSG-undersökningen, den europeiska värderingsstudien, gav följande resultat (uppgifterna hämtade från datamaterialet):

Tror du på Gud?	1980	1990
Ja	52 %	38 %
Nej	34 %	46 %
Vet ej	14 %	16 %

Vilket av följande påståenden kommer närmast din övertygelse?	1980	1990
Det finns en personlig gud	19 %	15 %
Det finns något slags ande eller livskraft	39 %	44 %
Jag vet inte vad jag skall tro	20 %	17 %
Jag tror egentligen inte att det finns något slags ande, Gud eller livskraft	17 %	19 %
Vet ej	5 %	5 %

Har Du under de senaste åren blivit mer eller mindre benägen att tro på

- en gud som man kan ha en personlig relation till
- en operativ högre makt, kraft eller energi
- att Gud är någonting inom varje människa och inte någonting bortom vår tillvaro

Det visar sig att det bara är en minoritet som anser sig ha ändrat uppfattning. Ca 60 % anger att deras uppfattning inte ändrats. Förändringar sker i bägge riktningar, men man kan urskilja en svag tendens att tron på en personlig gud har minskat, medan tron på en operativ gud och på en gud inom människan har ökat.

Också när det gäller tron på vad som händer efter döden ger vår enkät en något annorlunda bild än tidigare undersökningar. Vi gav följande alternativa svar på frågan:

Vad tror Du händer efter döden? <sup>15</sup>	
Inget, döden är slutet	22 %
Det finns någonting efter döden, men jag vet inte vad	40 %
Vi kommer antingen till himlen eller till helvetet	5 %
Vi kommer alla till himlen	2 %
Vi återföds; efter döden föds vi om och om igen tillbaka till den här världen	8 %
Något annat	3 %
Jag vet inte om det händer något med oss efter döden	19 %

Det uppseendeväckande är den höga svarsprocenten, 40 %, på alternativet «Det finns någonting efter döden, men jag vet inte vad». Denna fråga har saknats i tidigare undersökningar.<sup>16</sup>

Hur uppfattar man då förhållandet mellan naturvetenskap och religion? Vi frågade: Vilket

<sup>14</sup> Ole Riis gör en liknande distinktion mellan *orthodox beliefs* och *diffuse religiosity* i sin artikel «Patterns of Secularization in Scandinavia» i *Scandinavian Values. Religion and Morality in the Nordic Countries*, Thorleif Pettersson & Ole Riis (eds). Uppsala: Almqvist & Wiksell International 1994, s. 105.

<sup>15</sup> Frågan utarbetad av Lars Ahlin.

<sup>16</sup> I EVSSG-undersökningen ställdes några enkla frågor som Tror du på livet efter döden? 28 % svarade ja 1980 och 31 % 1990. Tror du på himlen? 27 % svarade ja 1980 och lika många 1990. Tror du på reinkarnation? 15 % svarade ja 1980 och 17 % 1990.

av dessa påståenden beskriver bäst Din uppfattning om förhållandet mellan naturvetenskap och religion?

Naturvetenskap och religion...	
... har inte några beröringspunkter	24 %
... kompletterar varandra, ger uttryck för olika aspekter av en och samma verklighet	57 %
... står i motsättning till varandra	19 %

Dessa tre svarsalternativ svarar i populär form mot tre vanliga uppfattningar om relationen mellan naturvetenskap och religion, nämligen kontaktlöshet, komplementaritet, respektive konflikt. Som synes är komplementaritetsmodellen den som har flest anhängare.

Kan man urskilja vilka personer som har dessa olika uppfattningar? Svaret på denna fråga visar sig ha ett tydligt samband med kön och utbildning. Ju högre utbildning, desto mera benägen är man att säga att naturvetenskap och religion kompletterar varandra. Bland svars personer med gymnasieutbildning väljer 59 % komplementaritet, och bland personer med examen från universitet eller högskola inte mindre än 75 %.

Män är något mera benägna att uppfatta relationen som kontaktlöshet eller konflikt, medan kvinnor är mera benägna att uppfatta den som komplementaritet. Skillnaderna mellan könen är större vid kortare utbildning. Bland högskoleutbildade finns ingen skillnad alls mellan könen.

Finns det något samband mellan å ena sidan den gudstro man har och å andra sidan synen på naturvetenskap och religion? Undersökningen bekräftar att det finns ett sådant samband, men också att gudsbildens karaktär har betydelse.

Personer med en personlig gudsbild anser i mycket stor utsträckning att naturvetenskap och religion kompletterar varandra: Personer som tror på en Gud som man kan ha en personlig relation till svarar:

Naturvetenskap och religion ...	
... har inte några beröringspunkter	14 %
... kompletterar varandra, ger uttryck för olika aspekter av en och samma verklighet	80 %
... står i motsättning till varandra	7 %

Ateister å andra sidan tenderar mera att uppfatta relationen som kontaktlöshet (35 %) eller konflikt (42 %). Inte oväntat finns också ett tydligt samband med personernas etikettering av sin religiösa identitet. Bland dem som vill beskriva sig själva som religiösa anser inte mindre än 86 % att naturvetenskap och religion kompletterar varandra. Sambandet mellan å ena sidan kunskapssyn och vetenskapuppfattning och å andra sidan synen på förhållandet naturvetenskap–religion är däremot mindre tydligt.

Vi försökte få svar på ifall nyheter i den vetenskapliga världen påverkat svarspersonernas religiösa uppfattning. Vi valde ut tre områden: genteknologins möjligheter att förändra växter, djur och människor, möjligheten att kartlägga människans arvs massa, och Big Bang-teorin, enligt vilken universum kom till för ungefär 15–20 miljarder år sedan.

Vi var osäkra på hur människor uppfattade dessa nyheter, och även i hur hög grad de var kända. Det hävdas ofta att den moderna fysiken skulle göra det lättare att tro på en högre makt. Å andra sidan är det en inte ovanlig uppfattning att modern biologisk kunskap är svår att förena med en religiös tro. Vad visade vår undersökning?

Har genteknologins möjligheter gjort Dig mer eller mindre benägen att tro på en högre makt?

Mera benägen	8 %
Varken mer eller mindre	50 %
Mindre benägen	31 %
Känner inte till genteknologin	11 %

Har forskarnas möjligheter att kartlägga människans arvs massa gjort Dig mera eller mindre benägen att tro på en högre makt?

Mera benägen	6 %
Varken mer eller mindre	46 %
Mindre benägen	25 %
Känner inte till denna undersökning	23 %

Har Big Bang-teorin gjort Dig mer eller mindre benägen att tro på en högre makt?

Mera benägen	7 %
Varken mer eller mindre	45 %
Mindre benägen	27 %
Känner inte till Big Bang-teorin	22 %

Det framgår alltså att i samtliga dessa fall har omkring hälften av svarspersonerna inte påverkats i sin religiösa uppfattning. Av dem som ändrat uppfattning är det fler som blivit mindre benägna att tro på en högre makt. Det intressantaste resultatet här är att Big Bang-teorin, mot förmodan, i så hög grad (27 %) har gjort de svarende mindre benägna att tro på en högre makt. Svaren på dessa tre frågor är alla tydligt relaterade till utbildning. Ju kortare utbildning, desto fler säger sig inte känna till de olika teorierna. Ju kortare utbildning, desto mer har man också låtit sin uppfattning påverkas, så att man blivit mindre benägen att tro på en högre makt.

Här finns som man kunde vänta sig ett samband mellan synen på förhållandet mellan naturvetenskap och religion å ena sidan och i vad mån man låtit sin tro på en högre makt påverkas av naturvetenskapliga nyheter. De som anser att naturvetenskap och religion kompletterar varandra, har endast i liten grad ändrat uppfattning. Bland dem som anser att naturvetenskap och religion saknar beröringspunkter, liksom bland dem som anser att de står i motsättning till varandra, är det många som har blivit mindre benägna att tro på en högre makt (36–45 %).

## Slutsatser

Denna enkätundersökning har bland annat syftat till att ge en bild av svenskars syn på förhållandet mellan religion och naturvetenskap och att belysa om nya naturvetenskapliga rön påverkat deras religiösa uppfattning. Denna första genomgång av materialet ger vid handen att naturvetenskap och religion i mycket hög utsträckning uppfattas som kompletterande varandra, och att denna uppfattning är vanligare med högre utbildning. Den är också starkt dominerande bland människor med en personlig gudstro, medan ateister i hög utsträckning uppfattar relationen naturvetenskap–religion som präglad av konflikt eller kontaktlöshet. Endast en minoritet har påverkats i sin religiösa tro av de naturvetenskapliga nyheter vi frågat om. Men de som ändrar uppfattning blir i allmänhet mindre benägna att tro på en högre makt.

# Låsta mönster eller öppna fönster

## Om traditioner och spänningar i religionsfilosofin

CATHARINA STENQVIST

### Är traditionen vårt öde?

«Vad och hur vi än försöker tänka, tänker vi inom traditionens ramar» skriver Heidegger. På flera sätt har Heidegger naturligtvis rätt. Vi tänker inom ett givet system redan av det enkla skälet att vi föds in i något redan tillrättalagt. Men är det allt? Om vi är så låsta i ett system och blott förmår röra oss inom traditionens ramar hur kan vi då förklara utveckling och förändring? Vi föds in i en färdig värld, skriver Heidegger på ett annat ställe. Men är den så färdig, som Heidegger säger? Är det inte snarare så att vi *upplever* den som färdig och tror oss inte om förmågan till förändring? Och är inte Heidegger själv, i sitt försök att skifta fokus från frågan om metafysik till frågan om varat, ett uttryck för förmågan att kunna förhålla sig till en tradition? Är det inte att underskatta oss själva om vi inte tror på att vi faktiskt kan *förhålla oss* till det givna? Vi är inte rätt och slätt immanenta varelser utan också transcendenta i den mycket enkla betydelsen att vi såväl mentalt som kroppsligt är vända mot ett «objekt», intentionala, vi bestäms av hur och på vilket sätt vi förhåller oss till någon eller något. Vi är inte alldeles i händerna på vad som kommer utifrån, vi är också i händerna på oss själva! Lika mycket som traditionen präglar oss kan vi präglas av vår autonomi. Vår födelse, vår utgångspunkt är given, förutsättningarna är presenterade, men sedan kan vi gå i vilken riktning vi vill, förhålla oss fritt, skapa nya system och konstruktioner. Vi är inte traditionens, kontextens och systemets slavar!

### Är religionsfilosofin vårt öde?

Måste religionsfilosofi se ut som den gör? Och hur ser den ut? Om jag bläddrar i den religions-

filosofiska litteraturen händer det sällan att jag blir särskilt överraskad. Den ena innehållsförteckningen efter den andra ser på det stora hela taget likadana ut, liksom de återkommande frågorna och problemställningarna. Ibland varieras bokens uppläggning och tyngdpunkt. Har jag då resignerat med ålderns rätt? Nej, alldeles tvärtom. Jag törstar efter nytt, att liksom den berömda flugan finna vägen ut ur glaset. Vad skulle kunna hända om glaset inte längre håller mig tillbaka och hur ser det ut utanför glaset? Vad händer om jag bryter hinnan mellan mig själv och yttervärlden, när filtret försvinner och jag föds för andra gången? Skulle inte den födelsen kunna innebära tesen att världen faktiskt inte är färdig, att inget i själva verket är givet? Att våga det språng som Kierkegaard kanske mest av allt blivit berömd för, språnget ut i det okända, som är trons språng, att våga släppa förtöjningar och lita på att jag flyter också utan säkerhetsväst. Vad skulle kunna hända med den gamla världens slitna frågor och problem om vi vräker allt över bord och börjar från början? Förändras världen? Förändras jag? Förändras problemen eller är de en gång för alla givna och kan endast behandlas i sin stöpta form? Förändras religionsfilosofin?

### Kan terapi hjälpa?

Vad utmärker religionsfilosofi? Ja, på sitt sätt har en kanon utbildats vad gäller såväl de klassiska filosofer som representeras som de frågor och problem som diskuteras. Tveklöst finner vi Anselm, Descartes, Hume och Kant. Och problemen, vilka är då de? Ja, de gäller kunskapens och språkets möjligheter och omöjligheter, yttervärdens existens, frågan om objektiva värden, men först som sist avhandlas frågan om Guds exis-

tens. Gudsproblemet är navet från vilket övriga frågor utgår och i slutändan återgår till. En tröstlös verksamhet med andra ord? Ja och nej. Å ena sidan framställs teistens position, å andra sidan framställs ateistens position. Båda har lika mycket fog för sig. Den enes rimlighet är den andres orimlighet. Kanske har vi fastnat i våra paradig, vår kontext, vårt språkspel. Och kanske är det Humes fel alltihop. I sina *Dialoger* formulerade han programmet som sedan blivit legio. Vill någon i elegant förpackning möta religionsfilosofins frågor, problem och lösningsförslag genialt presenterade så läs Hume. Här fattas inget. Den behandlade huvudfrågan gäller Guds väsen. Kring den har tre män samlats för samtal. Philo, som kanske är Hume själv, är skeptikern, som inte tror på något. Vana och inte kunskaper styr mänskligt liv. Cleanthes representerar empirisk teism och menar att Gud bevisas av alltings ändamålsenlighet. Demea är den ortodoxa rationalisten. Gud är helt annorlunda men kan gripas genom förnuftiga resonemang. De tre positionerna är var och en behäftade med brister vilka påvisas i samtalet mellan de tre männen. Den empiriska teismen utmanas av det ondas problem som för ändamålstanken innebär en regelvidrighet. Rationalistens hållning är svag då den så föga har inflytande i det mänskliga livet. En Gud bortom empirin, vad är det för poäng med det? Samtalet böljar fram och tillbaka. Ett av Philos argument, tillvaron kan med lika goda skäl uppfattas teistiskt som naturalistiskt, har givit upphov till nutida religionsfilosofisk diskussion kring religionens kognitiva eller icke-kognitiva karaktär. Är religion en vetenskaplig hypotes eller ett grundmönster som Anders Jeffner föreslagit, eller en *blik*, en övertygelse oberoende av rationella argument, som den engelsken filosofen Hare hävdar. Den ena förklaringen har inte mer fog för sig än den andra. Det gör varken från eller till om argumenten senare har förfinats eller byggts ut, för i det här samtalet mellan de tre männen är allt samlat och genomlyst.

Men vår tid erbjuder något som dock saknas hos Hume, förhållandet mellan språk och verklighet, eller snarare språkets förhållande till tanken om språket. Dagens huvudtema inom i många vetenskaper är «the linguistic turn». Har idag våra verklighetsrelaterade frågor i själva verket blivit en lek med ord ungefär som Witt-

genstein en gång tänkte, att vägen ur språkabyrinten är en fråga om terapi. Till vilken kategori hör våra filosofiska och teologiska frågor? Hör de hemma i terapins eller tankens värld? Möjligen hör de hemma i båda. När terapin har gjort sitt och löst upp segmentering och fastlåsta mönster ser vi kanske mer klart var vår arbetsinsats behövs och vad som kräver våra helhjärtade engagemang.

Bertrand Russell menade att Wittgenstein i och med sin språkspels-uppfattning givit upp filosofin, att han inte längre orkade uppfatta de filosofiska problemen som genuina. I en språkterapi skulle problemen upplösas. Om språket användes med tanke på ordanvändning visar sig problemen vara illusoriska. Kanske just här finner vi filosofins knut. Är filosofi en språkfråga, en semantik, eller utgörs fundamentet av ontologi, verklighetens beskaffenhet, våra möjligheter till kunskap? Men framförallt: vilken är och hur ser relationen ut mellan språk och verklighet? Vem är människan som kommunicerar och relaterar sig till omgivning och yttervärld? Filosofin skulle nog må bra av en mer genomtänkt antropologi och genomlyst av mänsklig psykologi.

## Spännande möten

Religionsfilosofi är en i flera avseenden spänningsfylld disciplin. För det första bär den på den spänning som uppstår i mötet mellan de två storheterna religion och filosofi. För det andra råder en spänning i att religionsfilosofi på en och samma gång sysslar med klassiska frågor som med sin uppgiftsbestämning och identitet. För det tredje innefattar religionsfilosofi den spänning som uppstår ur själva ämnesgenesen, mötet mellan tid och evighet eller frågan vad som händer i mötet mellan det ändliga och det oändliga. För det fjärde, den spänning som ligger i att religionsfilosofi är ohistorisk och icke-empirisk medan frågeställningarna är subjektbundna. Med icke-empirisk menar jag inte att det filosofiska tänkande skulle sakna empirisk grund. Texter av Thomas av Aquino kan t ex å ena sidan analyseras empiriskt-idéhistoriskt, författade som de är vid en viss tidpunkt. Men de kan å andra sidan utsättas för en ren begrepps- och meningsanalys.



Denna verksamhet är ohistorisk och icke-empirisk såtillvida som den ligger på ett metaplan där giltighetsfrågor diskuteras fria från sin kontext. Hur relationen mellan metaplan och empiri kan uppfattas och beskrivas är för övrigt i sig själv en klassisk problematik och en fråga för varje vetenskap.

Men vad är det då i det religionsfilosofiska sökandet som ger en sådan känsla av att gå i cirkel, att inte komma udenom? Dels, tror jag, beror det på att angreppssätten och problemformuleringarna så sällan förändras, dels på att de frågor och problem som ställs är av grundläggande karaktär och berör en existentiell grundproblematik så att frågorna helt enkelt inte kan te sig annorlunda. Om så vore, skulle måhända existensgåtan vara löst. Men att lösa livsproblematiken förefaller omöjligt så vi tvingas fortsätta vår grymma cirkelgång.

Måste angreppssätten, kanon, metoden, tematiken hela tiden se likadan ut? Problemen fortsätter att skava så länge vi behåller skon på. Släng då skon och vandra barfota vidare! Hur blir det då? Går det att arbeta vidare utan att uppfatta allt i grund och botten som illusoriska verksamheter.

Vilket grundmönster är korrekt? Inget kanske! Vad finns bakom grundmönstret? Och är det inte i den frågan själva knuten ligger? Vi lägger perspektiv på tillvaron, vi ser varandra genom erfarenheter och tidigare kunskaper, vi förblindas av fördomar. Men finns i detta konglomerat och olika filter inte en kärna som skulle kunna vara oberoende och ren?

Många av oss tycker att vi lever i uppbrottens tid, i en tid då de gamla systemen demoleras samtidigt som kontextens betydelse, och tanken att vi aldrig blir fria från våra sammanhang, mer än någonsin framhävs. Hur ska vi förstå det här spänningsfyllda förhållandet? Vi tror oss bryta sönder det som vi samtidigt hävdar att vi sitter fast i.

## Grundmönster

Tanken på grundmönster antyder att människan skapar sin livsmening, hon söker ordning, struktur och orientering i vad som förefaller vara en hård och neutral värld. Liv utmärks av törst,

hunger och behov av struktur. Människans överlevnad beror av hennes organisationsförmåga i stort som smått. Grundmönstret är en organisering som hjälper henne att gå vidare och ger en grundläggande information om vad som bör göras härnäst. Det är som om grundmönstret eller den organisering av tillvaron som väljs är att uppfatta som kartan som bredds ut över terrängen. Ibland tänker jag på de färdiga bilmattor i plast barn breder ut över golvet för att lätt och snabbt ge sig och ge sina leksakbilar ett stipulerat trafiksystem. Så är också vårt grundmönster, en bilbana vi breder ut över den neutrala verkligheten för att bilda, organisera och finna mening i våra liv. Vi rör oss inom ramarna för vår bilbana. Förgäves försöker vi ibland glutta ut eller dra i fikarna för att nå myllret därunder.

Vad betyder våra skilda grundmönster? Den mest drastiska förändring ifråga om grundmönster är nog det förändrade seendet av jordens förhållande till solen, från geocentrism till heliocentrism. En i första hand kunskapsgivande förändring men hur och på vilket sätt har den påverkat oss i någon djupare mening? Vi vet att de då samtida kyrkliga företrädarna upprördes eftersom den förändrade uppfattningen inte stämde med bibliska utsagor. Men vi som kanske inte bryr oss om en biblisk överensstämmelse: i vilken djupare mening påverkar oss detta förändrade grundmönsterseende? Hur sol och jord förhåller sig till varandra, spelar det någon roll för människors levnadsvillkor? Förändrar det situationen för nödlidande, för rika och/eller för våra livsåskådningar? Människan fortsätter i sin vardag och hon vet varken mer eller mindre om sin ingång och sin utgång. Så vilken funktion fyller grundmönstret? Orienteringskartans, och det är viktigt nog! Men kartan säger inget utöver sig själv, den är som ett slutet system. Vi lever i ett slutet system i den mån vi låter oss fullständigt fångas av kartan. Och här inställer sig frågan i vad mån och på vilket sätt de religionsfilosofiska frågorna är av kartkaraktär och systemgenererade? Vad finns utanför kartan? Hur ser frågorna ut där? Vad händer med degen om jag slänger receptet? Finns då inte degen? Kanske behöver vi slänga våra gudsföreställningar. Borde vi inte stämmas till eftertanke av att våra föreställningar ställer till oreda i organisationssystemet? Så varför inte förklara den

klassiske guden död som Nietzsche en gång gjorde?

## Omöjligheter

Var kommer empiriskt omöjliga föreställningar ifrån? Och hur kan det vara att tanken förmår röra sig över tid och rum men att kroppen är fjättrad vid situationer? Oscar Reuterswärd gör omöjliga figurer, som är möjliga att framställa.

Det är just det som är så obegripligt att på ett metaplan sysslar filosofi med den omöjliga livsgåtan som om den vore möjlig att lösa. Men problemen går i cirkel, biter sig själva i svansen av det enkla skälet, kanske, att där vi söker och sättet vi söker på, är oriktigt. Eller kanske ännu hellre: det finns inget riktigt sätt. Arbetar religionsfilosofin med skenproblem eller ej? Är frågan om Guds existens en giltig fråga? Teisten tycker naturligtvis det, ateisten tycker naturligtvis inte så.

«Life is a surd», var det inte så Hume skrev i sina *Dialoger*. Vår situation och våra förhållanden förefaller minst sagt absurda. Vi lever utan att veta varför vi lever. Vi får inga svar på de mest grundläggande och avgörande frågorna. Vi söker i rymden, vi söker i människans innersta, vi skapar topografierna över hennes psyke, vi bygger ut våra strukturer och infrastrukturer, vi lär oss språk, vi delar ut Nobelpris till framstående forskare som hjälper mänskligheten att leva vidare, leva bättre, men som likväl inte ger svar på frågorna om vadan och varthän. För teisten finns svar att hämta i trosövertygelser. En gång och någonstans kommer människan att återförenas med sin skapare och då får frågorna sina svar, sina upplösningar. Det är bara det att gudstron genererar otaliga problem och det måhända allvarligaste berör frågan om guds väsen. Så många tvivelaktiga drag hos Gud framkommer redan vid den mest okulära besiktning. För ateisten finns svar och kanske till och med lättnader, befrielsen från en önskad gud, i naturliga, biologiska och fysiologiska förklaringar, men vad blir då av livsmeningen? Men kanske också den låter sig beskrivas i biologisk grundad terminologi? Men är inte det att förenkla! Detta gigantiska skådespel som livet är. Den planet vi bebor och som snurrar runt i en rymd av otaliga plane-

ter och stjärnsystem. Och här går vi fyllda av arbete, möda och drift att överleva och vi vet inte varifrån vi kommer eller vart vi är på väg! Lika emotionellt smärtsam som föreställningen om ett gudomligt upphov är, är nog övertygelsen om slumpen och den blinda viljan som skäl till våra liv.

## Öppna fönster

Ska vi då ge upp våra religionsfilosofiska mödor. Visst inte! Här finns mängder att göra. Den första utmaningen består i att våga gå utanför mönstret och kontexten. Men låt mig förtydliga. Vi ska inte i första hand skapa nya mönster utan brottas med hur vi bryter ned mönster, hur det ser ut när kartan är hoprullad. Finna nya frågor och formuleringar. Vidga fältet för vad som är angeläget. Men mest av allt kanske alltid verka i medvetenhet om det egna subjektets roll. Utan våra medvetanden funnes ingen kunskap, ingen yttervärldsfråga, ingen gudsdiskussion. Är självkännedom och alltmer förfinad psykologisk insikt vägen att handskas med de filosofiska frågorna?

## Referenslitteratur

- Heidegger, M., *Sein und Zeit*. Niemeyer, Halle 1927. (Matz, R: *Varat och Tiden*. Doxa, Lund 1981).
- Hume, D., *Dialogues Concerning Natural Religion*. Hafner Publishing Company, New York och London 1969.
- Jeffner, A., *Butler and Hume on Religion* (diss. Uppsala). Diakonistyr., Stockholm 1966.
- Jeffner, A., *Religionsfilosofisk debatt*. Verbum, Stockholm 1967.
- Mitchell, B. (ed), *The Philosophy of Religion*. The Oxford University Press, London 1971.
- Nietzsche, F., *Den Glada Vetenskapen*, Korpen, Göteborg 1987.
- Wittgenstein, L., *Filosofiska Undersökningar* (Philosophische Untersuchungen). Thales, Stockholm 1953.

# Eskatologi — ett naturvetenskapligt ämne?

ANTJE JACKELÉN

Det tillhör Anders Jeffners stora förtjänster att ha uppmärksammat ett forskningsfält som levit undanskymt ganska länge: forskningen om relationer mellan naturvetenskap och teologi. Denna insats förtjänar desto mer respekt som den skedde i ett läge då teologins självkänsla inte var den allra bästa och då det kanske skulle ha känts frestande att i stället söka sig en stilla nisch för ostörd odling av den egna tankeverksamheten.

Att söka dialog utanför det egna specialområdet kräver mod. Inte nog med att dagens informationsflöde gör det ofta nära nog omöjligt att hålla sig à jour ens i ett relativt snävt fackområde. Den som vill föra dialog måste också ha vissa kunskaper i dialogpartnerns kompetensområde. Naturvetenskapen med sitt formelspråk och sina svindlande framgångar i form av allt mera avancerad teknologi kan lätt upplevas som en mycket skrämmande dialogpartner. Motvind blåser även från ett annat håll, nämligen den om än felaktiga så dock vitt spridda uppfattningen att naturvetenskap och teologi, vetande och tro, skulle vara oförenliga med varandra. I detta läge krävs det både vidsyn och stor kunskap för att initiera en dialog på detta område. Anders Jeffner har tagit viktiga steg i denna riktning, när han exempelvis arbetat med förhållandet mellan religion och biologi.

Dialogen mellan naturvetenskap och religion är idag ett fält som ökar i betydelse, vilket bekräftas av ett stigande antal publikationer och konferenser som ägnas åt temat. Akademiska sällskap och institut har grundats på många håll. Mycket av detta har skett i USA, men även Europa uppvisar en ökande grad av aktivitet, och temat blir också allt mer uppmärksammat i ett interreligiöst perspektiv. Drivkrafterna är många. En hel del samarbete är förknippat med de problem som uppstår i kölvattnet av den teknologiska utvecklingen och som kräver nya etiska reflexioner. Men även kunskapsteoretiska

resonemang om rationalitetsbegreppet i nya kontexter vinner beaktande.<sup>1</sup> Det har blivit tydligt att enkla konfliktmodeller är oförmögna att ens ge en adekvat beskrivning av det som så ofta framställs som konfliktens klassiska höjdpunkter: processen kring Galilei och debatten kring Darwins teorier.<sup>2</sup> Under det gångna seklets senare hälft har flera olika relationsmodeller lagts fram, diskuterats och reviderats.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Se t.ex. Mikael Stenmark, *Rationality in Science, Religion, and Everyday Life. A Critical Evaluation of Four Models of Rationality*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1995, eller J. Wentzel van Huysteen, *The Shaping of Rationality. Toward Interdisciplinarity in Theology and Science*. Eerdmans, Grand Rapids 1999.

<sup>2</sup> Jfr John Hedley Brooke, *Science and Religion. Some Historical Perspectives*. Cambridge University Press, Cambridge 1991, samt John Brooke och Geoffrey Cantor, *Reconstructing Nature. The Engagement of Science and Religion*. T&T Clarke, Edinburgh 1998.

<sup>3</sup> Några exempel: Ian G. Barbour (*Religion and Science. Historical and Contemporary Issues, A Revised and Expanded Edition of Religion in an Age of Science*. HarperCollins, San Francisco 1997) talar om fyra grundläggande relationstyper för förhållandet mellan naturvetenskap och teologi, nämligen konflikt, oberoende, dialog och integration. Ted Peters (i David F. Ford, *The Modern Theologians. An introduction to Christian theology in the twentieth century*, 2 uppl. Blackwell, Oxford 1997, 649–668) har byggt ut dessa kategorier till åtta relationstyper: scientism, naturvetenskaplig imperialism, auktoritativ kyrklighet, vetenskaplig kreationism, två-språk-modeller, hypotetisk konsonans, etisk överlappning och new-age-spiritualitet. Viggo Mortensen (1989, *Teologi og naturvidenskab. Hinsides restriktion og ekspansion*. Munksgaard, Köpenhamn 1989) vill varken blanda naturvetenskap och teologi eller skilja dem åt, han propagerar i stället för «den venlige vekselvirkning» bortom expansions- och restriktionsmodeller.

Självklart kan relationer mellan naturvetenskap(er) och teologi(er) behandlas på olika plan. Dels kan man diskutera principiella överväganden kring förhållandet mellan naturvetenskap och religion, t.ex. huruvida modern fysik eller biologi skulle kunna ha religiös relevans.<sup>4</sup> Dels går det att sätta konkreta teologiska teman i relation till naturvetenskapliga teorier. I denna artikel ska jag ägna mig åt ett specialfall av den senare varianten: jag ska sätta kosmologiska modeller och deras av naturvetare själva föreslagna metafysiska tolkningar i relation till kristen eskatologi.

## Ingen eskatologi utan kosmologi

Trots att den teologiska eskatologin har upplevt något av en renässans under 1900-talet, har förhållandet mellan eskatologi och naturvetenskap hittills knappast tagits upp alls. I den mån som teologisk eskatologi överhuvud taget brytt sig om att hitta samtalspartner utanför sitt eget område, har den vänt sig främst till filosofin, ibland även till socialietiken och då och då till ekologin. Den har dock knappast sökt kontakt med de traditionella naturvetenskaperna. Det förefaller aningen märkligt att teologer i bok efter bok sida upp och ned talar om världens slut eller fulländning, utan att de på allvar frågar sig hur egentligen de långsiktiga framtidsutsikterna för universum ter sig ur naturvetenskapligt perspektiv. Visserligen är det sant att eskatologins ämne inte är historiens allmänna framtidschanser, men den kan heller inte arbeta som om det alls inte fanns några tankar och teorier om detta. En strikt uppdelning mellan kristen framtid å ena sidan och världens/universums framtid å andra sidan, skulle göra det allt för lätt för sig. En eskatologi utan kosmologi blir «gnostisk frälsningsmytologi»<sup>5</sup> säger Jürgen Moltmann, och fortsätter sedan att utarbeta en kosmisk eskatologi som just inte tar kosmologin på något

större allvar. Kosmos verkar hos honom på somliga ställen vara detsamma som natur såsom vi möter den på vår planet. Det är visserligen förtjänstfullt att Moltmann tar med naturen i sin teologi och försöker att synkronisera historiens och naturens tid. På så vis höjer han sig över ett ensidigt antropocentriskt tänkande, men hans eskatologi förblir likväl jordcenterad. En konsekvent genomförd skillnad mellan begreppen jord, värld, kosmos och universum letar man ofta förgäves efter. Detta är symptomatiskt för teologiska koncept som verkar ta för givet att slutet på mänsklighetens historia tillika är världens eller rentav universums slut. Tämmligen obetänkt tycks de dessutom utesluta även den minsta lilla möjligheten att utomjordiska livs- eller civilisationsformer existerar.

Eskatologiska och naturvetenskapliga frågor har ofrånkomliga beröringspunkter på kosmologins område. Och det är inte bara nyare kosmologiska modeller som har betydelse för förståelsen av teologisk eskatologi. Mycket mera grundläggande, men kanske ännu inte tillräckligt uppmärksammat av teologin, var paradigmskiftet från antikens och medeltidens slutna kosmos till föreställningen om ett öppet universum.<sup>6</sup> Denna utveckling ställer en provocerande fråga till eskatologin: är kristen eskatologi med tanke på universums ofattbara storlek inte bara en till det absurdas gräns uppskruvad antropologisk partikularism? Ur kosmologisk synvinkel verkar mycket inom eskatologin som en måttlös överdrift av jordens betydelse. Både fysikern Steven Weinberg och biologen och genetikern Jacques Monod har lyckats formulera denna kosmologiska utmaning på ett suggestivt sätt: «Ju bättre vi lär oss förstå världsalldet, desto meningslösare verkar det», säger Weinberg och fortsätter: «Vår strävan att förstå världsalldet är en av de verk-

<sup>4</sup> Med hänseende till fysiken finns denna problematik behandlad i en avhandling av Åsa Nordén: *Har nutida fysik religiös relevans? En undersökning av hur fysikaliska teorier indirekt relateras till religiösa utsagor genom metafysiska antaganden med fysikalisk anknytning*. Uppsala universitet, Uppsala 1999.

<sup>5</sup> Jürgen Moltmann, *Den Gud som kommer. Kristen eskatologi*, övers. Torsten Bergsten. Verbum, Stockholm 1997, 273.

<sup>6</sup> Se t.ex. Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*. Johns Hopkins UP, Baltimore/London 1994 (1957), och Jürgen Hübner, *Eschatologische Rechenschaft, kosmologische Weltorientierung und die Artikulation von Hoffnung*, i K. Stock (utg.), *Die Zukunft der Erlösung*. Kaiser/Güthersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994.

samheter som lyfter människolivet en aning ovanför farsens plan till någonting som har värde av tradegi». <sup>7</sup> Ännu mera desillusionerande konstaterar Monod att människan måste «till sist vakna upp ur sin tusenåriga dröm för att upptäcka sin totala ensamhet, sitt fundamentala främlingskap. Hon vet nu att hon, lik en zigenare, befinner sig i utkanten av det universum hon är tvingad att leva i. Ett universum som är dövt för hennes musik, likgiltigt för hennes förhoppningar, liksom för hennes lidanden eller hennes brott». <sup>8</sup> Visserligen är dessa slutsatser som dragits av kosmologiska teorier vetenskapligt sett högst diskutabla, med det hindrar ingalunda att de hör till det som citeras mest när det är tal om Weinbergs *De första tre minuterna* eller Monods *Slump och nödvändighet*. De ger en fingervisning om den enorma provokation det kan innebära när teologin hävdar ett eskatologiskt sammanhang av mening.

## Genom fysik allena

Kan man då tala om något sådant som en naturvetenskaplig eskatologi? Det finns faktiskt exempel på eskatologiska modeller som har utvecklats av naturvetare på grundval av kosmologiska teorier. Visserligen är dessa teorier omstridda bland fysikerna, men det hindrar ingalunda att dessa modeller väcker en del uppseende hos allmänheten och på det viset vinner inflytande på mänskligt tänkande.

Fysikern Frank J. Tipler har bland annat blivit känd för sin bok *The Physics of Immortality*. <sup>9</sup> Där deklarerar han en ståndpunkt som förefaller såväl många fysiker som teologer tämligen skeptiskt: Teologin ska grundläggas som en gren av fysiken. Antingen är teologin blank nonsens, en vetenskap utan objekt, eller också så blir teologin

till sist ett delområde inom fysiken. I samma riktning funderar Freeman J. Dyson. <sup>10</sup> Han vill påskynda ankomsten av den dag då eskatologin — som han definierar som universums slut — inte bara blir en gren inom teologin, utan en respektabel naturvetenskaplig disciplin. Därvid är kontentan av hans lära om universums slut, att det inte finns något slut. Under villkoret att de förutsättningar som Dyson nämner gäller, kan liv och informationsförmedling pågå för alltid.

Tipler hävdar att det är möjligt att bevisa sannolikheten av Guds existens, av människans fria vilja och av ett evigt liv efter döden, och att göra det genom fysik allena. Den s.k. omegapunktteorin — språkbruket påminner om Teilhard de Chardins — levererar honom grunden för Guds existens. Den säger att det nu, i det förflutna och i framtiden måste finnas en allsmäktig, allvetande och allestädes närvarande person som kan vara såväl immanent närvarande och föränderlig som transcendent och oföränderlig och som i den yttersta framtiden kommer att ha en punkt-liknande struktur. När det är tal om framtid så är det sannerligen en fjärran framtid det gäller, eftersom det antas att universum trots sin ålder på ungefär 20 miljarder år fortfarande befinner sig i en relativ tidig fas av sin historia. Universums existens är enligt Tipler beroende av omegapunktens existens som den struktur som determinerar verkligheten. Han är å ena sidan noga med att inte sätta likhetstecken mellan omegapunkt-teorin och kristendomen och poängterar att den förra står i överensstämmelse med så gott som alla religioner. Men han hänvisar å andra sidan gärna till anknytningspunkter i Wolfhart Pannenberg's teologi. Omegapunktmodellen ger inte upphov till någon kristologi, men motsäger heller inte en sådan, fastän den är, som han säger, beroende av diverse osannolika möjligheter inom kvantkosmologin.

Det eviga livet är resultat av en uppståndelse. Identiteten upprätthålls inte genom någon form av fysisk kontinuitet utan genom en likhet i mönstret. Uppståndelse är inget annat än en simulering av en exakt replik av oss själva i minnet av en fjärran framtids datorer. Nästa evolu-

<sup>7</sup> Steven Weinberg, *De första tre minuterna. En modern syn på universums ursprung*, övers. Lennart Edberg. Prisma, Stockholm 1990 (1977), 153.

<sup>8</sup> Jacques Monod, *Slump och nödvändighet. Om den moderna biologins naturfilosofi*, övers. Hans och Ingrid Krook. Aldus/Bonniers, Stockholm 1972, 158.

<sup>9</sup> Frank J. Tipler, *The Physics of Immortality. Modern Cosmology, God and the Resurrection of the Dead*. Anchor Books, Macmillan, Basingstoke 1994.

<sup>10</sup> Freeman J. Dyson, «Time without End. Physics and Biology in an Open Universe». *Reviews of Modern Physics* 51(3), 1979, 447–460.

tionsnivå för intelligent liv kommer att bestå av maskiner som bearbetar information. Mänsklig-  
hetens utdöende är enligt Tipler en logiskt nödvändig konsekvens av det eviga framsteget. Den förpackning av kött och blod som vi människor går omkring i är i det långa loppet helt enkelt oändamålsenlig och kommer därför att avvecklas. I en fjärran framtid kommer det att finnas den datorkapacitet som behövs för att möjliggöra den perfekta simuleringen av alla tänkbara varianter av världen och därmed av hela det synliga universum vid varje tidpunkt. De dödas uppståndelse kommer att ske så fort prestationskapaciteten hos universums samlade datorer är så stor att det utrymme som behövs för att lagra alla möjliga mänskliga simuleringar bara utgör en obetydlig bråkdel av den samlade kapaciteten.

## Livet som dammoln

I motsats till Tipler talar Dyson varken om uppståndelse eller evigt liv. Med hjälp av kvantitativa argument vill han visa att liv och intelligens kan överleva utan gräns och att informationsförmedling förblir möjlig trots att avståndet galaxerna emellan ständigt ökar. Han är medveten om att han blandar *science* och *science fiction*, men ser detta inte som något särskilt problematiskt, så länge *science* är exakt och *fiction* plausibel.<sup>11</sup> Grundläggande för hans modell är förståelsen av medvetandet. Om medvetande är bundet till molekylers substans, då kommer livet att upphöra så fort det nödvändiga förrådet av fri energi är förbrukat. Om däremot, som Dyson i likhet med Tipler förutsätter, medvetandet beror av molekylens struktur, kan liv förkroppsligas på alla möjliga ändamålsenliga sätt som t.ex. ett interstellart svart moln eller en kännande dator. Den mest sannolika formen för framtida liv ser Dyson i en molnaktig hop av dammpartiklar. Eftersom dessa är bärare av positiva och negativa laddningar kan de organisera sig själva och kommunicera med varandra med hjälp av elektromagnetiska krafter. Största problemet är i så fall hur den överskottsvärme som då uppstår kan

omhändertas tillräckligt fort. Dysons lösning heter vintersömn: Metabolismen äger rum i perioder; aktiva faser växlar med faser utan metabolism, medan överskottsvärmen hela tiden strålar bort. På så sätt möjliggör en ändlig energimängd obegränsad överlevnad. I princip, menar Dyson, är oändlig informationsförmedling till en ändlig energikostnad möjlig även i ett universum som expanderar obegränsat. Faktiskt skulle redan så mycket energi som solen utstrålar på åtta timmar räcka till en obegränsad överlevnad för ett samhälle som har en komplexitet som motsvarar den nuvarande mänskliga utvecklingen. Energiförrådet i en hel galax skulle kunna försörja ett samhälle med en  $10^{24}$  gånger större komplexitetsnivå. Även om Dyson betonar att han — trots 137 anförda ekvationer — inte kan lämna något slutgiltigt matematiskt bevis för sina påståenden, ger han sig optimistisk och är utomordentligt nöjd med sina resultat: «I have found a universe growing without limit in richness and complexity, a universe of life surviving forever and making itself known to its neighbours across unimaginable gulfs of space and time».<sup>12</sup> Så erbjuder enligt Dyson naturvetenskapen en solid grund för en hoppets filosofi.

## Skillnader och likheter mellan teologiska och naturvetenskapliga eskatologier

De uppenbara tematiska beröringspunkterna till trots går det inte att bortse ifrån att teologisk och naturvetenskaplig eskatologi på många sätt skiljer sig ganska drastiskt från varandra. Den teologiska eskatologins uppgift inskränker sig inte till försöket att beskriva framtida händelser eller tillstånd. Teologisk eskatologi har aldrig varit enbart deskriptiv. Den har alltid också haft en appellerande funktion med avsikt att påverka människors levnadssätt genom att erbjuda livstolkning och livsorientering. Däri skiljer den sig från kosmologiska teorier som inte drar några moraliska slutsatser ur beskrivningen av olika slut- eller framtidsscenarioer. Iögonfallande är även skillnaden i fråga om subjektet i den natur-

<sup>11</sup> Se Freeman J. Dyson, *Infinite in All Directions*. Penguin Books, London 1990, som är en utförlig popularisering av teorierna i Dyson 1979.

<sup>12</sup> Dyson 1979, 459.

vetenskapliga och den bibliska eskatologin. Handlar det i den ena om det mänskliga försöket — i Tiplers fall med hjälp av en evolverande gud — att leva evigt, så talar den andra i första hand om ett gudomligt initiativ. Bakom den bibliska förväntan av nya himlar och en ny jord (2 Petr. 3:12 f) skymtar en kosmologisk vision, medan det naturvetenskapliga perspektivet främst frågar efter möjligheter som går att utnyttja teknologiskt. Här står kosmologi mot teknologi. En viss skillnad kan även noteras när det gäller den eskatologiska målbeskrivningen. Den bibliska föreställningen kulminerar i en ny socialitet, i det nya Jerusalem som smyckat kommer ner från himlen (Upp. 21:2), de naturvetenskapliga koncepten däremot når sin höjdpunkt i en till det yttersta stegrad anhopning av information. Den enas mål är en stad, den andras en dator.

En intressant fråga att ställa till båda typer av eskatologi är vad som egentligen är en person: vad konstituerar en person och vari ligger en persons identitet i livet och bortom döden? Biblisk eskatologi problematiserar knappast denna fråga. Den naturvetenskapliga eskatologin hävdar — i varje fall enligt Tiplers modell — att en levande människa och hennes perfekta datorsimulering är en och samma person. Att föreställa sig liv som på något sätt är «mänskligt» men som inte längre har något som helst att göra med människan som biologisk art verkar paradoxalt. Antropocentrism borde på det viset kunna övervinnas. Frågan är bara: vad kan då komma att ersätta en antropologi?

Något oklart förblir på bägge hållen förhållandet mellan universell och lokal eskatologi. Den bibliska världsbildens begränsningar medför att utsagor med universella anspråk konkurrerar med sådana som bara relaterar till denna jord. De kosmologiska teoriernas osäkerhet beträffande universums slut lämnar också öppet huruvida överlevnaden genom informationsanhopning är att betrakta som ett lokalt eller universellt fenomen. Likaså förblir oklart om de olika scenarierna ska föreställas som element av historien eller inte.

Bortsett ifrån det faktum att både Tiplers och Dysons koncept naturligtvis måste rymma en hel del spekulation, så uppvisar de ur den kristna eskatologins synvinkel framför allt tre brister. För det första handlar det om en teologisk reduk-

tion som till sist gör det omöjligt att skilja mellan Gud och universum. Dessutom saknas all kristologi. För det andra föreligger en antropologisk reduktion genom att det sätts likhetstecken mellan liv och förmedling respektive produktion av information. Människan definieras ensidigt utifrån sin rationalitet: I slutet kommer förnuftet att sopa bort känslan, säger Tipler. Dysons framtidsperspektiv av en ändlös bearbetning av information i kosmiska dammoln verkar inte utan vidare kompatibel med den eskatologiska frågan «vad får vi hoppas?». För det tredje kan man också tala om en temporal reduktion, eftersom framtidens öppenhet offras till förmån för determinism. En skarp kritik av naturvetenskapliga eskatologier finns hos fysikern och teologen John Polkinghorne som beskriver fysikalisk eskatologi som ett kosmiskt babylonskt tornbygge och kallar den den yttersta *reductio ad absurdum* av en exklusiv evolutionär optimism.<sup>13</sup>

Prestationen hos naturvetenskapliga eskatologier av den art som framställts här ligger i belysningen av frågan hur överlevnad eller uppståndelse skulle kunna vara möjlig, om universums slut är lika med maximal entropi och termisk jämvikt, oändlig expansion eller stora krossen med en möjlig fortsättning. Att de endast kan reflektera över fortsättningsmodeller av olika slag, men inte över modeller av gudomlig nyskapelse ligger i den naturvetenskapliga sakens natur. En naturvetenskaplig grundläggning av teologisk eskatologi kan inte finnas, just eftersom det skulle var motsägelsefullt att behandla teologiska teman som uppväckande av de döda och nyskapelse som *per definitionem* är grundlagda i Guds initiativ, som om de vore evolutionärt förprogrammerade. Inte allt språk låter sig införlivas i det naturvetenskapliga språket. Men detta behöver och borde ingalunda leda till att uppenbara motsättningar tillåts att stå odiskuterade bredvid varandra. Att blunda för de provocerande frågor som väcks när naturvetenskap och teologi möts är att välja bort möjligheten till ökad kunskap och insikt.

<sup>13</sup> John Polkinghorne, *The Faith of a Physicist. Reflections of a Bottom-Up Thinker*. Princeton UP, Princeton 1994, 165.

# Vid vilken Gud fäster vi vårt förnuft?

## Apofatiska och humanekologiska perspektiv på det religiösa språket

SIGURD BERGMANN

### Livstolkningens rationalitet

Förvisningen om att den kristna «livstolkningens»<sup>1</sup> språkliga uttryck inte behöver motsäga utan tvärtom förmår fördjupa det mänskliga förnuftets reflektion över världen har varit en av Anders Jeffners fruktbara drivkrafter. Värnandet om rationalitet och konsistens, och om konstruktivitet och konvergens med rådande kriterier för vetenskaplig verksamhet har bidragit till att skärpa tanken hos flera generationer av teologer som inte velat avhända sig förnuftets redskap för «mysteriets grammatik» (Per Frostin). Genom introduktionen av begreppet «livs-åskådning» lyckades Jeffner — ovetande om att den tyske sociologen Georg Simmel redan 1918 hade uppfunnit «Lebensanschauung» som boktitel, om än utan att fylla ordet med innebörd — att etablera ett programmatiskt öppet rum för fortsatt dynamiska samtal mellan teologer, filosofer och andra med intresse för människans kraft att koncipiera sig i sin omvärld.

Att värnandet om teologins rationalitet — inte i ett konfessionell-apologetiskt utan i ett skapelseteologiskt öppet perspektiv — ingalunda utgör ett modernt fenomen utan tvärtom tillhör den klassiska kristendomens elementära kännetecken vill den följande korta betraktelsen visa genom att framställa den apofatiska kunskapssynen hos den östliga fornkyrkans teolog Gregorios av Nazianz (329/30–389/90). Avslutningsvis vill jag uppmärksamma en relation mellan två av Anders Jeffners bärande teman som hans verk själva inte förbinder med varandra: betydelsen av det religiösa språket för människans syn på och umgänget med naturen.

### Apofatisk teologi — kritik och konstruktion

Kravet på en uttrycksform för den kristna tron som motsvarade den rådande kunskapselitens plausibilitetskrav på förnuftighet ökade i samband med att förföljelsen av de kristna upphörde under mitten av 300-talet, och att imperiemaktens nyorientering mot den nya «religionen» föranledde en omvändelse av imperiets bildade eliter vars krav på filosofisk rationalitet teologer som Augustin och de tre kappadociska fäderna lyckades möta.

I den grekisktalande regionen av fornkyrkan utvecklade sig i senantiken den s.k. apofatiska teologin.<sup>2</sup> Med hjälp av en utläggning av johanneiska och paulinska texter och med hjälp av antika filosofiska konceptioner växte först i den alexandrinska och sedan i den kappadociska teologin, fr.a. hos Gregorios av Nazianz, insikten och den kunskapsteoretiska principen fram att varken änglar eller människor kan få kunskap om Guds väsen men om Guds verk, dvs. om den befriande uppenbarelsen av Guds frälsningsekonomi, som är öppen mot människan och andra varelser. Eftersom Guds väsen och verk ontologiskt inte är skilda från varandra erfar skapelsens naturer sin Skapare som den Gud som är kosmos' befriare.

Ludwig Wittgenstein uttryckte det första ledet i denna teologiska kunskapsteori i den ofta citerade satsen: «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.»<sup>3</sup> Wittgenstein stannar här — innan han utvecklar sin språkspelsteori — medan de senantika apofa-

<sup>1</sup> Om begreppet «livstolkning» se Per Erik Persson, «Livstolkning — något för teologi/religionsvetenskap?» i *STK* 75, 2/1999, 64–70.

<sup>2</sup> Om dess historia se S. Bergmann, *Geist, der Natur befreit: Die trinitarische Kosmologie Gregors von Nazianz im Horizont einer ökologischen Theologie der Befreiung*, Grünewald, Mainz 1995, (i rysk översättning: Arkhangelsk 1999), 371, 481 f.



tiska teologerna drar slutsatsen att man just på grund av medvetenheten om förnuftets begränsning bör tala om det som man trots allt kan tala om, dvs. om erfarenheterna med och av den handlande Guden. Kant har utvecklat samma tanke — visserligen utan att ha läst kappadocierna — i principen för sin kritiskt rationala teologi att denna bör bidra negativt till «avslöjandet av det dialektiska skenet» och positivt till «det rena förnuftets ideal» vilket inte får uppfattas som identiskt med Guds vara.<sup>4</sup>

Avgörande för fornkyrkan var att entydigt slå fast att det var hela Gud Skaparen och Fadern som var väsenmässigt ett med Anden och Sonen. Guds enfödde son «av samma väsen som Fadern» (homouosios) och Anden «vår herre» var de mest koncisa uttrycken för denna trovissighet i det ekumeniska konciliet i Konstantinopel 381.

Både med tanke på kristendomens historiska kontinuitet, på dess öst- och västkyrkligt ekumeniska identitet och med tanke på samtidens dialog med postmoderna kritiker av universaliseringsstrategier kan en rekurs på den apofatiska synen på gudskunskapen inom en historisk trinitetslära vara värdefull. Inom diskursen om den postmoderna kunskapssynen kan en tillämpad apofatism bidra till att övervinna konflikten mellan en ontologisk atomism och en ontologisk holism.<sup>5</sup>

Historiskt viktig och av många teologer inte tillräckligt beaktad är åtskillnaden mellan den apofatiska och den negativa gudskunskapens metod.<sup>6</sup> Medan senantikens teologer hade skapat förutsättningarna för den under 400-talet av Dionysios utvecklade apofatismen, innebar transformationen av detta tänkande från det grekisktalande östra imperiet till det latinsktalande västra en innehållslig reduktion.

Ur apofatismens såväl negativa som positiva dubbelperspektiviska kunskapsteori blev en ensidig tes om omöjligheten av att kunna få kunskap om Guds väsen i allmänhet. Trots en vital

patristisk forskning i ämnet brukar teologer fortfarande sätta likhetstecken mellan apofatisk och negativ, vilket innebär en missförståelse av det viktigaste. Det katafatiska (positivt handlingsorienterade) ryms i det apofatiska (negativt väsenorienterade) och utgör dess mål.

Ett annat missförstånd ligger i uppfattningen att apofatismen i huvudsak representerar en konception för den mystiska gudserfarenheten, vilket man historiskt inte kan belägga. För det första förutsätter mystikens moderna begrepp generellt den sedan renässansen utbildade tanken på en förnuftets autonomi och rationalitet, vilken antiken inte känner till i denna form. Mystik skulle då vara rationalitetens motvikt vilket är en helt modern och ingalunda klassisk tanke.

För det andra utvecklade sig den apofatiska teologiska metoden inom en uttalat hård och konfliktfylld diskurs om den filosofiska kunskapsteori i konfrontation med dels neoaristoteliska och neoskeptiska positioner och dels i konflikt med den inomkyrkliga neoarianska monoteistiska rörelsen på 300-talet.

Den medelplatonistiska receptionen av några centrala avsnitt i den senare Platons Phaidros skapade grunden för en kritisk revision av den aristoteliska och arianska konceptionen av Skaparens oförmåga till rörelse och lidande. Överordningen av den oändlige apatiska Guden, Fadern, över skapelsen och den jordiske, kroppslige och historiske Sonen och hans system Ande i, med och hos oss motsades och övervanns framgångsrikt av de kappadociska teologerna med hjälp av bibeltolkningar, trinitarisk teologi, apofatiskt elegant formad kunskapsteori och analog-imaginativ etik. Modernt sagt: Guds alteritet, hans monoteistiska upphöjdhed, vidgades till den

<sup>6</sup> Catherine LaCugna t.ex. uttrycker, 72, den i Väst dessvärre ännu gångbara fördömen att kappadociernas apofatiska teologi skulle skilja åt teologins sammanhang från ekonomin (frälsningshistorien) för att på så sätt reducera teologin till platonsk mystik, utan att belägga detta. Historiskt helt ohållbart hävdar hon, 325, i likhet med många andra, att den apofatiska teologin skulle vara helt synonym med den «negativa teologin» i Väst. Catherine Mowry LaCugna, *God For Us: The Trinity & Christian Life*. Harper, San Francisco 1993.

<sup>3</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. 9. uppl. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973 (1959), 115.

<sup>4</sup> Jfr Bergmann, op.cit. not 2, 374 f.

<sup>5</sup> Jfr Bergmann, op.cit. not 2, 375 ff.

sociale Gudens alienitet, till tron på Gud som gemenskap som kom oss nära från fjärran.<sup>7</sup>

Denna hittills uppnådda höjd av teologisk kunskapssyn och teologisk metod får man inte lösgöra ur sitt tidssammanhang som mystik eller ensidigt negativ teologi. Snarare bör man uppfatta den som en möjlig nybörjan för en ekumenisk «utgång ur en oförskyllad omyndighet» (Kants definition av «upplysning») för det senmoderna världssamhällets teologer och utvecklade den kreativt tillsammans med de andra trossamfundet, ssk. med de ortodoxa i en historiskt informerad ekumenisk anda.<sup>8</sup>

I den östliga fornkyrkans apofatiska teologi förbinder sig den ena insikten om att man kan möta Guds väsen bara negativt med den andra insikten om att man positivt, eftersom väsen och verk hos Gud är ett, kan och bör möta hans *handlande* i gränsmedvetenhet om Guds väsens oförståelighet. Den andra delen i denna insikt har i den västliga traditionen skymts, möjligtvis på grund av den pneumatologiska reduktionen fr.o.m. 400-talet. Just på grund av medvetenheten om det negativa bör man positivt tala om erfarenheten med den om vars väsen man bara kan tiga, nämligen erfarenheterna av Guds befriande handlande.

Gregorios av Nazianz tolkade Guds väsen och hans verk i Guds «befrielse rörelse»<sup>9</sup> i skapelsen som ett «fredligt vara hos varandra». Gudomshypostaserna, Ande, Son och Fader, var för honom i all sin frälsningshistoriska olikhet förenade i en enda fullkomlig gemenskap av rörelse och vilja. Den kappadociska gudsbilden präglades fr.a. genom momentet av Guds rörelse,

<sup>7</sup> Om förskjutningen från alteritets- till alienitetsteologi se S. Bergmann, *Vilken Gud? Jimmie Durhams «Jesus» och Iver Jåks' «Homo Sapiens» i alienitetsteologisk belysning*, utkommer i en ännu hemlig festskrift år 2000.

<sup>8</sup> Om kritiken av en maktbesatt tillämpning av trinitetstanken i kyrkoläran i Öst och Väst se Miroslav Volf, *Trinität und Gemeinschaft: Eine ökumenische Ekklesiologie*. Grünewald/Neukirchener, Mainz/Neukirchen-Vluyn 1996, (*After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, (Sacra Doctrina 1). Eerdmans, Grand Rapids 1998).

<sup>9</sup> Bergmann, op.cit. not 2, 331 f.

rörelsen inom Gud liksom rörelsen utåt i ett befriande handlande med de skapade varelserna.

Gud har enligt Gregorios<sup>10</sup> även en etisk avsikt när han låter människan använda begreppen rättvisa, fred och kärlek i förhållande till hans oförståeliga väsen: i och med att människan tolkar Gud med hjälp av dessa begrepp kan hon själv aktivt eftersträva rättvisa, fred och kärlek. Så som Gud har blivit människa i Kristus blir även människan i Kristus gudomliggjord vilket befrämjar hennes praktiska strävan efter rättvisa.

Analogin mellan Guds godhet och den jordiska rättvisan utvecklas därvid — trots sin förankring i medelplatonistiskt tänkande — inte ontologiskt utan företrädesvist soteriologiskt. Inte Guds vara och väsen spekulerar man över utan man tolkar den handlande Guden idag. Östkyrkans teologer tänker liksom senare reformatorerna ständigt primärt frälsningshistoriskt och funktionaliserar den platonistiska ontologin för sin tolkning av den gudomliga «ekonomin», den inkarnationsteologiskt och synergistiskt differentierade samverkan mellan Gud och människan enligt det theandriskä mönstret för samvaron mellan gudomligt och mänskligt, skapat och icke-skapat i Kristus.

Ontologiskt är Gud i det patristiska tänkandet inte alls en «Being as Communion» (J.D. Zizioulas) och inte heller en «modell» för samhället (L. Boff)<sup>11</sup> utan en gemenskaplig «Gud i funktion»,<sup>12</sup> en Gud som uppenbarar sig i naturens, kulturens och samhällets olika rum som en medlidande och handlingsstark Befriare, för att använda Luthers uttryck: «... det av Guds väsen som är synligt och vänt mot världen, det som görs synligt i kors och lidande».<sup>13</sup>

Ontologin förblir i den kristna livstolkningen ständigt underordnad soteriologin. Inte filosofernas fråga om Guds väsen utan de lidande och hoppfulla troendes fråga om Guds verk står i

<sup>10</sup> Bergmann, op.cit. not 2, 172.

<sup>11</sup> John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, St. Vladimirs Seminary Press, Crestwood, N.Y. 1985. Leonardo Boff, *Der dreieinige Gott*, Düsseldorf 1987.

<sup>12</sup> S. Bergmann, *Gud i funktion: en orientering i den kontextuella teologin*. Verbum, Stockholm 1997.

<sup>13</sup> Martin Luther, *Heidelberger Disputation 1518*, XIX.f. (WA 1, Weimar 1883, S. 361 f.).

centrum: vilken Gud verkar för oss, var, hur, här och nu?<sup>14</sup> Den apofatiska teologin erbjuder således ännu idag en fullständig teori och metod att tala kritiskt gränsmedvetet om Guds väsen för att därigenom desto mera konstruktivt och kreativt kunna tala om Guds pågående befriande verk.

## Det religiösa språket och naturen

Ytterligare två olika teman i Jeffners verk behandlar det religiösa språket och den akademiska biologins betydelse för förvandlingen av vår samtida världsbild. De båda teman länkas inte samman, vilket trots allt skulle kunna ske. Min antydan om en sådan förbindelse får avsluta.

I en omfattande studie av stadsplaneringen och stadsförvandlingen av sekelskiftets Stockholm undersöker geografen Allan Pred sambandet mellan språkliga och geografiskt urbana representationer. Boktiteln *Lost words and lost worlds* uttrycker ett nära sammanhang mellan människornas konstruktion av sina vardagsliv såsom de kommer till uttryck i mångfalden av språkligt formade historier och deras konstruktion av mänskliga och fysiska geografier.<sup>15</sup> Konstellationer av makt och praxis ligger inbäddade i konkreta platser.<sup>16</sup> Samsynen av språkliga och geografiska representationer har lett till framväxten av ett helt nytt inflytelserikt synsätt i den akademiska geografin, där man idag gärna metaforiskt läser diskurser och landskap i analogi till varandra.<sup>17</sup>

I en miljövetenskaplig tvärvetenskaplig kontext är detta sammanhang mellan språkliga, intuitiva och spatiofysiska konstruktioner av stor betydelse för förståelsen och lösningen av miljöproblem. Människans yttre och hennes inre hänger oupplösligt samman.

Inom humanekologins teori uppstår miljöproblem i trekantens relationer mellan människan, samhället/kulturen och naturen. Som en fundamental kategori kritiserar humanekologin dikotomin mellan subjekt och objekt såsom den utvecklats som en grund för det vetenskapliga tänkandet efter Descartes. Åtskillnaden och separationen mellan människa och natur i detta schema kan man uppfatta som en viktig bidragande orsak för den pågående destruktionen av livsystemen.

I ett omvänt perspektiv betraktar man den kulturella mångfalden som en nödvändig förutsättning för den biologiska mångfalden. Livsprocesserna i naturen korresponderar med ett flöde av mening och betydelser mellan människorna. Produktionen av mening sker i analogi till evolutionen och naturens livsprocesser. Man skulle kunna tolka själva tänkandet som en naturprocess.<sup>18</sup> Utifrån ett sådant synsätt beskriver humanekologen Alf Hornborg destruktionen av mening och destruktionen av ekosystemen som två sidor av samma modernistiska mynt.<sup>19</sup>

Dysfunktionella sociala system<sup>20</sup> kännetecknas av att de stjälar energi från både kulturella och fysiska resurser så att systemet fortlöpande använder sig av mer och mer extern energi vilket leder till rovdrift och förstörelse av mineraler, råvaror och energikällor.

I den mänskliga tankens värld korresponderar samma process med utarmningen av den

<sup>14</sup> Jfr Gustaf Aulén, *Den allmänneliga kristna tron*. 6. uppl. Verbum, Stockholm 1965, 114 ff., och *Kristen gudstro i förändringens värld*. Verbum, Stockholm 1967, 52 ff.

<sup>15</sup> Allan Pred, *Lost words and lost worlds: Modernity and the language of everyday life in late nineteenth-century Stockholm*. Cambridge University Press, Cambridge 1990.

<sup>16</sup> Jfr Derek Gregory, *Geographical Imaginations*. Blackwells, Cambridge Mass./Oxford 1994, 244.

<sup>17</sup> Jfr Trevor J. Barnes/James S. Duncan (eds.), *Writing Worlds: discourse, text & metaphor in the representation of landscape*. Routledge, London/New York 1992.

<sup>18</sup> Georg Picht, *Der Begriff der Natur und seine Geschichte*. Klett, Stuttgart 1989, 12.

<sup>19</sup> Alf Hornborg, *Encompassing Encompassment: Identity, Economy, and Ecology* i Alf Hornborg/Mikael Kurkiala (eds.), *Voices of the Land: Identity and Ecology in the Margins*. (Lund Studies in Human Ecology 1). Lund University Press, Lund 1998, 17–33, 27.

<sup>20</sup> Jfr Karen J. Warren, *A Feminist Philosophical Perspective on Ecofeminist Spiritualities* i Carol J. Adams (red.): *Ecofeminism and the Sacred*. New York 1993, 119–132, 125–129.

semantiska språkliga meningens rikedom. Livstolkningen i allmänhet blir mera reducerad, fattig, endimensionell och komplexiteten av betydelserna blir inskränkt. Globaliseringsprocessen kan man analysera som en gigantisk förskingring av inte bara biologiska livsformer utan även av mänskliga förutsättningar för utvecklandet av sociala, intellektuella och imaginativa färdigheter som blir skadade. Språklig produktion av mening och ekologisk destruktion är två sidor av samma mynt.

En sådan förståelse av den moderna dialektikens kulturella och ekologiska samband är även betydelsefull för religionsvetenskapen. Hur inverkar globaliseringsprocessen och miljöförstörelsen på produktionen av det religiösa språket? Är gudsbilder och föreställningar av det heliga, livstolkningar och världsbilder påverkade av samma instrumentalisering och förtingligande som tingen i människans medvärld? Skulle religiösa uttrycksformer kunna dö ut på samma sätt som hotade arter? Skulle man kunna förstå moderniseringen som en exploatering av premoderna, religiöst inbäddade livsåskådningar? Med hjälp av vilken metod skulle man kunna analysera förbindelsen mellan hotet mot det religiöst imaginativa rummet och det biologiska livsrummet?

Man kan även tänka i den omvända riktningen. Om utarmningen av den kulturella och ekologiska mångfalden åtföljs av en reduktion och skada av det religiösa språket borde detta och den religiösa imaginationen även kunna bidra kvalitativt till motståndet mot denna utarmning. Vilka möjligheter till alternativa visioner och utopier av livet och människan däri uppstår i religiösa traditioner? Hur skulle vi kunna utreda religionens och livsåskådningarnas kreativa och normativa potential för förändring? Skulle man — t.ex. i den mediala digitaliseringen av språket i antingen ja- eller nej-satser — uppfatta det religiösa språket allmänt som en motståndskraft i förhållande till naturens dikotomiska instrumentalisering eller skall man betrakta det bara som en avspiegling av det skadade kretsloppet av mening? Med hjälp av vilka kriterier avgör man vilka språkliga uttryck som främjar livet?

Det som sagts om det diskursiva tänkandet med språket är även högst relevant för det intuitiva tänkandet och särskilt för den visuella kultu-

rens betydelse för religionen. Kulturstudier kan visa hur huvudfårorna av vår varseblivning av verkligheten idag är dominerade av ett ökande flöde av informationer i form av skrivna och grafiska uttryck. Vanligtvis uppfattar man dessa uttryck som semiotiska konstellationer av mening med vilka man handlar i utbytesrelationer.<sup>21</sup> På så sätt blir vi mer och mer vana vid att relatera till varandra med hjälp av förtinglingandet av grafiska och textbaserade teckensystem. Uttryck reduceras till informationer, livsorganismer till objekt och ting, människor reduceras till rationella motparter för förhandlingar av intressen. Relationer konstitueras genom utbyten på en gigantisk global marknad.

Med tanke på vår varseblivning av livgivande processer medför denna reduktion och instrumentalisering av våra bildliga inre och yttre världar en skadegörelse. Distinktioner mellan det naturliga verkliga och det påhittade verkliga blir diffusa. Min nästas liv och livsformerna i min medvärld förvandlas till tecken på en inbillad projektionsskärm där teknomassan ersätter biomassan.

Produktionen och cirkulationen av mening äger rum i ett globalt men tomt rum där människor blir ensamma härskare. Skapandet av mening är inte längre beroende av andra eller främmande. Naturen som den andra blir ersatt av tekniska konstruktioner som återspeglar tillståndet av vårt «själv». Den andre görs till den samme.<sup>22</sup> Inte bara det religiösa språket utan även den religiösa visuella imaginationen förvandlas kraftigt i den globala förskingringen av mening. Vilken roll spelar livsåskådningar och religionen i denna kontext? Vilken är den «Gud som vi fäster vårt hjärta vid» (M. Luther) och vid vilken Gud fäster vi vårt förnuft?

<sup>21</sup> Sean Cubitt, «Orbis Tertius» i *Third Text* 47, 1999, 3–10.

<sup>22</sup> Jfr min kritik av E. Levinas and E. Dussel: S. Bergmann, *So fremd das Gleiche: Wie eine interkulturelle Theologie der Befreiung mit dem Fremden über die Alterität hinaus denken kann*, utkommer i Sybille Fritsch-Oppermann (Hg.), *Das Antlitz des Anderen: Emmanuel Lévinas Philosophie und Hermeneutik als Anfrage an Ethik, Theologie und interreligiösen Dialog*, Loccumer Protokolle 54/99, Loccum 2000.

# Kven er Buddha — for den kristne?

AASULV LANDE

Når spørsmålet om Buddhas rolle for den kristne dukkar opp i Vesten har det sine grunnar. Internasjonal kommunikasjon, etnisk mobilitet, folkeflytting har ført til stendig sterkare kulturell og religiøs pluralisme. Mange er påverka av ulike religiøse tradisjonar og søker å formidle mellom desse. Dessutan — og det er kanskje det mest interessante — har den veksande religiös-kulturelle pluralitet blitt kombinert med tankar om demokrati og alle menneskes like verd. Demokrati og likeverd motverkar også førestillingar om at sanninga bare fins i ein religion. Ein kan med andre ord ikkje lenger rekne Gautama Buddha for ein svakare frelsar enn Jesus Kristus utan å kjenne seg diskriminerande og udemokratisk. I motsetning til buddhisme har kristendom operert med absolutte og monopoliserte sanningar. Dette gjeld i særleg grad kristendommen i Vesten. Trass denne sterke arven blir folk i vestlege kristne samanhengar meir og meir prega av relative og plurale sanningsbegrep. Det er i dag ei vanleg oppfatning at ulike religiøse tradisjonar, har eller i det minste kan ha, likt verde.

## Reicheltdebatten

Kastar vi eit blick på skandinavisk diskusjon om buddhisme og kristendom, dukkar misjonæren Karl Ludvig Reichelt (1877–1952) straks opp i synsfeltet. Som misjonsprest i Kina i første halvdel av førre hundreåret følgde han progressive idear i samtidas missiologi og såg Jesus Kristus, sanninga, uttrykt i ulike religionar. I kinesisk samanheng kunne det handle om konfucianisme og taoisme, og heilt særleg buddhisme. Kristus var imidlertid ikkje for Reichelt jamstilt med Buddha — Kristus var det totale og endelege uttrykk for sanninga, som Buddha representerte

til ein viss grad. Inspirert av gresk logosfilosofi og tradisjonen frå den fornkyrkjelege apologeten Justinus Martyr meinte han at Buddha — som Sokrates og Platon — hadde glimtar av det fullkomne guddommelege logos, Kristus. Kristi glans strålte også — i ein viss grad — i Buddha. Reichelt var imidlertid ikkje opptatt av kva Buddha betydde for den kristne — han var opptatt av kva Kristus betydde for buddhisten. Med sin fornkyrkjelege teologi frå Justinus Martyrs *logos spermatikos* streka han visjonært under at Buddha eigentleg var ein vegvisar til Kristus; ja, at Kristus fullkommengjorde den frelse Buddha i viss mon kunne tilby.

I Skandinavia har det blitt hevda to hovudsyn i debatten om misjonæren Karl Ludvig Reichelt. Debatten har naturleg nok ikkje stått om Buddhas rolle for den kristne. Den har inntil dei siste år vore uaktuell. Ein har på Reichelts og hans samtids premissar diskutert Kristi rolle for buddhisten. At buddhisten var frelst i sin buddhisme var det ikkje tale om i den offentlege, nordiske diskurs. Problemet var derimot om buddhismen var antitese eller førstadium til kristendommen. Var Buddha ein heidendommens løgnar og bedragar? Eller var han ein profet som pekte på Kristus? Hadde Buddha Johannes døyparens funksjon overfor sine tilhengarar — for å føre dei fram til «brudgommen» Jesus Kristus?

Filip Riisager har i to bøker «Forventning og oppfyldelse» og seinare «Lotusblomsten og korset» tatt opp kinamisjonæren Reichelt og hans syn på buddhismen. Han tar i begge bøkene ein kritisk ståstad ut frå luthersk — særleg grundtvigiansk — teologi. Den siste boka er den grundigaste og handlar om ein norsk, kyrkjepolitisk konflikt: utskiljinga av Reichelts «buddhistmisjon» frå Det norske misjonsselskap. I arbeidet inngår ein presentasjon av Reichelts misjonsteologi 1926–29 og ei vurdering av hans kristologi.

Dessutan tar han for seg buddhistmisjonens praksis. Dette fører til refleksjon over og vurdering av Reichelts forhold til buddhisme, og til taoistiske og synkretistiske sekter.

Riisager legg vekt på Reichelts bakgrunn i hellenistisk logosfilosofi, og noe han kallar ein sterkt platoniserande tendens. Ut frå eit luthersk/grundtvigsk utgangspunkt konkluderer han at Reichelt representerte eit «afsvækket» syndsbegrep og ein typisk «enkeltmandskristendom»:

For Reichelt drejer det sig altid om «hin enkelte» — også i forhold til menigheden. Med sit pietistiske udgangspunkt, hvor det drejer sig om den enkeltes afgørelse og gudsforhold, er Reichelt alle dage mere enkeltmandskristen end menigheds-kristen, mere åndsbeslægtet med med Søren Kierkegård, hvis tanker han da også i nogen grad blev påvirket av under gennemgangen av Gisle Johnssons «Pistik» på missionskolen i Stavanger, end han er beslægtet med Grundtvig.

Tankegangen er da at Reichelts syn på buddhismen med dens «logos spermatikos» er dogmatisk fattig. Kriteriet er den dansk-lutherske tradisjon. Riisager nektar ikkje i bøkene sine Buddhas moegelege rolle som vegvisar til Kristus. Derimot meiner han altså at den Kristus Reichelt lar Buddha peke på er ein «afsvækket» Kristus.

Andre har sett meir positivt på Reichelts kristusbilde — t.eks. Håkan Eilert i doktoravhandlinga om Reichelt, «Boundlessness» frå 1974. I ei populær reichelt-tolking i «Det dialogiske imperativet» skriv han om ulike dimensjonar av buddhistisk kristen dialog, tolka for svensk religiøs situasjon. Eilert meiner at Reichelt «ådagalægger ett religiöst sensorium som bevakar guddomlig närvaro inom ramen för buddhismen». Han legg positiv vekt på at Reichelt «betraktade sig som ett vitne till och en medarbetare i den Guds mission som drog genom världen och erkännerligen genom Ostasien». Jamført med Riisager har såleis Eilert eit klart positivt syn på det kristusbilde Reichelt formidla.

## Buddhas rolle for vestens kristne — skandinavisk perspektiv

I lys av internasjonale religiøse forandringar har aktuell debatt om Buddha i Vestens kristendom

skifta tema. Buddhas profetiske rolle for den kristne er framleis brennaktuelt — men det dreier seg ikkje lenger om Buddhas rolle i buddhistiske konverteringsprosessar til kristendom. Det handlar i dag om Buddhas rolle for den tradisjonelle, vestlege kristne. Ei stor forandring har funne stad. Buddhas profetisme har fått ein mykje vidare og allmenn kristen relevans.

Håkan Eilert har i fleire bøker peika på buddhismen som inspirasjon og fornying for den vestlege kristne. Ei særleg interesse finn han i den zen kristne dialogen. Etter å ha tolka zenfilosofane Kitaro Nishida og Keiji Nishitani saman med den buddhistiske misjonæren Dai-zetsu Suzuki, konkluderar Eilert med at «samtallet mellan zen och kristendom ... utmynnar ... i en förundran över det tomma tillståndets fullhet. Vägen dit kan vara lång och törnbeströdd. Men vittnen och spanare i gränslandet mellan öst och väst tycks entydigt omvittna att religionens inre dimension tydeliggöres i en kenosis process i vilken centrum, mål och avsikt faller i bakgrunden ... dialogen mellan zen och kristendomen blir som mest löftesrik när den bringar oss ur balans, påfordrar uppbrott och nytänkande».

Notto Reidar Thelle har i norsk samanheng arbeidd ut frå same utgangspunkt i populære oppbyggingsbøker. Også for Thelle inspirerer buddhismen vestleg kristendom særleg gjennom meditasjonen — zen. I artikkelen «Kontemplativ Stillhet — fornyelse for vår tid?» er kontemplativiteten — med impliserte linjer til buddhismen t.d. Nishitani Keiji, tolka ut frå kristne oppbyggelege perspektiv.

Av særleg interesse i svensk samanheng er imidlertid Pelle Bengtsson arbeid «Mot enkelhetens punkt», skrive på oppdrag frå 1993 av dåverande biskop i Lund stift, KG Hammar. Bengtsson framhever «enkelhetens punkt» — eit punkt der mennesket bryt gjennom det sjølvopptatte ego og fester seg i djupare dimensjonar av sjølvvet. Dette sjølvvet er samtidig eit samband med jorda og med alle menneske. I boka møtes zen-buddhisme og kristendom. Andre som illustrerer sambandet er Hammarskiölds *Vägmärken*, eller personar som Meister Eckhart og Johannes av Korset. Viktig er «En oppmaning att *leva* oppmärksamt». Det handlar også om «kontakt utan mellanhender». Det er eit typisk zenmotiv — og her er t.eks. Gundula Meyers undervisning om

zen nemnt. Samstundes er denne enkelheten kalla ein tilstand av «inre oreserverat oppenhet».

Pelle Bengtsson knytter lenger ute i boka til førestillingar hos mystikaren Meister Eckhart om guddommen som «ohöljd», «naken» och «oberörd», tar fram kenosetanken frå Phil 2, 5–11 og seier at denne uttømming av seg sjølv har si rot og sitt opphav i Gud. Med tydelege referanse til zenbuddhistisk terminologi seier han at Gud blir «ingen».

Zeninspirasjonen går såleis for Pelle Bengtsson som for Thelle og delvis Eilert inn i ein vid kontekst av kristen mystikk. Buddha blir ein av fleire vegvisarar for kristne mot eit liv i «enkelhet». Den milde og mjuke Buddha får her rolla som ein kristen profet.

## Buddhas og Kristi interaksjon — eit tysk perspektiv

Av tyske kristne teologar som har gått inn i problematikken om Buddhas rolle for den kristne nemner eg særleg presten Armin Münch og München-professoren Michael von Brück. Desse kombinerer tanken om Buddhas profesitiske rolle med tanken on Buddha som frelsar.

Eit interessant perspektiv er Armin Münchs *dimensjonale* tenking. Han relaterer religiøs tenking saman med andre tanketradisjonar til romlege førestillingar. Eksempelvis tar han utgangspunkt i den tyske religionsfilosofen Ulrich Mann som fann dimensjonale begrep fruktbare i komparativ religiøs forskning. Münch finn også parallellar hos Paul Tillich når sistnemnde talar om Gud «i tilværets djup». Eit tredje eksempel for Münch er japanmisjonæren Hugo Enomiya Lasalle (1889–1990) som opererte med den fjerde dimensjon: tid. Lasalle fann denne i zen buddhismens mystikk såvel som i andre tradisjonar og tala om mennesket i gjennombrot til eit nytt medvet som uttrykk for tidsdimensjonen.

Begrepet viser seg naturleg og fruktbart i kristen teologi — det fell naturleg for Münch å tale om vegar oppover «Eg løfter mine auge opp mot fjella» eller om vegar nedover: «Kvar kjem mi hjelp frå?» (Gud stig ned). Ikkje mindre fruktbart er begrepet i buddhismen. Her tar Armin Münch utgangspunkt i den gammaltestamentlege metafor å «gripe Gud bakfrå» — «Gott

im Rücken». Dette blir eit uttrykk for buddhismens, særleg den zen-inspirerte Kyoto-skolens filosofi. Buddhismen blir sett som «rørle bakover» (Rückwärtsbewegung) medan kristendommen opptrer som ei «framoverretta rørle» (Vorwärtsdynamik).

Desse komparative oppstillingane er også relevante for vårt spørsmål om Buddha for den kristne. Ein kan imidlertid ikkje her tale om Buddha som profet, ein må heller bruke rollene pedagog eller lærar. For Münch handlar Buddhas rolle for den kristne om å formidle kunnskap. Buddha formidlar ikkje primært profetens bod men den vises innsikt som omfattar «det andre». Dermed blir «det andre»s realitet påtrengande. Forfattaren spør: handlar det eigentleg om «Zwei Meister — Eine Botschaft»? Eller er buddhismen og kristendommen ulike? Etter å ha tatt opp parallelle begrep i religionane: «kenose» (uttømming), «sunyata» (det tomme), og motsetningspar som «form» og «tomhet», tar han opp «sjølvvet», «buddhanaturen» og «visjon». Men den lange rekka av jamføringar og kontrastar fører ikkje Münch til noen buddhistisk-kristen syntese. David Tracys metafor om ein analogi av ulike vegar finn han heller ikkje fullt ut tilfredsstillande. Til slutt knytter Münch til den indiske, ekumeniske teologen Stanley Samartha og seier:

Jede Religion hat Gott ganz (totus Deus) aber nicht den ganzen Gott (totum Deum). Man könnte daher sagen: Buddha und Christus verkörpern zwei transreligiöse Wege zu Gott bzw zu Wirklichkeit. (s 304).

Hos Münch har vi altså andre Buddha-roller enn det vi hittil har omtalt. Buddha og Kristus er to ulike frelsarar. Buddha formidlar visdom for den kristne — det viser sjølve det faktum at ei slik komparativ bok er skriven. Men dessutan legg Armin Münch vekt på jamstillinga mellom frelsarane. Buddha og Kristus er ikkje partnarar, Münch strekar undar at to frelsarar tilbyr ulik frelse. Men dei har i prinsippet lik status. Buddha er frelsar for buddhistar og Kristus for kristne. Frelsestypane har radikalt ulik karakter men er ikkje desto mindre soteriologisk jamstilte.

Michael von Brücks tankar går i same retning. I boka «Buddhismus und Christentum» blir dei ulike relasjonar mellom buddhisme og kris-

tendom framstilt sofistisert og mangsidig. Dialogen mellom religionane får ei framtrekande rolle. Buddha og Kristus må stå i eit ymsesidig forhold til kvarandre. Begge religionar kan dermed lære å utvikle sin eigenart. Buddha er vismann og vegvisar for kristne — medan Kristus får ei motsvarande rolle, med litt andre nyansar, for buddhistar. Von Brück samanfatar i ein seinare artikkel sine synspunkt om Buddhas rolle i kristendommen med at den kristne møter Buddha «in der Tiefe des Geistes». Buddha er ingen frelsar for den kristne, men ein spegel for det sant og universelt menneskelege. Buddha er «eine stabile und erprobte Brücke an das andere Ufer» som kan môtast i ein spiritualitet av kristen fridom og djup respekt for Buddha.

Medan han held fast at Kristus og Buddha har ulike sosiale roller og ulik lære, talar han likevel om ein «Einheit in Verschiedenheit». Ved å streke under at denne einskap formidlas i hjartans inste, der Jesus og Buddha gjensidig kan inspirere ulike trusperspektiv, knytter han tilbake til det zen-orienterte «skandinaviske» synet, som eg ovanfor har referert. Men likevel sprenger han den skandinaviske tanken med å streke under jamstillinga mellom Buddha og Kristus. Buddha inspirerer nok den kristne — men den omvende prosess har også sin naturlege plass. Buddha og Kristus er begge «den andre» for kvarandre.

## Ulike aksentar i skandinavisk og tysk buddhatolking

Samanfattande ser ein for det første at Buddhas rolle for den kristne har fått ein sentral og allmenn plass i dagens europeiske kristenheit. Eksempla illustrerer at Buddha er blitt ein viktig del av nyare skandinavisk og tysk kristen spiritualitet. Buddha er *vismann* og *vegvisar for kristne*. I skandinavisk samanheng kan Buddha kallast ein *kristen profet*. Dei nyare nordiske eksemplar sluttar med perspektivet «Buddha for kristne» — medan dei to tyske teologar går eit steg lenger. Dei talar om ein *vekselverknad* mellom kristendom og buddhisme. For Armin Münch og Michael von Brück er Buddha og Kristus i tillegg *jamstilte frelsarar* for sine respektive tilhengjarar. Men den frelse dei tilbyr er av ulik karakter. Buddha blir ikkje sett på som

frelsespartnar i noen av desse representative arbeida. Førestillinga om medfrelsarar frå andre religionar vil for dei fleste falle inn under kategorien synkretisme — eit negativt ord i vestlege, kristne kretsar.

Det er tydeleg at den buddhistisk-kristne kommunikasjon har verka kreativ for skandinaviske kristne. I fornyande begeistring blir Buddha tilkjent rolla som vegvisar og profet. Dette perspektivet er så dominerande at den omvendte rolla — Kristi rolle for buddhistane — Reichelts perspektiv — bare i liten grad blir berørt. Kvifor den demokratiske jamstilling mellom religionane så blir sterkare framheva av tyske teologar framstår for meg som interessant. Er det fordi buddhismen på kontinentet står sterkare og derfor fører til eit tydelegare behov for balanse mellom religionane? Er det også ein tysk teologisk arv av meir religiøs komparativ og interaktiv karakter — eksemplvis frå Pannenberg — som gjer seg gjeldande? Eller er tyske teologar meir demokratiske enn skandinaviske?

## Litteratur

- Bengtsson, Pelle, *Mot enkelhetens punkt — anteckningar från vägkanten*. Arcus, Lund 1999.
- von Brück, Michael & Whalen Lai, *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*. C.H. Beck Verlag, München 1997. — «Wer ist Buddha für Christen?» i Perry Schmidt-Leukel (red), *Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit* (Schriftenreihe der Gesellschaft für Europäische-asiatische Kulturbeziehungen [GEAK]). Diederichs Verlag, München 1998.
- Eilert, Håkan, *Boundlessness*. Förlaget Aros, Århus 1974. — *Det dialogiska imperativet*. Arcus, Lund 1995.
- Münch, Armin, *Dimensionen der Leere. Gott als Nichts und Nichts als Gott im christlich-buddhistischen Dialog*. Lit. Verlag, Münster 1976.
- Riisager, Filip, *Forventning og opfyldelse*, Forlaget Aros, Århus 1973. — *Lotusblomsten og Korset*. Gads Forlag, København 1998.
- Thelle, Notto Reidar, *Hvem kan stoppe vinden*. Universitetsforlaget, Oslo 1991. — *Ditt ansikt søker jeg*. Oriens Forlag, Oslo 1993. — «Kontemplativ Stillhet — fornyelse for vår tid?» i Ernst Harbakk og Filip Riisager, *Veien videre*. Buddhistmisjonens Forlag, Oslo 1997.