

Religion och vetenskap

”Filosoferna har endast försökt att tolka världen på olika sätt; det väsentliga är emellertid att förändra den”. Dessa ord av Karl Marx står inristade på hans gravsten på High Gate-kyrkogården i London. De utgör förmodligen ett av de mest citerade uttalandena av honom. Marx gör i detta citat en distinktion mellan tolkningen av världen och dess förändring. Samtal om förhållandet mellan religion och vetenskap kan handla om bägge sakerna. Historiskt sett har det handlat mest om förhållandet mellan kristen trosåskådning och de tolkningar av världen som inte bara filosofin ger utan också andra vetenskaper. På senare tid har däremot intresset alltmer koncentrerats på frågan om kristendomens förhållande till den förändring av världen som tekniken åstadkommit – och vill åstadkomma. Då brukar kristendomen också jämföras med andra religiösa traditioner. I detta sammanhang ska jag emellertid koncentrera mig på den förstnämnda problemställningen; jag ska försöka att beskriva några betydelsefulla *grunduppfattningar* (modeller) om förhållandet mellan religiös tro och vetenskaplig förståelse.

Under medeltiden sammansmälte kristen tro med filosofiskt tänkande och vetenskap på ett oförläpigt sätt i Thomas av Aquinos tankesystem. Religionernas grundläggande trosutsagor, att Gud existerar, att Han skapat världen, att människan har ett evigt liv kunde enligt Thomas göras rimliga med vetenskapliga skäl. Religion och vetenskap var för Thomas inte två olika storheter i ett mer eller mindre spänningsfyllt förhållande till varandra; i hans tankesystem var en del av religionen vetenskap – även om religionen i form av den kristna uppenbarelsen också gick utöver vetenskapen. Thomas ger uttryck åt en syn på förhållandet mellan religion och vetenskap, som vi skulle kunna kalla *partiell enhetsmodell* – den kristna uppenbarelsen går utöver vetenskapen, men kristendomens grundläggande trossatser kan göras rimliga med vetenskapliga skäl.

Så småningom börjar sprickorna i denna imponerande tankebyggnad att bli synliga. Huvudorsaken är att de aristoteliska grundförutsättningar, som Thomas’ tankesystem bygger på, börjar ifrågasättas. Galilei bryter med Aristoteles i början av 1600-talet och för in en helt ny syn på vetenskapens metod som en förening av empiriska iakttagelser och

matematisk teori. Galilei är annars mest bekant för att han förföljdes av kyrkan när han anslöt sig till Kopernikus världsbild.

Den aristoteliska fysiken fick sin dödsstöt genom Newton. Aristoteles hade utgått ifrån att vilan var de fysiska kropparnas naturliga tillstånd och att det är deras rörelse som måste förklaras. Och ytterst förklaras all rörelse med den orörlige Röraren, Gud. I Newtons fysik är det tvärtom rörelsen som är kropparnas naturliga tillstånd – och förändringen av deras rörelser eller deras vila som måste förklaras. Kropparnas rörelser förklaras i Newtons fysik genom oföränderliga naturlagar. Gud förvandlas från den orörlige Röraren till den kosmiske Urmakaren. Newtons nya fysik fick ett avgörande inflytande på teologin. Vissa deistiska teologer i 1700-talets England ansåg att hela den kristna tros läran kunde framställas med stöd av förnuft och vetenskap. Dessa deister företrädde i sin syn på förhållandet mellan religion och vetenskap en *total* enhetsmodell.

Enhetsmodellen förutsätter att religion och vetenskap s a s står på samma nivå. Därför blir den också – paradoxalt nog – en av förklaringarna till att konflikterna mellan religion och vetenskap blir talrika under 1700- och 1800-talet. Den häftiga striden kring Darwins utvecklingslära är bara ett exempel hämtat från en lång rad av kontroverser, som så småningom undergräver enhetsmodellens trovärdighet.

Under 1900-talet växer en annan syn på förhållandet mellan religion och vetenskap fram. Vi kan kalla denna syn för *boskillnadsmodellen*. Det är en modell med många varianter. Huvudtanken (som i en form utvecklades av Immanuel Kant redan i slutet av 1700-talet) är att religion och vetenskap är två ojämförliga storheter, religion är en sak och vetenskap en annan. Men gränsen mellan religion och vetenskap har dragits på de mest skiftande sätt. Enligt en variant på boskillnadsmodellen är alla religiösa utsagor om Gud och det eviga livet teoretiskt sett meningslösa (dvs varken sanna eller falska) – medan alla vetenskapliga utsagor är teoretiskt meningsfulla (dvs antingen sanna eller falska). Enligt en annan variant är alla religiösa utsagor om Gud helt enkelt falska medan åtminstone en väsentlig del av vetenskapens utsagor är sanna. Vi kan kalla dessa uppfattningar för *religionskritiska boskillnadsmodeller*. Men alla boskillnadsmodeller är inte religionskritiska. Enligt andra varianter är religiös tro aldrig bevisbar, medan vetenskapliga utsagor alltid kan bevisas eller motbevisas. Enligt andra har religiöst språk genom sina mytologiska och metaforiska drag en helt annan karaktär än vetenskapligt språk. Vi skulle kunna kalla dessa uppfattningar för *religiöst konstruktiva boskillnadsmodeller*. Utan att ansluta mig ska jag försöka att förtydliga en utformning av en sådan boskillnadsmodell – och studera några av dess starka och svaga sidor.

Utgångspunkten är att det vi menar med "Gud" är något helt annat än den här ändliga världen – och att den här ändliga världen är något helt

annat än Gud. W T Stace säger på följande sätt i sin bok *Time and Eternity* (Princeton University Press. N J 1952, s 137. Ett liknande resonemang finns hos H H Price i *Some Aspects of the Conflict Between Science and Religion*. Cambridge University Press. Cambridge 1953, s 8f):

The eternal order is not the natural order, and the natural order is not the eternal order. The two orders intersect, but in the intersection each remains what it is. Each is wholly self-contained. Therefore it is impossible to pass, by any logical inference, from one to the other. This at once precludes as impossible any talk either of the proof or disproof of religion.

Vetenskapliga påståenden hänför sig till "the natural order"; religiösa utsagor hänför sig till "the eternal order". Vetenskapens upptäckter kan alltså enligt Stace (och Price) lika lite bevisa gudstron som de skulle kunna vederlägga den. Men hur kan vi då få någon kunskap om det oändliga? Svaret är: genom en religiös erfarenhet, genom en förnimmelse av det gudomliga, som är något helt annat än våra erfarenheter av det ändliga, som vetenskaperna bygger på (Stace 1952, s 138 f; Price 1953, s 11–22).

Mot denna harmoniska uppfattning om förhållandet mellan religion och vetenskap vill många rikta följande invändning: det finns *endast* en källa till kunskap om världen och den är sinneserfarenheter av det slag som godtas i naturvetenskapen. Vi kan kalla denna uppfattning *naturalism*. Naturalismen hävdar att det finns en bestämd gräns för den mänskliga kunskapsförmågan. Vi kan endast få kunskap genom kontrollerbara sinneserfarenheter. Men fördenskull förnekar inte naturalisten existensen av det fenomen som kallas "religiös erfarenhet" eller "religiös uppenbarelse". Men för honom är religiösa erfarenheter och uppenbarelser bara känslomässiga upplevelser. Dessa kan ha stort värde för enskilda människor – men de kan inte ge någon särskild kunskap.

Den naturalistiska människosynen har en mycket stark ställning i västerlandet. Ett skäl som anförts för dess sanning är dess betydelse för vetenskapens framsteg. Efterlevelsen av naturalismens stränga krav på tillförlitlig erfarenhet har visat sig mycket fruktbar. Den har främjat naturvetenskapens utveckling på ett sätt som gjort denna till en modellvetenskap för andra vetenskaper.

Ett annat skäl för den naturalistiska människosynen är att de erfarenheter den hänvisar till är tillgängliga för alla människor under vissa angivbara betingelser. Därigenom är det lätt att kontrollera olika erfarenhetsanspråk och nå en hög grad av samstämmighet i beskrivningen av verkligheten. Men religiösa erfarenheter uppstår inte "automatiskt", de är inte tillgängliga för alla människor under vissa angivbara betingelser.

Naturalismen gör gudstron till en grundlös övertro. Men den som vill

företräda den beskrivna utformningen av en religiöst konstruktiv boskillnadsmodell behöver inte stå helt och hållet svarslös inför naturalistens resonemang.

Naturalismen säger att ett skäl för dess sanning är dess betydelse för vetenskapens framsteg. Men den troende kan invända att man måste skilja mellan en *dogmatiskt* och en *metodiskt* motiverad inskränkning av människans kunskapsförmåga till en viss typ av kontrollerbara sinneserfarenheter. En sådan inskränkning kan motiveras dogmatiskt med åberopande av en naturalisk människosyn vars sanning inte ifrågasätts. Men en inskränkning kan också motiveras metodiskt med hänvisning till att det för förståelsen av vissa delar av verkligheten är fruktbart att endast ta hänsyn till ett visst slag av kontrollerbara sinneserfarenheter. För vetenskapens framsteg räcker det med en metodiskt motiverad begränsning av människans kunskapsförmåga.

Naturalisten säger också att religiösa erfarenheter inte är trovärdiga, därför att de inte är tillgängliga "automatiskt" för alla människor under vissa angivbara betingelser. Den troende kan naturligtvis ifrågasätta om detta gäller för alla typer av religiös erfarenhet. Gäller det t ex för vissa former av mystik erfarenhet av en förening med verklighetens "grund"? Men denna försvarslinje är inte särskilt stark: religiös erfarenhet är vanligtvis något mycket personligt och oberäkneligt. Naturalisten hävdar att detta bestyrker hans uppfattning att man inte kan grunda några kunskapsanspråk på religiös erfarenhet. Men det finns en svag punkt i naturalistens resonemang; han tar inte hänsyn till skillnaden mellan det som är objektet för våra sinneserfarenheter, dvs ändliga skeenden och föremål, och det som är (det föregivna) objektet för religiösa erfarenheter, dvs Gud.

Det kan också finnas en annan sak som förklarar religiösa erfarenheters oberäknelighet. Det är inte otroligt att sannolikheten för att en person ska göra en religiös erfarenhet påverkas av personens positiva eller negativa attityd till den förväntade erfarenheten – i varje fall i högre grad än vad som gäller för sinneserfarenheter i allmänhet (även om t ex vittnespsykologin kan omvittna ett samband mellan attityder och sinneserfarenhet i vissa mänskliga situationer). Det är också sannolikt att personlighetsdrag och personlighetsstruktur kan främja eller förhindra förekomsten av religiös erfarenhet på ett mera markant sätt än förekomsten av vanliga sinneserfarenheter.

Vi har här refererat två olika argument *för* en naturalistisk människosyn och diskuterat deras hållbarhet. Dessa argument har enligt min mening sina svagheter. Vi bör nu ställa en fråga om argumenten *mot* naturalismen: finns det några skäl mot naturalismen som gör den ohållbar och som visar att en bredare syn på människans kunskapsförmåga är påkallad? Jag

tror att det är svårt att direkt vederlägga en naturalistisk människosyn. Men däremot kan man peka på en sak som visar att det inte är alldeles självklart att den är riktig.

Det finns en egenartad typ av fenomen som studeras i den s k parapsykologin. Inom parapsykologin studerar man sådana (föregivna) erfarenheter som går under samlingsnamnet ESP – Extra Sensory Perception: prekognition (förkunskap), telepati och klärvoajans. I Sverige anses dessa studier oftast som humbug, men i andra länder betraktas parapsykologin mer seriöst. I England har under 1900-talet en lång rad ansedda filosofer uppmuntrat parapsykologisk forskning. I ett av de senaste numren av tidskriften *Forskning och framsteg* (nr 5:1978) redogör Martin Johnson för en del aktuella experiment beträffande ESP. (Martin Johnson är professor i parapsykologi i Utrecht, Holland.) Liksom andra försök tyder dessa på existensen av okända sidor av den mänskliga kunskapsförmågan – även om resultaten är svårtolkade och (inte minst) förklaringarna av de påstådda fenomenen mycket skiftande.

En sak kan man emellertid notera. Också när det gäller parapsykologiska erfarenheter tycks det förhålla sig så att en positiv/negativ attityd till fenomenen påverkar utfallet av olika experiment. På motsvarande sätt tycks också försökspersonernas personlighetsstruktur kunna påverka resultaten.

Dessa saker bevisar naturligtvis *inte* att religiösa erfarenheter är erfarenheter av något verkligt. De bevisar inte heller att den naturalistiska människosynen är ohållbar. Men de visar möjligtvis att denna människosyn inte är självklart riktig.

Nu finns det emellertid en annan fråga man måste ställa i detta sammanhang och som berör den beskrivna boskillnadsmodellens trovärdighet överhuvudtaget. Den vilar på en del oredovisade förutsättningar: att människor kan vara utrustade med både sinnliga och religiösa kunskapsorgan och att religiös erfarenhet är någonting helt annat än sinneserfarenhet. Företrädaren för vår religiöst konstruktiva boskillnadsmodell har inte övervägt en alternativ analys av religiös erfarenhet: att de är en form av sinneserfarenheter som innefattar en religiös tolkning (och *inte* ett speciellt slag av erfarenheter vid sidan av sinneserfarenheten). Gudstron blir då inte i första hand ett uttryck för en människas omedelbara gudskunskap, utan för en människas tolkning att allting hon ser (hör, känner etc) omkring sig ytterst är beroende av Gud.

Med en sådan syn på religiös erfarenhet understryks såväl likheterna som skillnaderna mellan dessa erfarenheter och "vanlig" sinneserfarenhet. Båda slagen av erfarenheter innefattar en tolkning av inkommande sinnesförnimmelser – men religiös erfarenhet innefattar en tolkning som inbegriper en tro på en helt annan verklighet, som inte är identisk med den

ändliga verkligheten. (Denna idé har utvecklats av John Hick bl a i artikeln "Religious Faith as Experiencing-as" i *Talk of God*. Royal Institute of Philosophy Lectures. Vol 2 (1967–68). Macmillan. London. 1969. ss 20–35.)

Är en sådan religiös erfarenhet trovärdig? Eller är den bara en godtycklig projektion av en religiös föreställning på världen? Jag har inget patentsvar på den frågan. Men jag skulle tro att svaret på frågan har att göra med svaret på en annan fråga: kan mina erfarenheter av världen som Guds skapelse kasta ett ljus över livet som helhet? (Se vidare i Anders Jeffners *The Study of Religious Language*. SCM Press. London. 1972. Kapitel 5.)

Om man istället för att beskriva religiös erfarenhet som en speciell erfarenhet vid sidan av sinneserfarenheten uppfattar den som en form av sinneserfarenhet, så är man på väg bort från boskillnadsmodellen. Man närmar sig istället en syn på förhållandet mellan tro och vetenskap, som vi skulle kunna kalla *analogimodellen*. Religiösa erfarenheter liknar till en del sinneserfarenheter, som utgör grunden för naturvetenskaplig verksamhet. Enligt det vi kallar analogimodellen finns det också vissa paralleller mellan religiöst och vetenskapligt språk – och mellan argumentation i religiösa och argumentation i vetenskapliga frågor.

Det utmärkande för det religiösa språket är enligt många dess mytologiska karaktär, dess ihärdiga användning av symboler och bilder. Nu kan man hävda att också i vetenskapligt språk förekommer en användning av bilder och modeller. Exempel på detta är Bohrs atommodell och vissa modeller inom nationalekonomin. (En bok som på ett klart och nyanserat sätt utvecklar denna parallell mellan religiöst och vetenskapligt språk är Ian Barbour's *Myth, Models and Paradigms*. SCM Press. 1974.)

På ett liknande sätt är den argumentativa och kritiskt-prövande framställningen utmärkande för all vetenskaplig framställning. Men exempel på detta kan man också finna i rent religiösa texter, dvs texter som uttrycker en attityd av tillbedjan (och som inte är "neutral" teologiska). Sådana texter kan vi i den kristna traditionen finna i Augustinus', Anselms och – i vårt eget århundrade – Karl Barths författarskap. (En bok som på ett intressant sätt belyser förnuftets plats i religiöst liv – i jämförelse med vetenskapens – är Basil Mitchells *The Justification of Religious Belief*. Macmillan. 1973.)

Jag har i denna artikel berört fem olika grunduppfattningar om förhållandet mellan religion och vetenskap. Jag har kallat dem total enhetsmodell, partiell enhetsmodell, religionskritisk boskillnadsmodell, religiöst konstruktiv boskillnadsmodell och – slutligen – analogimodell. Den totala enhetsmodellen förutsätter att man för den religiösa tron som helhet kan anföra skäl av samma slag som man anför för vetenskapliga

teorier. Den partiella enhetsmodellen hävdar att detta är sant endast för en del av den religiösa tron – men ofta en grundläggande del. Enhetsmodellen är enligt min mening inte särskilt övertygande och den har historiskt sett lett till en rad konflikter mellan religiös tro och vetenskap. Den religionskritiska boskillnadsmodellen förutsätter att all religiös tro är falsk eller – i en annan variant – teoretiskt sett utan mening. I naturalismen finner vi en utformning av en sådan religionskritisk boskillnadsmodell. Endast ett visst slag av sinneserfarenheter är erfarenheter av något verkligt och religiösa erfarenheter är bara känslomässiga upplevelser utan värde ur kunskapssynpunkt. Denna religionskritiska boskillnadsmodell kommer i direkt konflikt med en mera religiöst konstruktiv boskillnadsmodell. Enligt en utformning av en sådan modell är religiös erfarenhet någonting helt annat än sinneserfarenhet. Denna syn på religiös erfarenhet är emellertid inte alldeles trovärdig. Enligt analogimodellen är religiös erfarenhet en speciell form av sinneserfarenhet – även om den skiljer sig från "vanlig" sinneserfarenhet därigenom att den förutsätter en andlig verklighet. Dessutom kan man enligt analogimodellen finna vissa paralleller mellan religiöst språk och vetenskapligt språk, mellan argumentation i vetenskapliga frågor och argumentation i religiösa frågor.

När man funderar över dessa olika modeller verkar det som om en viss modell "passar" bättre till ett visst slag av religiösa erfarenheter än en annan modell. Den religionskritiska modellen "passar" bra om man tänker på religiösa känslöerfarenheter av frid och salighet. Men om man istället riktar intresset mot mystiska erfarenheter av enhet med verklighetens "grund", så blir den utformning av den religiöst konstruktiva boskillnadsmodellen vi preciserat mera naturlig. Analogimodellen är mest trovärdig om man tar sin utgångspunkt i sådana religiösa erfarenheter som samtidigt är erfarenheter av skeenden, föremål eller personer i den materiella världen.

Notiser

Den 2:a till 4:e juni anordnade institutionen för vetenskapsteori vid Umeå universitet ett mindre symposium kring modern anglosaxisk vetenskapsteori. Tanken med symposiet (som tyvärr inte p g a pressläggningstiden hann annonseras i Filosofisk tidskrift) var att samla de svenska vetenskapsteoretiker och filosofer som sysslar med eller är intresserade av det nytänkande som ägt rum i den anglosaxiska vetenskapsteorin de senaste två decennierna. Symposiet bestod av sex seminarier, alla med en kort inledning och därefter diskussion.