

Guds verklighet eller verklighetens Gud?

Om teologisk referens i transcendensrefererande kontexter.

1. Bakgrund

Det är inte alltid så lätt för en åhörare eller läsare av religiös kommunikation att bedöma vad troende människor menar när de använder sig av teologiska begrepp som Gud, frälsning eller evigt liv. Naturligtvis tänker sig väl de flesta att sådana begrepp har en betydelsekärna som är gemensam för såväl den som agerar inom ramen för ett eller annat religiöst språkspel som för den som står utanför och betraktar detsamma utan att själv vilja eller kunna delat i det. Men när det kommer till frågan vad som närmare bestämt avses med att "Gud älskar sin skapelse" eller att "människan uppstår efter döden", infinner sig lätt en tvekan och en osäkerhet. Menar verkligen den troende att påståenden av det här slaget ger uttryck för tänkbarligen reellt eller faktuellt förekommande fenomen och händelser, eller ligger en symbolisk tolkning av dem närmare tillhands?

Nu kan det förstås sägas att en god sak i situationer präglade av religiös – och för övrigt även t ex politisk och ideologisk – oenighet är, att se till vad som förenar snarare än skiljer; i en tid då så mycket våld, split och söndring åtföljer förekomsten av motstridiga och, kanske, rivaliserande trosuppfattningar, är den renodlade toleransens väg den enda rimliga att gå.

Detta är en övertygande invändning – om den uttalas i det moraliska syftet att motverka resandet av absoluta och förment infallibla sannings- och kunskapsanspråk i situationer av ovannämnda slag. I annat fall bör den avvisas. Förekomsten av en mångfald föreställningar och ståndpunkter på exempelvis den religiösa trons områden är i högsta grad sund och naturlig, och den bör ses som en reservoar av

möjligheter snarare än som en källa till problem. Det vore defaitistiskt att inte försöka identifiera, granska och analysera de skiljelinjer som löper mellan trosföreträdare både inom ramen för det s k "mångkulturella" samhället och globalt.

Samtidigt bör man avstå från att så till den grad absolutifiera dessa skiljelinjer att förutsättningarna för en religiös kommunikation mystifieras och, rentav, omöjligförklaras. Det finns filosofer som med stor intensitet gjort gällande, att gränserna mellan divergerande religiösa språkspel är såväl principiellt som praktiskt oöverbryggbara, och att en dialog mellan olika trosföreträdare rent faktiskt saknar förutsättningar (t ex Phillips 1993). Och det finns andra filosofer, tillhörande samma tradition, som valt att i konstruktivistisk anda förespråka en liknande tolkning av troendes användning av religiösa utsagor (t ex Cupitt 1993). Medan de förra på förment "deskriptiva" grunder hävdar att troende använder utsagorna för att ge uttryck för något annat än faktuelle påståenden, gör de senare gällande att utsagorna visserligen genom den teologiska historien, i konkurrens med bl a vetenskapens hypoteser, använts för att uttrycka påståenden om fakta, men att tiden nu är kommen för att deras innebörd och mening måste ges en annan och symbolisk klädedräkt. Religiösa utsagor, det är samtliga dessa filosofer eniga om, ska inte uppfattas som refererande till något slag av existerande verklighet eller identifierbara fakta, utan som icke-referentiella uttryck för en religiös hållning i och till livet. Och förutsättningarna för en kommunikation mellan företrädare för olika religiösa traditioner och ståndpunkter blir därmed andra och mer komplicerade än vad de hade trott sig om de relevanta utsagorna, precis som t ex vardagliga och vetenskapliga språkliga uttryck, kunnat tolkas mot fonden av en i princip allmänt tillgänglig verklighet vilken kan göras till föremål för faktuellt grundade existensanspråk.

Jag tänker inte här gå närmare in på varför såväl den deskriptivistiska som den revisionistiska icke-referentiella tolkningen av religiösa utsagor bör avvisas. Jag har i andra sammanhang presenterat skäl mot antagandena att troendes användning av utsagorna ska uppfattas som strängt isolerat från varje annat slag av bruk av språkliga uttryck och att de inte kan göras till föremål för mer eller mindre öppen diskussion (Franck 1988). Jag har också argumenterat mot den revisionistiska tanken om ett behov av att konstruera en icke-referentiell tolkning (Franck 1998). Jag har, slutligen, framställt argument mot

att över huvud taget tolka religiösa utsagor i icke-referentiella termer (Franck 1993).

I den här uppsatsen ska jag utgå från att något slag av referentiell tolkning både kan och bör tillskrivas sådana utsagor, givet troendes användning av dem och givet de språkliga och syntaktiska villkor som initialt tycks kunna förknippas med den. Närmare bestämt är en utgångspunkt för den fortsatta framställningen att utsagorna bör göras till föremål för en annan tolkning än en anti-realistisk eller, som jag föredrar att kalla den, "non-realistisk". Enligt mitt förmenande används utsagorna för att referera till en utomspråklig verklighet. Problemet blir då att ta ställning till vad detta kan vara för en verklighet och hur den referentiella relationen mellan den och utsagorna ska tänkas vara beskaffad. Två alternativa uppfattningar framträder här. Antingen inbegriper de religiösa utsagornas mening källan till sin referens utan att den som använder dem behöver agera som förmedlare: en människa har helt enkelt att *upptäcka* den referentiella relation som intrinsikalt existerar mellan religiöst språk och en andlig verklighet, och kan när hon väl upptäckt den så att säga inordna sig i det på förhand givna mönster av mening och referens som finns där att registrera och träda in i. Eller också har människan själv att inom ramen för en process av förståelse och tolkning av de religiösa utsagornas mening försöka *etablera* en referentiell relation mellan dem och en andlig verklighet; hon kan inte upptäcka någonting genom att passivt luta sig tillbaka och vänta på en eller annan uppenbarelse av "sant" och "verklig", utan måste själv agera medskapare i den process där språk och verklighet knyts samman med erfarenhetens band.

Det första alternativet ska jag kalla "teologisk realism" och det senare "teologisk internalism". Min uppgift i den här uppsatsen är att presentera argument för att en teologisk internalism bör föredras framför en teologisk realism.

2. Referensteorins relevans för teologin

Innan jag ger mig i kast med denna uppgift vill jag emellertid stanna till helt kort vid en invändning som av och till riktats mot försök att göra trons språk till föremål för filosofisk analys av olika slag. Inte minst debattörer med hemvist i den tradition som har sina rötter i bl a Wittgensteins *Philosophical Investigations* har gjort gällande att filosofin vare sig kan eller bör initiera eller genomdriva några kon-

struktiva – i bemärkelsen reformerande – analyser av religiösa språk. Filosofin vare sig förändrar eller förvandlar den mening religiösa språkspelsagenter i kraft av bestämda interkontextuella användningsregler knyter till sina trossatser. Filosofin ”lämnar allt som det är”.

Det ligger mycket i den här invändningens påstående. Framför allt manar det till en varsamhet i den filosofiska tolkningen av religiösa utsagor, nämligen i så måtto som det understryker att det är både orimligt och fåfängt att behandla dessa utsagor isolerade från troendes användning av dem. Risken för en teoretiserande och verklighetsfrämmande analys är överhängande om utsagorna lyfts ut ur sina respektive sammanhang och bearbetas i enlighet med en strikt filosofisk metodologi.

Å andra sidan är detta knappast ett skäl för att generellt avhålla sig från att göra sig en föreställning om vilken deras innebörd är. Byggestenarna – orden, de syntaktiska och de semantiska grundreglerna – är desamma för den troende när hon eller han rör sig i religiösa och vardagliga och, kanske, vetenskapliga kontexter. Naturligtvis kan stora skillnader vad gäller exempelvis mening och referens förekomma mellan dessa kontexter, men det grundläggande språkliga materialet är i långa stycken gemensamt. En troende människa rör sig i regel obehindrat mellan dessa kontexter. Hon eller han behöver inte genomgå komplicerade översättningsprocedurer för att i ett ögonblick tala om vardagslivet och i nästa om det eviga livet. Givetvis vet hon eller han att dessa båda kontexter verkligen är olika och annorlunda varandra. Men språket som används för att uttrycka dessa skillnader transcenderar kontexterna. Troende människor är som regel inte semantiskt och syntaktiskt schizofrena.

Det här betyder att det finns semantiska förutsättningar för att diskutera teologiska sanningsfrågor över gränser mellan religiösa kontexter, och att kunskapsteoretiska överväganden knutna till sådana diskussioner principiellt kan göras till föremål för kontexttranscenderande analyser. Det är inte det att en filosofisk penetrering av förutsättningarna för att med hjälp av religiösa utsagor referera till en andlig verklighet kan kullkasta trons innersta kärna eller fundamentala väsen av tillit och förtröstan. Tron har ett heligt rum som inte är tillgängligt för filosofiska argument. Men väggarna runt detta rum är byggda av ett erfarenhetsgrundat språk, och det är detta språk som kan undersökas utifrån filosofiska och referensteoretiska utgångs-

punkter. Närmare bestämt är det i princip möjligt att referensteoretiskt analysera förutsättningarna för att med hjälp av religiösa utsagor uttala sig om en andlig verklighet – inte i syfte att avgöra vilka trossatser som *är* sanna, men med avsikten att bedöma vilka som *skulle kunna vara* det.

Det här är inte någon strikt intern filosofisk uppgift. Var och en som omfattar religiösa utsagor kan ha intresse av den. Och vad gäller den som är beredd att förkunna eller missionera sin religiösa övertygelse som sann, eller som mer sann än andra övertygelser, utgör det ett moraliskt anständighetskrav att intressera sig för den.

3. Om kognitiv terapi – ett parallelexempel

Man kan här dra vissa paralleller mellan en referensteoretisk analys av religiösa utsagor och de analytiska försök att utmönstra och pröva subjektiva verklighetsbilder som genomförs inom ramen för olika psykoterapeutiska behandlingsformer. I synnerhet är det kanske den kognitiva terapin som härvidlag framträder som en relevant parallellmodell för analys av vad som uppfattas som sant och som verkligt (jfr Perris 1986!).

Den kognitiva terapin, vilken utvecklats av Aaron Beck och hans efterföljare, utgör inte någon enhetlig riktning eller rörelse, men vissa gemensamma teoretiska hörnstenar kan identifieras bland dem som på ett eller annat sätt verkar i anslutning till den. En sådan hörnsten är att en människas beteenden och upplevelser av sig själv och sin plats i livet och i tillvaron ska ses i relation till de kognitiva strukturer eller scheman hon utvecklat under sin livsgång. Det är inte så att det primära eller ens väsentliga är att, i likhet med vad som görs gällande inom vissa andra psykoterapeutiska och psykoanalytiska behandlingsideologier, söka rätt på de händelser eller de situationer som antas ha orsakat ett psykiskt sjukdomstillstånd eller en personlighetsstörning. Snarare är tekniken kronologiskt omvänd. Givet en persons dysfunktionella kognitiva scheman, dvs de organisationer av tankar och föreställningar hon eller han antas besitta i strid med en harmonisk och trovärdig uppfattning av sig själv, omvärlden och framtiden ("den kognitiva triaden"), söker den kognitiva terapin utmejsla det förhandenvarande personliga sammanhanget av relevanta yttre och inre faktorer. Genetiska överväganden behöver givetvis inte härvidlag bedömas som generellt ointressanta, men vad som fokuseras är männi-

skans aktuella förhållande till den verklighet hon ser sig vara en del av och leva i. Om hon exempelvis lider av bestämda fobier eller upplever ångest i samband med vissa händelser, blir uppgiften för henne och den kognitiva terapeut som står till tjänst som hennes ledsagare att identifiera vad det är för en övertygelse eller föreställning som är knuten till hennes lidande eller obehag. Genom en sådan identifiering blir det också möjligt för henne att klarare se vad i denna övertygelse eller föreställning som är felaktigt eller missvisande. Under en behandlingsomgång på ca 20 sessioner uppmanas hon att pröva övertygelsen eller föreställningen i så måtto som hon systematiskt genomför en bedömning av vad som är sant och verkligt i den. Kommer hon till klarhet om att hon missbedömt de faktiska riskerna för att drunkna vid en simtur, de faktiska förutsättningarna för att i givna situationer bli ormbiten eller de faktiskt förekommande villkor som råder vad gäller hennes förmåga att utträta bestämda uppgifter och ta sitt livs- och handlingsutrymme i besittning, ligger sedan vägen mer eller mindre öppen för att avsäga sig de kognitiva scheman som är dysfunktionella till förmån för sådana som är funktionella, dvs sådana som är trovärdiga och rationella.

Bland den kognitiva terapins företrädare förekommer olika meningar om den filosofiska basen för hur "trovärdighet" och "rationalitet" här ska uppfattas. Det finns en empiristisk eller "perceptuellt realistisk" linje och det finns en konstruktivistisk – och med "konstruktivistisk" avses då ståndpunkten att varje individ själv bygger upp sin egen modell eller bild av verklighetens strukturer. En tredje linje är knuten till en teori om informationsbehandling, och grundtanken här är att människan föds med kognitivt basala redskap med vilkas hjälp hon sedan bearbetar de kognitiva organisationsprocesser som möter under hennes livsgång.

Vi ska inte här gå närmare in på hur dessa åtskiljande uppfattningar i detalj gestaltar sig. Vad som för oss är intressant att beakta är, att den kognitiva terapin i dess varierande utformningar bygger på uppfattningen att psykisk ohälsa och mer och mindre framträdande personlighetsstörningar kan bearbetas mot bakgrund av en erfarenhetsmässigt identifierbar verklighet, vilken bildar fond för ontologiska sanktioner. Vad som kan anses vara dysfunktionellt resp funktionellt, överkligt resp verkligt, osant resp sant avgörs med hänsyn till den information denna verklighet tänks erbjuda genom erfarenhetsmässiga kanaler. För

den som söker sanningen är det viktigt – och ibland livsavgörande – att finna den.

4. Människans verklighet eller verklighetens människa?

Men vem avgör egentligen vad som är sant och verkligt? En framgångsrik kognitivt terapeutisk behandling av t ex schizofrena eller deprimerade klienter tycks förutsätta existensen av en verklighet som kan göras till föremål för för individtranscenderande referens. Närmare bestämt syns en prövning av dysfunktionella scheman och föreställningar förutsätta rimligheten i att framställa mer eller mindre allmän-giltiga existensanspråk, vilka kan tjäna som kriterier för vad som är att betrakta som ”dysfunktionellt” respektive ”funktionellt”. Negativa kriterier på vad som är ”felaktiga” eller ”missvisande” övertygelser och föreställningar kan bara användas om det föreligger positiva kriterier på vad som är ”korrekt” och ” trovärdigt”. Här föreligger en symmetri. Men vad är det för kriterier som då kan vara till hjälp? Hur avgör man vilken verklighetstolkning som är sann? Hur vet man att inte alla tolkningar går på ett ut? Vad är det som är rimligt och orimligt – utifrån realistiska och internalistiska utgångspunkter? Tillhör människan verkligheten och är en del av den eller är förhållandet det omvända?

Det faktum att flera agenter inom ramen för en given kontext enas om referentiella villkor för vad som ska anses som sant och verkligt, måste inte tolkas i termer av en traditionell filosofisk realism. Dvs: det är inte så att förklaringar till nämnda enighet måste sökas i ett ontologiskt förhållande som existerar oberoende av samtliga individer och som på ett eller annat sätt uppenbarats för dem. Det kan istället vara så att berörda agenter själva initierat vad som är en framgångsrik referens till ord som ”sant” och ”verkligt”, eller att de fullföljer en referentiell länk eller tradition där andra agenter först etablerat en referentiell relation mellan orden och en utomspråklig verklighet via bestämda erfarenheter. Sådana länkar och traditioner kan under gynnsamma omständigheter leva och andas under långa tidsrymder, men de kan också förändras och omtolkas i ljuset av nya erfarenheter och nyframsprungna kontexter. Referentiella relationer mellan språk och verklighet är inte stabila utan, i kraft av sin mänskliga medialitet, föränderliga: detta är en grundsats i den filosofiska och den teologiska internalismen.

Vad som betraktas som friskt och sjukt, sant och osant, verkligt och överkligt kan variera över tid och kontext. Det betyder inte att en genomgripande relativism måste göra sitt inträde. I stället innebär det att verklighetstolkningar inte ska ses som absoluta utan som föremål för revisionsberedskap. Vissa föreställningar har en långvarig historisk överlevnad, andra är mer kortlivade. Vad som ur referensteoretisk utgångspunkt är intressant att beakta är här att kontexttranscenderande referens tycks vara möjlig utan att man därför måste hemfalla åt kunskapsteoretisk och semantisk fundamentalism. Verkligheten tillhör människan i det att det är hon som gör den till föremål för sin uppfattningsförmåga och sin tolkning, men hon tillhör verkligheten i det att hennes erfarenhet sätter gränser för hur varierade hennes uppfattningar och tolkningar på goda grunder kan bli. Den verklighet hon erfarenhetsmässigt delar med andra ger ett villkorligt referentiellt utrymme, men inom ramen för detta utrymme har hon frihet att utföra referentiella operationer som avviker från eller harmonierar med de kontextuellt relevanta semantiska och kunskapsteoretiska föreställningar och verklighetstolkningar hon kommer i kontakt med. Referentiella traditioner kan bekräftas eller brytas, och här kan filosofen – precis som tidigare terapeuten i exemplet ovan – träda in som ledsagare i arbetet med att bringa ontologisk klarhet och skärpa i de existerande, kunskapsteoretiskt verksamma förutsättningarna för framgångsrik referens mellan språkliga utsagor och en utomspråklig verklighet.

5. Referentiella operationer i två typer av kontexter

Om den schizofrene eller deprimerade klienten med hjälp av den kognitiva terapeuten har att, (för att använda en filosofiskt välkänd liknelse), likt flugan leta sig ut ur flaskan, så har den religiöse sanningssökaren att, med tänkbar hjälp av filosofen eller referensteoretikern, finna sin väg till ontologisk klarhet om villkor och förutsättningar för genomförandet av referens mellan religiösa utsagor och en andlig verklighet. I båda fall handlar det om att erövra insikt om beskaffenheten hos en verklighet: i det förra fallet rör det sig om immanenta och i det senare om transcendent dimensioner och egenskaper. Detta separerar naturligtvis de båda exemplen från varandra i väsentliga avseenden, men det finns ändå en strukturell likhet mellan dem. I bägge fall antas en verklighet existera i förhållande till vilken mänskliga subjekt kan relatera sig referentiellt, och i bägge fall är det

nödvändigt att se att en sådan relatering ur referensteoretisk synpunkt inte måste vara byggd kring ett platonskt eller kantianskt begrepp om två helt eller delvis oberoende existerande världar eller realiteter.

Närmare bestämt kan människan i egenskap av refererande subjekt i båda exemplen ses spela en fundamental roll som förmedlare mellan språk och verklighet. Trots sina problem är visserligen den schizofrene eller deprimerade ur filosofisk synpunkt åtminstone principiellt bättre rustad att finna en referensteoretiskt hållbar position. Hans eller hennes uppgift är att göra en i princip allmänt tillgänglig verklighet till sin i så måtto som han eller hon, för att komma ur sitt sjukdomstillstånd, måste skapa sig ett rum i tillvaron som visserligen är personligt men som är omgivet av erfarenhetsgrundade valv som kan delas och faktiskt omfattas av andra människor. Det privata rummet upphävs inte i en intersubjektiv värld av erfarenhet och erfarenhetstolkningar, men dess semantiska, kunskapsteoretiska och ontologiska hörnstenar sätter mer eller mindre kontexttranscenderande gränser för vad som i och utanför detta rum kan och bör betraktas som verkligt, sant och rimligt. Av detta skäl kan man säga att vi alla för våra ontologiskt och kunskapsteoretiskt grundade anspråk rörande omvärlden och oss själva är beroende av acceptansen av en objektiv, i bemärkelsen intersubjektiv, verklighet. Utan en sådan acceptans faller allt, inklusive det privata rummet, samman. "Världen för mig" förutsätter i detta fundamentala avseende "världen i sig".

Det här innebär nu inte att "världen i sig" ska uppfattas strikt kantianskt eller som en platonsk idévärld vilkens relation till den sinnevärld människan rör sig i är skum eller, kanske, rentav obegripligt mystisk. Antagandet att människor med framgång kan genomföra referens mellan språk och en utomspråklig verklighet förutsätter inte ett antagande av att denna utomspråkliga verklighet är orörd av mänskliga sinnen intill den dag då den plötsligt, genom en eller annan uppenbarelse, gör sig själv känd för henne. Vi kan se detta klarare om vi betänker hur en ur kognitivt terapeutisk synpunkt dysfunktionellt drabbad person och en religiös sanningssökare skiljer sig åt vad gäller genomförandet av referentiella operationer.

Som redan framhållits gäller för den förra referenssituationen att en intersubjektivt tillgänglig och erfarenhetsmässigt upplevbar verklighet oomtvistligen existerar, inom ramen för vilken den referentiella operationen utifrån de villkor och förutsättningar denna verklighet

erbjuder. Något sådant förhållande gäller inte vad anbelangar den religiösa sanningssökaren. Visserligen kan ett religiöst sökande vara knutet till omvälvande och djupgående känslor på samma sätt som upplevelsen av bryggan mellan friskt och sjukt, sunt och osunt, ofta är förbunden med intensiva känslor. Men intensiteten av känslor och värderingar knutna till givna verklighetstolkningar och trosuppfattningar har mer med psykologi än med filosofi att göra. Faktum kvarstår att ett religiöst sanningssökande inte företas mot bakgrund av existensantaganden som vilar på sådana intersubjektivt övertygande grunder som en strävan bort från dysfunktionella kognitiva strukturer eller scheman. Något antagande av en transcendent "värld i sig" parallellt till det antagande av en immanent sådan värld som ovan beaktats, kan inte på självklara eller otvivelaktiga grunder framställas.

6. En invändning mot teologisk realism

Det här betyder att referentiella operationer inte kan genomföras i religiösa kontexter mot bakgrund av något oomtvistligt kunskapsanspråk av andlig natur. Om det existerar en transcendent verklighet till vilken religiösa utsagor kan referera, måste den erövrats om och om igen med språkets och med erfarenhetens hjälp. Upplevelser av en andlig verklighet är inte föremål för den övertygande konsensus som råder vad gäller upplevelsen av existensen av en immanent verklighet. Två divergerande kontexter framträder här. Men det är viktigt att se att erfarenheten spelar en avgörande roll. Vad som anses som sant och verkligt och rimligt är inte ställningstaganden som kan genomföras i sig, utan i relation till eller utifrån de villkor och omständigheter som på ett eller annat sätt kan vara relevanta. Med andra ord: en framgångsrik referens förutsätter att relevanta semantiska och kunskapsteoretiska förutsättningar, dvs mänskligt givna omständigheter, beaktas.

Det här innebär att det föreligger en principiell invändning mot en teologisk realism, dvs mot uppfattningen att teologisk referens framgångsrikt kan genomföras under förutsättning av att en av människan oberoende referentiell relation existerar mellan religiösa utsagor och en andlig verklighet. Referentiella relationer är nämligen inte relationer *per se*. Någon måste förmedla dem för att de ska kunna vara verksamma och för att de ska kunna tydas och tolkas. En bildteori av Wittgensteins snitt eller en dualistisk verklighetsuppfattning av Platons typ är helt enkelt inte gångbar. Varken språket eller den utomspråkliga

verklighet till vilken språket refererar kan betraktas oavhängigt mänsklig verksamhet. Det är människan som använder, tolkar och utvecklar språket och det är den av människan upplevda verkligheten som kan tjäna som referent till hennes utsagor och omdömen. Språk och verklighet tillhör henne.

Detta betyder inte att varje individ är fri att använda språket och tolka sina erfarenheter hur hon eller han vill inom ramen för framställandet av kunskaps- och sanningsanspråk. Var och en av oss föds in i ett givet sammanhang av språkanvändning och verklighetstolkning. Vi är fria att pröva och undersöka om denna användning och tolkning är övertygande, men vi gör klokt i att inte kasta allt överbord. I själva verket kan vi inte kasta allt överbord. Vi är inbegripna i ett komplicerat semantiskt och kunskapsteoretiskt sammanhang eller mönster, där vi inte kan annat än acceptera och försvära oss åt vissa grundförutsättningar. Detaljer kan förändras och justeras, men den språkliga och erfarenhetsmässiga basen för våra liv föreligger i relativt fasta former. Detta innebär att vi inte kan göra oss fria från denna bas och att den därför lägger restriktioner för hur och var vi kan genomföra semantiskt och kunskapsteoretiskt sanktionerade protester mot systemet av existerande verklighetstolkningar. Att genomföra teologisk referens är således vare sig en fullkomligt fri eller en fullkomligt ofri mänsklig operation. Hur hänger detta ihop?

7. NDU och New Age-terapi: två exempel

I vår tid upptar en lång rad fenomen som brukar knytas till sknyandliga rörelser stort intresse. Det handlar om allt från healing och kristallterapi till schamanism och bruket av tarotkort. Många av dessa fenomen är allt annat än ”nya”, om med detta avses att de först skulle ha sprungit fram i vår samtid, men de former och uttryck de tar sig är ofta präglade av moderna västerländska värderingssystem och kunskapsteoretiska övertygelser – inom ramen för relationer av antingen harmoni eller konfrontation.

Två sådana här fenomen är nära döden-upplevelser (NDU) och tidigare liv-upplevelser (TLI). De förra har gjorts till föremål för åtskilliga psykologiska och medicinska studier, de senare – som ofta påstås inträffa inom ramen för reinkarnationsterapeutiska ”behandlinger” – är mindre diskuterade. Syftet med att försöka frammana TLI, så som detta beskrivs hos t ex Raymond Moody (Moody 1995), tycks

vara att därigenom finna en förklaring till mentala och känslomässiga funktionsstörningar och beteenderubbningar. Man kan säga att tekniken är motsatt den kognitivt terapeutiska. Under reinkarnationsterapeutens ledsagande får ”klienten” återuppleva sådana remarkabla och ännu psykologiskt verksamma händelser från ett tidigare liv, vilka avslöjar orsaker till de störningar eller rubbningar hon eller han inte kan förklara. En person som lider av vattenskräck kan t ex återuppleva hur hon eller han i en tidigare existens drunknar genom olyckshändelse eller som ett resultat av en våldsamt och, kanske, kriminell handling. Därmed är källan till skräckkänslan klarlagd, och personen kan se ett orsakssamband – ett samband som förhoppningsvis kan förklara och verka befriande och läkande.

NDU skiljer sig från TLI däri att de inte frammanas med hjälp av terapeutiska metoder. Tidigare nämnde Moody, Michael Sabom, Kenneth Ring, Melvin Morse och många andra – den först publicerade studien på området var Moody 1977 – rapporterar i sin forskning om specifika upplevelser som kan knytas till tillstånd mellan liv och död. Människor som drabbats av exempelvis hjärtstillestånd berättar om erfarenheter av att lämna kroppen, föras genom en mörk tunnel mot ett starkt och bländande ljus, möta avlidna släktingar och vänner samt ett gudomligt väsen. Det finns uppenbara likheter mellan de skildringar av NDU som presenteras i den tillgängliga litteraturen. Kanske skulle man rentav kunna tala om en intersubjektiv överensstämmelse, om än i en speciell och okonventionell form.

Vår uppgift här är inte att komma fram till ett ställningstagande huruvida TLI resp NDU är genuina i den meningen att de på ett kunskapsteoretiskt övertygande sätt kan visas ge inblick i verkliga förhållanden. Snarare är den att ringa in förutsättningarna för att med utgångspunkt i nämnda erfarenheter genomföra referens mellan religiösa utsagor och en andlig verklighet. Enligt en teologisk realism kan en sådan referens genomföras endast om de avslöjar en på förhand given och av människors erfarenhet och erfarenhetstolkning oavhängig relation mellan utsagorna och verkligheten. Det refererande subjektets uppgift blir att likt en upptäcktsresande utforska vita fläckar på en verklighetstrogen karta. Religiösa utsagor speglar existerande förhållanden som måste upptäckas av subjektet för att referens ska kunna genomföras.

Det här är emellertid knappast en övertygande bild av vad fram-

gångsrik teologisk referens kan innebära. Det är visserligen korrekt att det refererande subjektet handlar inom ramen för en kontext där semantiska och kunskapsteoretiska normer begränsar hennes eller hans frihet vad gäller referentiella operationer. Erfarenheten av ljus, tunnelresande och möten med avlidna släktingar och ett gudomligt väsen stramar upp den referentiella variationen. Men denna begränsade frihet innebär inte att subjektet inte över huvud tagetskulle vara fri. Tvärtom: inom vissa semantiska och kunskapsteoretiska ramar kan det agera som medskapare i den referentiella processen; det är personen ifråga som tolkar erfarenheterna, väljer orden och uttrycken som antas beskriva dessa. Människan själv förmedlar intryck och relaterar sina erfarenheter till de religiösa språk som i den aktuella situationen är tillgängliga.

Det här betyder att det refererande subjektet spelar en långt aktivare roll i den referentiella processen än vad den teologiska realismen vill erkänna. Detta subjekt ritar, tillsammans med andra subjekt genom historien, kartan över den verklighet som är hennes. Men hon är inte fri att rita hur som helst. Erfarenheten anger ramar för hur en övertygande verklighetsuppfattning utformas. Den mänskliga erfarenhetens mångfacettering medger tolkningsvariationer och tolkningstvister. Men det föreligger erfarenhetsmässigt givna gränser för vad som på rimliga grunder kan sägas med utgångspunkt i specifika mänskliga upplevelser. Det är troligt att enigheten är större kring negativa än positiva gränser. Dvs: ett högre mått av intersubjektivitet är knutet till gränser för vad som inte kan sägas än till gränser för vad som kan sägas. Negativ teologi präglas av större samstämmighet än positiv teologi.

Allt detta innebär att det inte existerar något av människan oavhängigt tak som s a s uppifrån välsignar vissa referentiella operationer som framgångsrika. Sådana operationer genomförs nedifrån med utgångspunkt i erfarenhet, vilken tjänstgör som stabilt men mångfärgat golv för det refererande subjektets aktiviteter.

8. *Sanning och adekvans*

Från teologiskt realistiskt håll görs gällande att sanning, i en teologisk kontext, är detsamma som korrespondens mellan religiösa utsagor och en transcendent verklighet. Här framträder en fundamental skiljelinje i förhållande till den teologiska internalismen. Enligt den bör sanning

snarare uppfattas som korrespondens mellan religiösa utsagor och erfarenheter av en förmodad transcendent verklighet. Mänsklig erfarenhet faller avgörandet om vad som ska betraktas som sant och osant, och eftersom denna erfarenhet inte är fullkomligt enhetlig kommer kunskapsteoretiskt intressanta variationer att förekomma både över tid och specifik kontext.

Här bör det understrykas att detta inte sanktionerar någon relativism av vulgärsknitt. Människans erfarenhet är visserligen mångfacetterad men den är inte så splittrad att inga generella och, rentav, universella överensstämmelser kan bli möjliga. Sådana överensstämmelser befordrar framställandet av sanningsanspråk, och det finns ingen av människan oberoende instans utifrån vilken dessa anspråk kan bedömas. Erfarenheten bildar både golv och tak för vad som kan betraktas som sanningar om en andlig verklighet. Och som man kan se inte minst med hänsyn till NDU, innebär detta att en sådan verklighet ska sökas i – och inte utanför – den immanenta världen. Dvs: en teologisk internalism medger inte någon strikt platonsk dikotomi mellan sinnligt och andligt, mellan världsligt och himmelskt. Den andliga verkligheten är en dimension i den tillvaro som är människans. På samma sätt som hon utforskar den övriga verkligheten med erfarenhetsmässiga metoder, får sådana metoder utgöra bas för utforskandet av den andliga dimensionen. Det är just detta som NDU och TLI är exempel på. I båda typerna av upplevelser möts sinnligt och andligt i människan. Människan är mötesplats för transcendent och immanent, och på grundval av sin erfarenhet har hon att avgöra hur en eventuell korrelation mellan vad som kan sägas om en andlig dimension och förmenta erfarenheter av denna dimension kan tänkas se ut och vara beskaffad.

Det här innebär att begreppet sanning är relevant för religiösa kontexter. Det finns filosofiskt motiverade försök att visa att "sanning" bör bytas ut mot "adekvans" i sådana kontexter (Herrmann 1995). Med utgångspunkt i ovanstående resonemang måste dock sådana försök avvisas. Det är inte bara på så vis att troende människor rent faktiskt använder sig av beteckningen "sann" med avseende på sina trossatser. Det är dessutom så, att sådana trossatser kan göras till föremål för kunskapsteoretiska och ontologiska överväganden. Av såväl deskriptivt som konstruktivt förankrade skäl bör därför omdömet "adekvat" stå tillbaka för beteckningen "sann". Troende tycks inte tala om sin tro som "sann för mig" utan snarare som "universellt sann".

9. Slutsats

Vägen mellan oreserverad tolerans och hårdför dogmatism löper jämsmed den teologiska internalismen. Här ses inte en religiös användning av begreppet sanning som vare sig hopplöst irrelevant eller som fundamentalistiskt definierat. Verklighetens andliga dimension betraktas inte som ett himmelskt säte vilken garanterar trossatsers sanning, utan som ett mönster som framträder i den pusselprocess där människan länkar samman sina erfarenheter i ett socialt och ontologiskt sammanhang, en helhet där transcendent och immanent knyts samman och blir tillvaro för det erfaraende och refererande subjektet.

Litteratur

- CUPITT D: "Anti-realist faith", i Runzo J (ed): *Is God real?*, The Macmillan Press Ltd, Hong Kong 1995.
- FRANCK O: *The criteriologic problem. A critical study with special regard to theories presented by A Flew, D Z Phillips, J Hick, B Mitchell, A Jeffner and H Hof*, Studia Philosophiae Religionis 15, Almqvist & Wiksell International, Falköping 1988.
- FRANCK O: *Argument om tro. Fyra skisser till frågan om den religiösa tros sanning*, Svenska kyrkans forskningsråd, Klippan 1993.
- FRANCK O: *Tro och transcendens i Ulf Ekmans och Kristina Wennergrens författarskap. Om teologisk realism och referentiell identifikationsteori i två samtida trosuppfattningar*, Opubl. arbete 1998.
- HERRMANN E: *Scientific theory and religious belief. An essay on the rationality of views of life*, Pharos, Nederländerna 1995.
- MOODY R: *I dödens gränsland*, Natur och Kultur 1977.
- MOODY R: *Återföreningar. Visioner av möten med döda anhöriga*, MånpoCKET, Trondheim 1995.
- PERRIS C: *Kognitiv terapi i teori och praktik*, Natur och Kultur, Lund 1986.
- PHILLIPS D Z: "On really believing", i Runzo J (ed): *Is God real?*, The Macmillan Press Ltd, Hong Kong 1995.