

Kan Tro och Vetande förenas i en NutidsTeologi ?

**Diskussion utifrån Nathan Söderblom,
Paul Tillich, Raimundo Panikkar och
Ian G. Barbour m.fl.**

INNEHÅLLSFÖRTECKNING

1. INLEDNING.....	2
1.1 Syfte och frågeställningar.....	3
1.2 Avgränsning	4
1.3 Definitioner	4
1.4 Metod och material.....	5
1.5 Tidigare forskning	8
2. TEOLOGISKA MODELLER	12
2.1 Bakgrund till religionsproblemet som Nathan Söderblom formulerade det.....	12
2.2 Paul Tillichs ontologiskt grundade teologi.....	16
2.3 Raimon Panikkars öppna teologi.....	25
2.4 Religion och vetenskap utifrån Ian Barbour	31
3. SLUTDISKUSSION	39
4. SAMMANFATTNING	44

KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING

1. INLEDNING

När jag precis börjat studera Religionsvetenskap och hade en av mina första föreläsningar i Kristendomens historia, sa min lärare något som gjorde mig väldigt upprörd, han sade: ”Att jämföra olika religioner är helt ointressant, varje religion måste studeras i sin kontext och förstås i sitt historiska sammanhang.” För mig var det påståendet fullständigt dräpande! Jag var ju där för att hitta ”Sanningen”. Jag föreställde mig att om man ingående studerade alla religioner, så borde man kunna vaska fram det gemensamma, det klokaste människor kunde tänka ut eller få uppenbart för sig, och hitta de mest insiktsfulla av mänskliga teorier som finns om varandets mysterium. Nu har jag läst lite mer och förstår att det finns många olika sätt att studera religion och många olika ämnen inom ämnet. Jag förstår att min lärare hade helt rätt när han sade att för att få en rättvisande bild av en viss religion, måste man studera den i sin historiska och kulturella kontext.

Däremot har jag inte tappat min vision av att teologin borde vara människans spetskunskap i hennes teoribygge om varandets mysterium. Som jag ser det är det legitimt att i detta bygge använda alla tillgängliga medel; källorna med historiska Gudsuppenbarelser, alla olika religioner, mänskliga filosofiska system, nyaste naturvetenskapen och människors samlade erfarenheter och tankar på alla områden. Detta har jag haft i bakhuvudet när jag har studerat de olika ämnena inom religionsvetenskapen, och jag har ”samlat” på människor som verkar ha haft en liknande syn. På religionsfilosofin kom jag i kontakt med Raimundo Panikkar, på teologikurserna Paul Tillich och Nathan Söderblom. Ian Barbour fann jag först när jag under arbetets gång sökte litteratur om dialog mellan religion och naturvetenskap. Alla dessa teologer har ägnat hela sin livsgärning åt att med stor glöd studera och fundera över två stora religionsproblem som måste få en ”lösning” ifall man, som jag tänkt mig, ska kunna använda många olika kunskapskällor i sitt teoribygge. Dessa frågor gäller:

1. Religionens förhållande till naturvetenskapen (den fysiska verkligheten)
2. De olika religionernas förhållande till varandra.

Jag vill i den här uppsatsen granska dessa frågeställningar, och genom att jämföra resonemangen hos dessa fyra teologer, försöka strukturera upp vilka förutsättningar och problem som finns i detta sätt att konstruera nutidsteologi.

Det är vida frågeställningar, men också mycket påträngande och viktiga, så jag tycker att det kan vara mödan värt att försöka hålla fast vid det stora perspektivet.

Som blivande präst i Svenska kyrkan tycker jag att dessa frågor har stor relevans när det gäller att möta vanliga människors skepsis inför religion i stort, när de hävdar att de tror på vetenskapen och inte på några gamla myter. De skilda religionernas olika begrepp och föreställningar har också genom internationellt spridd mediakultur blivit så vanliga att man som professionell teolog omöjligt kan undvika att förhålla sig till dem. Eller som Raimundo Panikkar uttrycker det:

In the present world context one can hardly fail to discover positive and true values - even of the highest order - outside of one's own tradition. Traditional religions have to face this challenge. "Splendid isolation" is no longer possible. The most plausible condition for the claim to truth of one's own tradition is to affirm at the same time that it includes at different levels all that there is of truth wherever it exists.¹

Begreppen blandas och många, särskilt yngre människor, vet inte varifrån de fått sina föreställningar, vilken religion ett visst religiöst begrepp har tillhört från början. "New Age-generationens" människor bygger sina egna teorier om religion, utifrån föreställningar de snappat upp från olika håll. Kanske är det tid även för den akademiska teologin att koncentrera sig på "Religionsteologi", där man på ett mer strukturerat sätt gör en sammanställning av de föreställningar som finns i vår tid och hur dessa förhåller sig till den naturvetenskapliga beskrivningen av världen. Min ambition med den här uppsatsen sträcker sig dock bara till att vara en liten förundersökning till förutsättningarna för en gångbar kristen "nutidsteologi". Hur kan vi tala om Gud med vår tids termer?

1.2 Syfte och frågeställning

Mitt huvudsakliga syfte är alltså att kunna hitta förutsättningar för en relevant "nutidsteologi". Min frågeställning är: Vad utmärker en teologi som har ett öppet förhållningssätt dels mot andra religioner dels mot naturvetenskapens beskrivning av verkligheten? Jag vill undersöka hur Nathan Söderblom formulerade detta religionsproblem alldeles i 1900-talets början och

¹ Panikkar, Raimon, *The Intrareligious Dialogue*, New York, 1999, s. 6

vilka svar han på sin tid kom fram till. Jag ämnar jämföra dessa svar med Paul Tillichs syn på vad som är förutsättningarna för modern teologi och med Raimundo Panikkars syn på förutsättningarna för religionsdialog. Slutligen vill jag också försöka ge några olika synsätt på sambandet mellan religion och vetenskap vid 2000-talets början, så som Ian Barbour m.fl. presenterar det.

1.3 Avgränsningar

Jag har inte för avsikt att ge någon heltäckande bild av de olika teologernas arbeten eller av de teorier som finns om förhållandet mellan religion och vetenskap eller om religionsdialog. En sådan här uppsats kan tyvärr inte rymma mer än ett anslag till vad som finns. Det som jag lyfter fram får mer ses som exempel på olika sätt att resonera. Att jag valt att jämföra just dessa teologer beror helt enkelt på att jag kommit i kontakt med deras teologier under mina övriga studier, och på olika sätt funnit att deras frågeställningar sammanfaller med mina egna funderingar.

1.4 Definitioner

Det är svårt att få en riktigt konsekvent användning av stora, filosofiskt svårdefinierade begrepp som Varat, Verkligheten, Sanningen osv. De olika teologerna har lite olika uttryck och de lägger olika betydelse i termerna. Allt får inte riktigt samma betydelse på svenska som det har i engelskan. Det har inte funnits utrymme för att här ta upp en mer genomarbetad jämförelse eller historisk överblick över begreppen, även om både Paul Tillich och Raimundo Panikkar lägger mycket utrymme i sina böcker på detta. Jag har försökt vara så konsekvent jag har kunnat i mina tolkningar och översättningar, men det är mycket möjligt att jag har misstolkat någonstans. När det gäller benämningarna på de olika vetenskapsgrenarna är det lite samma sak. Ofta står det bara science och då översätter man det gärna med vetenskap, men underförstår med detta den moderna empiriska naturvetenskapliga forskningen. När jag bara skriver religion (i singularis) så menar jag fenomenet i stort. När jag använder religionerna (i pluralis), menar jag de olika världsreligionerna. När det gäller termen teolog skriver Anders Jeffner att han använder uttrycket om ”en person som försöker med argumentativa medel framställa en kristen lära så att den framstår som ett trovärdigt

livsåskådningsalternativ i den aktuella sociala och kulturella situationen”.² Det är ungefär den betydelse som jag lägger i begreppet i den här uppsatsen, med den reservationen att jag inte bara talar om kristen teologi, men det framgår förhoppningsvis av sammanhanget.

1.5 Metod och material

Den metod jag har använt är komparativa litteraturstudier. Jag har jämfört vilka teologiska lösningar mina fyra utvalda teologer har presenterat på min frågeställning, som är vad som utmärker en teologi som har ett öppet förhållningssätt mot andra religioner och mot naturvetenskapens beskrivning av verkligheten, som grund.

Nathan Söderblom (1866-1931) var religionshistoriker och blev professor i Uppsala 1901 och i Leipzig 1912. Han valdes till Sveriges Ärkebiskop 1914 och förblev i detta ämbete till sin död. Mest känd är han kanske för sitt ekumeniska arbete och för att ha anordnat det Ekumeniska mötet i Stockholm 1925. Han fick Nobels fredspris 1930.

Den frågeställning som han formulerar i sin bok *Religionsproblemet inom Katolicism och Protestantism*, (Stockholm, 1910), om motsättningarna mellan religion och vetenskap och mellan religionerna inbördes, är just den frågeställning som jag har gjort till min i den här uppsatsen. Jag har också använt Erland Ehnmarks bok *Religionsproblemet hos Nathan Söderblom* (1949), som visar vilken central plats denna frågeställning hade i hela Söderbloms tänkande och skriftproduktion. I sin bok *Uppenbarelsereligion* (1930), behandlar Söderblom mer utförligt de olika religionernas förhållande till varandra. Den har jag använt som fördjupning, även om jag inte mer ingående redogör för hans resonemang kring denna fråga.

För att få ett exempel på en teologi som var öppen för ”religiöst samarbete” d.v.s. för tanken att religionerna kan hjälpas åt att beskriva ”sanningen”, har jag använt Raimundo Panikkars (1918-) böcker *The Intrareligious Dialogue* (New Jersey, 1999), och *The Cosmotheandric Experience*. (New York, 1993) För att bättre förstå hans teorier och inte minst få en helhetssyn på hans liv och gärning har jag också använt Uppsalateologen Kajsa Ahlstrands avhandling om honom. Den heter *Fundamental Openness - An Enquiry into Raimundo Panikkar's Theological Vision and its Presuppositions*, (Uppsala 1993). I den kan man läsa

² Jeffner, Anders, ”Teologin inför vetenskapens utmaningar”, *Modern Svensk Teologi*, Stockholm 1999, s. 136

att Panikkar är en oerhört bildad man. Han behärskar ett otal språk; engelska, spanska, tyska, franska, italienska, katalanska, hebreiska, grekiska, latin, sanskrit och hindi. Född i Barcelona 1918, med indisk far och katalansk mor. Han läste först filosofi (bl.a. för den kände filosofen Xavier Zubiri) och naturvetenskap (arbetade på kemifabrik och hade en politisk position som industrirådgivare till den spanska regeringen). Han gick 1940 med i en grupp som tillhörde Opus Dei och 1946 prästvigdes han. 1945 doktorerade han i filosofi. Hans intresse rörde teologisk metafysik och han intresserade sig mycket för Thomismen och vände sig mot nominalismen. Efter vissa ”meningsskiljaktigheter” med Opus Dei flyttade han till Indien på 1950-talet. 1960-64 var han professor i filosofi och religion på det statliga universitetet i Rom. 1964 återvände han till Indien, studerade den Vediska litteraturen och arbetade med religionsdialog. 1966 utslöts han ur Opus Dei. 1967-1985 arbetade han som professor vid olika universitet i USA. Han har skrivit många böcker bl.a. *The Unknown Christ of Hinduism* (1965), *Worship and Secular Man* (1973), *The Vedic Experience* 1983, *The silence of God. The Answer of the Buddha* (1989). Han skriver själv att han blivit både hindu och buddhist, men att han aldrig upphört att vara kristen. 1986 återvände han till Katalonien där han köpte ett hus uppe i bergen och gifte sig 1987, 69 år gammal!

En annan teolog, som jag valt att ha med är Paul Tillich (1886 – 1965). Han är en välkänd tysk teolog och filosof som efter kritik mot Naziregimen under andra världskriget tvingades fly till USA där han arbetade som professor i filosofi och teologi fram till sin död. Han kan nog sägas representera just övergången från den traditionella teologin i början av 1900-talet till den ”moderna” som växte fram på 1950-60-talet.

I inledningen till hans *Systematic Theology, Volume One*, (Chicago, 1951), redogör Tillich för sin syn på förutsättningarna för att konstruera teologi. Detta avsnitt har jag använt mig mycket av. I boken *Love Power and Justice* (London 1954), presenterar han kortfattat sin ontologi, som jag menar är utmärkande för hans sätt att se på teologi.

I Terence Thomas bok *Paul Tillich and World Religions* (Cardiff, 1999), behandlas hur Tillich förhöll sig till frågan om religionshistoria och religionsdialog.

Jag ville få en överblick av vad som fanns skrivet om förhållandet mellan religion och naturvetenskap och fann en bra sammanfattning i festskriften för Ian G. Barbour. Han är professor emeritus i fysik och teologi i USA, och han har ofta kallats ”vetenskap-religions dialogens fader”. Boken heter *Fifty Years in Science and Religion, Ian G. Barbour and his*

Legacy, (USA 2004), och har sammanställts av Robert John Russell. I boken har Barbour själv och nitton andra olika forskare i systematisk teologi, religion, religionsfilosofi, fysik, astrofysik, molekylärbiologi och sociaetik skrivit om Barbours arbete och om sin syn på förhållandet mellan vetenskap och religion. De författare som jag använt mig av i denna bok är, förutom Barbour själv; Christian Berg (Tyskland), Philip Clayton (USA), John B. Cobb Jr (USA), Niels Henrik Gregersen (Danmark), Nancey Murphy (USA) och Robert John Russell (USA), eftersom de i sina artiklar behandlar ämnen som belyser min frågeställning.

Många av de vetenskapliga begrepp som diskuteras i Barbours bok rörde ämnen som jag hade mycket diffusa kunskaper i, så för att kunna förstå något av allt detta, var jag tvungen att läsa något lättillgängligt översiktsverk i ämnet. Jag valde *Steven Hawkins Universum, på Upptäcktsfärd i Kosmos*, (Stockholm 1998) av David Filkin. Filkin är dokumentärfilmskapare på BBC Television och har specialiserat sig på att försöka beskriva svåra vetenskapliga teorier på ett så lättfattligt sätt som möjligt. Boken bygger på en TV-serie med samma namn.

Av samma anledning har jag också använt en skrift som jag fann på Internet som heter *Kvantmetafysik* och är skriven av Lars-Göran Johansson, lektor på avdelningen för teoretisk filosofi på Uppsala Universitet. Johansson går igenom hur kvantmekaniken belyser eller besvarar olika filosofiska frågor som t.ex. ”Vad finns i världen?”, ”Vilken grundläggande struktur har världen?” och ”Finns det några gränser för vad som kan vetas?”

Den historiska överblicken om hur man inom teologin i Sverige har förhållit sig i frågan om teologins förhållande till den empiriska vetenskapen har jag hämtat från Anders Jeffners avsnitt ”Teologin inför vetenskapens utmaningar” i *Modern Svensk Teologi*, (Stockholm, 1999).

1.6 Tidigare forskning

Forskningen angående religionsdialog och religionens förhållande till vetenskapen har gått lite i vågor sedan början av 1900-talet. Anders Jeffner skriver i ett avsnitt som han kallar ”Teologin inför vetenskapens utmaningar” i boken *Modern Svensk teologi* att Nathan Söderblom var pionjären i Sverige och att han introducerade ett sätt att se på förhållandet mellan teologi och vetenskap och på teologins vetenskaplighet som fortfarande är aktuellt och utgör en huvudlinje i svensk teologi.³ Efter honom följde en debatt om huruvida teologin

³ Jeffner, Anders, ”Teologin inför vetenskapens utmaningar”, *Modern Svensk Teologi*, Stockholm 1999, s. 140

skulle räknas som vetenskap och vilka förutsättningar den i så fall hade. Torsten Bohlin skrev i Söderbloms anda att teologins utgångspunkt och kunskapsfundament är en personligt upplevd Gudsgemenskap som i sin tur kan leda till försanthållna påståenden om människan och Gud.⁴ Teologer som Anders Nygren och Ragnar Bring menade tvärtom att kristendomen inte innehåller verklighetspåståenden i vanlig mening utan att det ligger på ett annat plan. Teologin innehåller sanna påståenden, men bara om religionen, inte om verkligheten. Börjar teologen påstå något om verkligheten blir han metafysiker.⁵ (De gjorde ordet metafysik till ett skällsord i svensk teologi och debatt!). Teologernas vaga argument kritiserades starkt av filosofiprofessorn Ingmar Hedenius, (i den så kallade tro-vetande debatten), som menade att religiös erfarenhet inte var något annat än grund för vidskepelse och aldrig kunde tjäna som bas för vetenskap. Nygren och Brings synsätt avfärdade han som helt oförenlig med sunt förnuft, och menade att det självklart bara finns ett verklighetssammanhang – den i rum och tid givna yttre verkligheten. Istället blev det, enligt Jeffner, en trend att man utformade teologi utifrån en ”oproblematiserad kyrklig grund” d.v.s. man undvek problemet.⁶ Teologer som Gustav Wingren, Hjalmar Lindroth och Axel Gyllenkrok företrädde denna linje. Gyllenkrok gick så långt att han menade att teologins enda uppgift var att beskriva religionen idéhistoriskt. Jeffner konstaterar:

Gyllenkroks program är slutet för teologin som vetenskap. Det finns inga vetenskapliga medel att öka människans kunskap om det transcendenta. Teologen har blivit en registrator av den egendomliga religiösa mångfalden i världen. Detta deskriptiva ideal har kommit att prägla många ämnen inom teologisk fakultet. Man skall beskriva utan att ta ställning. Frågan är emellertid om man inte därmed har svikit vetenskapens uppgift att klarlägga människans situation – att söka sanningen även om den ligger långt borta.⁷

Jeffner skriver också att många uppfattade att teologerna i diskussionerna kommit till korta inför de utmaningar som vetenskapen inneburit för teologin och då speciellt inför Hedenius empiriska filosofi. Efter detta gick luften liksom ur debatten. Trenden inom den Svenska akademiska världen har istället varit att inom teologin hålla sig till den oproblematiserade linjen, filosofi och naturvetenskap talar man inte om. (Det kan ju ses som metafysiska spekulationer).

⁴ Jeffner, Anders, ”Teologin inför vetenskapens utmaningar”, *Modern Svensk Teologi*, Stockholm 1999, s. 154

⁵ *ibid.* s. 162

⁶ *ibid.* s. 168-169

⁷ *ibid.* s. 175-176

Det är ungefär denna bild av teologin som jag tycker mig ha mött under mina religionsstudier och det har motiverat mig att i den här uppsatsen granska förutsättningarna för teologin idag. Werner G. Jeanrond, professor i teologi vid Lunds Universitet, tar upp problemet med bristen på aktuell kristen konstruktiv teologi i sin bok *Guds Närvaro, Teologiska reflexioner I*, (Malmö 1998), han skriver:

I Europa idag tror de flesta kristna att de inte behöver någon teologi alls och att det är en akademisk lyx som man kan vara utan. --- Det finns idag en dragning till antiintellektualism i de flesta kristna kyrkor och samfund. Teologi anses störande och oroande. Man önskar sig helt enkelt en naiv tro på Gud som inte behöver utmanas av någon kritisk reflexion.⁸

Han fortsätter att konstatera att det är om möjligt ännu värre i Sverige än i Europa i stort, eftersom resultatet av tro- och vetandedebatten på 1950-talet blev att teologin inte betraktas som någon riktig vetenskap:

Som följd därav försvann en konstruktivt tänkande kristen teologi mer och mer från det svenska universitetslandskapet --- Man hoppades visserligen att det teologiska behovet som kyrkorna har skulle leda till särskilda inomkyrkliga institutioner, som kan ta hand om detta. Men så blev det inte, åtminstone inte för Svenska kyrkan, kanske med undantag av Sigtunastiftelsen och de två pastoralinstituterna i Lund och Uppsala. Istället dog den offentliga diskussionen om teologi alltmer ut eller reducerades till mer privata föreningar och stiftelser. Fakulteterna ägnade sig åt att mäta, ordna och beskriva det religiösa landskapets utveckling och förändring i Sverige och utomlands. Empirisk livsåskådningsvetenskap blomstrade i Sverige medan den konstruktiva, kristna teologin vissnade.⁹

Jag instämmer i att min egen tradition inom Svenska Kyrkan inte gör särskilt mycket för att hjälpa präster och människor i allmänhet med deras teologiska reflektion. Den enda normgivande officiella bekännelseskraft som man har är *Svenska Kyrkans Bekännelseskrafter*, skriven på 1500-talet. Där ges exakta förklaringar på hur Gud, världen och människorna, samhället och allting fungerar och det är verkligen inte lättsmält för en nutidsmänniska. Ett av de nyaste dokumenten som räknas in som en av kyrkomötet antagen bekännelseskraft (även om den inte gäller som auktoritativ vid en eventuell lärostrid, då hänvisas till *Svenska Kyrkans Bekännelseskrafter*) är *Befrielsen, Stora boken om kristen tro* (1993). Men där har man mycket lite av teologiska ställningstaganden eller förklaringsmodeller. Den går snarare ut på att belysa livsfrågorna, sedan lämnas var och en ensam med sina försök att konstruera en begriplig världsbild.

⁸ Jeanrond, Werner G., *Guds Närvaro, Teologiska reflexioner I*, Malmö 1998, s. 136

⁹ *ibid.* s. 138

Även i övriga världen har den teologiska forskningen i stort följt samma linje, även om det där funnits en del undantag. John Polkinghorne skriver, på tal om teologernas ovillighet till att bidra till dialogen mellan teologi och naturvetenskap, i sin bok *Belief in God in an Age of Science*:

It is interesting, and somewhat sad, that the second volume of David Ford's valuable survey of modern theology, which is devoted to particular lines of approach to the subject (through history, philosophy, black theology, Asian theology, etc.), initially found no place for an approach through science.¹⁰

Men det verkar ha hänt en hel del de senaste tio åren. När jag började med den här uppsatsen kände jag inte till något om den teologiska forskning som nu bedrivs om förhållandet till naturvetenskap. Genom *Fifty years in science and religion* har jag, tyvärr i ett alltför sent skede i mitt arbete, upptäckt hur mycket intressant som finns skrivet i ämnet. Redan 1925 formulerade Alfred N. Whitehead sin processteologi som en länk mellan naturvetenskap och teologi. På 1950-talet tog Barbour upp ämnet, hans *Issues in Science and Religion* (NJ 1966) har blivit en ”klassiker”, och sedan följde ett flertal efter. Arthur Peacocks *Theology in the age of science* är en, John Polkinghornes *Belief in God in an age of science* en annan. Några andra kända namn inom det här ämnesområdet är t.ex. John B. Cobb Jr, Charles Hartshorne, David Griffin, Nancey Murphey, Philip Clayton, Peter E Hodgson och Sallie McFague. Niels Henrik Gregersen, professor i teologi och vetenskap vid Aarhus Universitet ger ett nordiskt bidrag, nu senast med en bok som han skrivit tillsammans med Ulf Görman, professor i etik och religionsfilosofi vid Lunds Universitet. Boken heter *Design and Disorder, Perspectives from Science and Theology*, (Scotland 2002). Åsa Nordén vid Uppsala Universitet har gjort en systematisk genomgång av frågeställningen i boken *Har Nutida Fysik Religiös Betydelse?* (Stockholm 1999). Uppsalateologen Anne Runehov har i år fått det prestigefyllda vetenskapliga priset *The Esssat Research Prize* för sin avhandling som argumenterade för en tvärvetenskaplig förklaringsmodell för religiösa upplevelser.¹¹

När jag sökte på “religion och vetenskap” på Libris webbsök (2005-12-07) fick jag 258 träffar och då är de allra flesta böckerna skrivna på 2000-talet. Många har en frågeställning på temat ”hur kan man förena tro och vetenskap” i sin titel. Tydligt har tro-vetande debatten fått ny fart. Det är uppenbarligen fler än jag som brottas med den här frågan!

¹⁰ Polkinghorne, John, *Belief in God in an Age of Science*, USA 1998, s. 85

¹¹ *Kyrkans tidning* nr 10, 9-15 mars 2006, s. 22 ”aktualiteter”

När det gäller religionsdialogen är läget lite annorlunda. En sökning på Libris Webbsök på ordet ”religionsdialog” gav bara 18 träffar och det mesta verkar vara böcker som handlar om hur t.ex. kristna och muslimer på ett konkret plan kan mötas och samverka i vårt nya pluralistiska samhälle.

Religionshistorien har sedan 1900-talets början separerats från de övriga religionsämnena, vilket har gjort att på universiteten har de olika religionerna studerats var för sig. De blivande prästerna inom Svenska kyrkan har normalt inte mer än cirka 10 p religionshistoria av de 160 poängen i deras teol. kand. På samma sätt blir det nog ofta så att de som läser religionshistoria inriktar sig på någon av de andra stora världsreligionerna och har ett begränsat intresse för kristendomen. Det kan ju vara svårt att föra en dialog om något som man inte vet så mycket om!

Det finns ett ämne som heter religionsteologi och där finns en del nyare skrifter t.ex. Sten M. Philipsons *Kristen tro mitt i mångfalden*, (Libris, 1997) och Kajsa Ahlstrand och Håkan Sandvik (red.) *Samtal om religionsteologi*, (Uppsala, 2001). Det finns också en avhandling vid Uppsala universitet 1999 av Dag Bjärnhall som heter *På väg mot en kristen religionsteologi i - en undersökning av det kristna uppenbarelseanspråket i förhållande till andra religioners uppenbarelseanspråk*. Han redovisar synsätt från mer internationellt kända religionsteologer som Newbigin, John Hick och Gavin D’Costa.

2. Teologiska modeller

2.1 Bakgrund till religionsproblemet som Nathan Söderblom formulerade det.

Nathan Söderbloms stora fråga var: Hur ska religionen (då med utgångspunkt i protestantismen, min anm.) tolkas i ljuset av vetenskapen och de andra religionerna? Som jag ser det är det samma problem som den kristna kyrkan i västvärlden fortfarande brottas med. Inte minst har ju ämnet blivit aktuellt nu igen med debatten om "intelligent design" som väckts i USA och som även diskuteras här i Sverige.

Söderblom verkade precis i den tid då religionen så att säga tappade sitt grepp om folks medvetande på så sätt att det etablerades alternativ till den självklara Gudstron bland allmänheten. Naturvetenskapen och religionsvetenskapen hade underminerat det som man tidigare tagit för fasta sanningar som bibelns ofelbarhet och den kristna religionens överlägsenhet. Söderblom hade studerat religionshistoria i Paris och var därigenom insatt i de "moderna" tankeströmningarna på kontinenten. Han hade en fast tro på vetenskapen och gjorde inte som så många andra teologer vid den tiden d.v.s. blundade för de nya rönen och höll fast vid sina dogmer på ett alltmer världsfrånvänt och stelnat sätt. Han försökte hitta förklaringar och lösningar på frågeställningarna som inte stängde vägen vare sig mot religionsforskningen eller mot naturvetenskapen.

Anledningen till att jag valt att utgå från Nathan Söderbloms beskrivning av religionsproblemet är att han var en av de första i Sverige som formulerade de problem som vetenskapen på 1800-talet och framåt innebar för religionen.¹² Jag menar att det främst var tre faktorer i detta nya som innebar ett problem för teologin och kyrkan:

1. Den positivistiska vetenskapssynen och evolutionsteorin
2. Den kritiska Bibelforskningen
3. Den Religionshistoriska forskningen

¹² Jeffner, Anders, "Teologin inför vetenskapens utmaningar", *Modern Svensk Teologi*, Stockholm 1999, s. 139-143

Söderbloms bok *Religionsproblemet inom Katolicism och Protestantism* kom ut 1910 och är en översikt över de olika teologiska tankeströmningarna som fanns i Europa vid den aktuella tidpunkten. Dessa frågor vållade stor debatt i pressen och inom den akademiska världen då. Han diskuterar hur modernismen påverkar de olika kyrkornas tänkesätt, hur det särskilt inom katolicismen framkallats ”våldsamma reaktioner mot nutidens vetenskap och medvetande”. Han fördömer den Romersk-katolska kyrkans sätt att hantera problemet som inneburit, som han uttrycker det: ”...idealet af ett prästerstånd, som hålles omsorgsfullt afskilt från den tid, vari det lefver – en gången värld midt i den närvarande.”¹³

De katolska prästerna förbjöds att i förekommande ämnen besöka offentliga högskolor och censurer inrättades i alla stift för att rensa ut misshagliga böcker.¹⁴ Söderblom berättar om framstående katolska teologer som Alfred Loisy och George Tyrrell, som av påven Pius X fått sina böcker bannlysta och som avsatts som präster för att de vägrat rätta sig efter de påvliga encyklikorna som fördömde modernismen. Modernismen var (inom religionsvetenskapen) ett begrepp som stod för de kristna tankeriktningar som erkände den kritiska bibelforskningen och försökte skapa ny teologi som tog hänsyn till den, hellre än att förneka den.

Söderblom ansåg alltså att vetenskapens landvinningar skulle bejakas och att teologin måste anpassa sina anspråk på ”sanningen” så att den överrensstämde med dessa.

Men denna inställning kunde inte förenas med den skolastiska dogmatiken, eftersom den hade ”vetenskapliga” utsagor om hur världen var konstruerad som inte stämde med de religionsvetenskapliga och naturvetenskapliga forskningsrönen. Söderblom däremot bejakade utvecklingsläran och skriver: ”...den enskilde vet sig tillhöra en process, i hvilken lifvet själft mödosamt sträfvat framåt till högre former och bekräftar sig i dessa”.¹⁵

Om den vetenskapliga forskningen enligt det ”logisk-mekaniska” synsättet, som var den helt dominerande på den tiden, skriver han att den har sitt värde och utgör ”för praktiska ändamål nyttig orientering, men den blir ohjälpligt motsägande, så snart sanningssökandet vill övertaga den och göra den till ett svar på tillvarons gåta.”¹⁶

Hans resonemang angående skillnaden i synsätt mellan de kyrkliga konservativa och de moderna lyder t.ex.:

¹³ Söderblom, Nathan, *Religionsproblemet inom Katolicism och Protestantism I*, Stockholm 1910, s. 10

¹⁴ *ibid.* s. 30

¹⁵ Söderblom, Nathan, *Religionsproblemet inom Katolicism och Protestantism II*, Stockholm 1910, s. 424

¹⁶ *ibid.* s.

Här är en af Hjärtpunkterna i den nutida religionsmotsatsen. Kant utgör skiljemärket. All modernism – i anslutning till Luther – inom evangelisk liksom inom katolsk kristenhet afvisar den från Aristoteles utgående intellektualism, som vill bevisa Gud liksom existensen af en planet eller såsom att $2+2=4$. Gud är icke en faktor jämte de andra i det fenomenala sammanhanget i historia och natur – utan själfva grundfaktum i tillvaron.¹⁷

Detta modernismens synsätt, som bejakade nominalismen och innebar att man såg världen, som en enhet och Gud som något ”utanför”, tror jag är det vanligaste hos religiösa (kristna) människor fortfarande. Det ligger bakom begrepp som ”naturligt” och ”övernaturligt”. I den uppdelningen ligger också en underförstådd tanke om att det naturliga kan man undersöka, men det övernaturliga kan människan aldrig ”komma åt”.

Av egen erfarenhet visste Söderblom hur förödande för ens tro det var när kyrkans lära kom i konflikt med förnuftet och den övriga kunskap man besatt:

Tas det häfdvunna systemet emot såsom ett helt, händer det lätt att när ett ramlar, hotar allt att ramla. Hur många ha icke genomgått detta i vår tid. Ofelbarhetsprincipen, t.ex., i fråga om bibeln, har visat sig ohållbar. Är det kyrkliga systemet en ouplöslig enhet, drar det ena med sig det andra i fallet.¹⁸

Han såg ingen annan möjlighet till att förena tro och vetenskap än att religionen hade *en annan* funktion än att ”förklara världen”: ”Tron är icke en tillit till slutsatser och tankenödvändighet, utan mänsklighetens riskfulla kamp för livet”¹⁹

Han menade att kristendomen, sedd mer som en livshållning, inte kunde ta skada av att vetenskapen granskar skrifter och andra källor. Tvärtom sade han att den tål förändring eftersom den till sin natur är en levande organism och som sådan växer och förändras. Och angående de nya rönen som ifrågasatte bibelns ofelbarhet menade han att även bibeln var beroende av sin tid, han skriver:

Evangeliet var en oförliknelig andlig och sedlig kraft. Men för att växa och bevaras behöfde detta frö en mark att gro i för att ej gå förloradt. Marken blef först den grekiska odlingen. Men arbetet på att upptaga, anpassa och utveckla evangeliet efter lifvets verkligheter fortgår alltjämt.²⁰

¹⁷ Söderblom, Nathan, *Religionsproblemet inom Katolicism och Protestantism I*, Stockholm 1910, s. 21

¹⁸ Söderblom, Nathan, *Religionsproblemet inom Katolicism och Protestantism II*, Stockholm 1910 s. 73

¹⁹ *ibid.* s. 74

²⁰ Söderblom, Nathan, *Religionsproblemet inom Katolicism och Protestantism II*, Stockholm 1910, s.130

Om den religionshistoriska forskningen skriver Söderblom: ”En icke ringa del av den religiösa oron för närvarande orsakas af den insikten, att kristendomen är en religionshistoriskt komplicerad skapelse.”²¹

Den bibelkritiska forskningen hade visat att bibelns böcker tillkommit i en långdragen och skiftande process och att den ”kristna läran” bestod av element från både judiskt, grekiskt och germanskt tänkande. I och med den ökade kunskapen om de andra världsreligionerna som spreds i slutet av 1800-talet och början av 1900-talet, kom den kristna religionens självklara sanningsanspråk även på så sätt att ifrågasättas. Söderblom såg på detta med nyfiken intresse och menade att alla religioner hade någon form av Gudsuppenbarelse som grund, antingen ”naturlig” eller ”profetisk”.

Ehnmark skriver i sin bok *Religionsproblemet hos Nathan Söderblom*, om hur han resonerade när det gällde kristendomens förhållande till de andra världsreligionerna. Söderblom menade att missionens uppgift var att berätta om Jesus för ”alla folk”, men att det sedan var upp till dem att tolka den informationen efter sina religioners förförståelse:

Vore kristendomen endast en lära, funnes det fog för att tala om synkretism, men om den först och främst är förbindelse med Kristus, så kan det finnas olika sätt att stå i förbindelse med honom. Det finns också möjlighet att bilden av honom kan bli rikare, om än vissa drag aldrig kan utsuddas. Att Gudsuppenbarelsen är fullbordad i Kristus, betyder för N. Söderblom icke att den till sin innebörd är fullständigt uppfattad. Kristendomen uppträder alltid i en dräkt, i t.ex. en ”hellenistisk-romersk-germansk”. Det är inte sagt att det är den som smidigast följer den verkliga gestalten. Och det är icke säkert den, som bäst passar i andra länder, med annat andligt klimat.²²

Söderblom var en ivrig förkämpe för religionsdialog och menade att det fanns en öppning i hans eget sätt att se på Jesus, nämligen att Kristi person är kristendomens innehåll och skiljemärke, kraften och kärleken i Jesu personlighet var den Gud som han ville grunda livet på.

Söderblom levde i en tid när den Katolska och även många inom den Protestantiska kyrkan fortfarande förnekade och bekämpade den empiriska vetenskapen. Hans strid var att argumentera för vetenskapens nytta och han gick emot strömmen och uppmanade till mer

²¹ Söderblom, Nathan, *Religionsproblemet inom Katolicism och Protestantism II*, Stockholm 1910, s.460

²² Ehnmark, Erland, *Religionsproblemet hos Nathan Söderblom*, 1949, s. 247

vetenskap. Hans inställning var att *mer* kunskap aldrig kan skada sanningen. Han såg inte heller de andra religionerna som ett hot utan förespråkade en öppen religionsdialog med företrädare för olika religioner. Hans slutsats att religion och vetenskap verkade på olika nivåer av verkligheten var, som jag ser det, en oundviklig följd av den fenomenologiska positivismen som var det helt dominerande vetenskapliga synsättet i början av nittonhundratalet.

2.2 Paul Tillichs ontologiskt grundade teologi

Som konstateras ovan menade Söderblom att "tillvarons gåta" aldrig kunde beskrivas av vetenskapen och han talade om "Verkligheten" bortom vetenskapens beskrivning, som bara kunde fångas av religionen. Paul Tillich ifrågasatte även religionens förmåga att beskriva detta. Han talade om "Gud bortom Gud" som ett sätt att markera att alla föreställningar som religionerna gör sig om Gud alltid måste överskridas. Han såg alla religioner som symboliska modeller, även sin egen kristendom, och all teologi som ofullkomliga försök att beskriva det som inte kan beskrivas. Han menade att teologin, om den vill tala till människor, måste anknyta till vad som är allmänt vedertagen verklighetsuppfattning i varje tid.

Paul Tillich är mest känd för att i sin teologi föra en dialog med det sekulära samhället, med vetenskapen och med existentialismens gudsförnekande generation. Men som Terence Thomas lyfter fram i sin bok om Tillich och världsreligionerna, hade han, inte minst under den senare delen av sitt liv, även en vilja att hitta motsvarande dialog med andra religioner, då främst hinduism och buddhism. Thomas berättar att det var planerat för en föreläsningsresa till Indien där Tillich skulle föreläsa på ett antal universitet om sin teologiska modell. Och han skriver att mannen som organiserat resan, Dr Lallah Iversen, ansåg att Tillichs teologi var av ett sådant slag att den överskred alla olika kulturer, nationer och religioner.²³

Den känslan fick jag också när jag första gången läste *Love, Power and Justice*,²⁴ det är därför jag tagit med hans ontologi här som ett exempel på hur man filosofiskt kan grunda en öppen teologi som inbjuder till dialog. En faktor som jag tror har spelat in i detta är hans terminologi. Han insåg att människor stöttes bort av det traditionella teologiska språket och därför försökte han hitta ett filosofiskt, "sekulärt språk" för sina teologiska modeller. Detta

²³ Thomas, Terence, *Paul Tillich and World Religions*, Cardiff 1999, s. 15

²⁴ Tillich, Paul, *Love, Power and Justice*, London 1954.

skulle, som jag ser det, kunna utgöra det ”gemensamma språk” som även Panikkar menar är en förutsättning för verklig religionsdialog. Tillichs teologiska begrepp är mycket noggrant förankrade filosofiskt.

Tillich menar att man måste vara klar över vilka grundantaganden man gör när man ska formulera en teologi. Hans syn på behovet av ”nutidsteologi” är uppenbart:

Theology, as a function of the Christian church, must serve the needs of the church. A theological system is supposed to satisfy two basic needs: the statement of the truth of the Christian message and the interpretation of this truth for every new generation. Theology moves back and forth between two poles, the eternal truth of its foundation and the temporal situation in which the eternal truth must be received. Not many theological systems have been able to balance these two demands perfectly. Most of them either sacrifice elements of the truth or are not able to speak to the situation. Some of them combine both shortcomings.²⁵

Han skriver att det finns två typer av teologi. Den *kerymatiska* betonar budskapets oföränderliga sanning och ställer sig över den tidsbundna situationen. Men han påpekar att även denna teologi måste använda de begreppsmässiga verktygen som finns i dess samtid. Den kan inte bara upprepa bibliska texter, för till och med dessa är ju präglade av sin specifika författares tidssituation. Den *apologetiska* teologin svarar på tidens frågeställningar i kraft av det *kerymatiska* budskapet, men gör det med hjälp av de förutsättningar som just den tiden tillhandahåller. Han skriver att hans egen teologi är ett försök att ena det kristna budskapet med sin tids moderna tänkande.²⁶

Tillich utgår i sitt resonemang från de bakomliggande antaganden om en sorts ”enhetlig struktur av allt” som han menar finns i alla olika sätt att filosofiskt se på verkligheten:

In both the empirical and the metaphysical approaches, as well as in the much more numerous cases of their mixture, it can be observed that the a priori which directs the induction and the deduction is a type of mystical experience. Whether it is ‘being-itself’ (Scholastics), or the ‘universal substance’ (Spinoza), whether it is ‘beyond subjectivity and objectivity’ (James) or ‘the identity of spirit and nature’ (Schelling), whether it is ‘universe’ (Schleiermacher) or ‘cosmic whole’ (Hocking), whether it is ‘value creating process’ (Whitehead) or ‘progressive integration’ (Wieman), whether it is ‘absolute spirit’

²⁵ Tillich, Paul, *Systematic Theology, Volume One*, Chicago 1951, s. 3

²⁶ *ibid.* s. 5-8

(Hegel) or 'cosmic person' (Brightman) – each of these concepts is based on an immediate experience of something ultimate in value and being of which one can become intuitively aware.²⁷

Han skriver att såväl filosofin som teologin måste förhålla sig till verkligheten, till detta intuitivt uppfattade "Varat som helhet". Hans definition av vad religion handlar om är "Our Ultimate Concern", det som *vårt* eget "Vara" ytterst beror av:

Philosophy necessarily asks the question of reality as a whole, the question of the structure of being. Theology necessarily asks the same question, for that which concerns us ultimately must belong to reality as a whole; it must belong to being. Otherwise we could not encounter it, and it could not concern us. Of course, it cannot be one being among others; then it would not concern us infinitely. It must be the ground of our being, that which determines our being or not-being, the ultimate and unconditional power of being. But the power of being, its infinite ground or "being-itself", expresses itself in and through the structure of being. Therefore, we can encounter it, be grasped by it, know it, and act towards it. Theology, when dealing with our ultimate concern, presupposes in every sentence the structure of being, its categories, laws, and concepts. Theology, therefore, cannot escape the question of being any more easily than can philosophy.²⁸

"Varat självt" uttrycker sig självt i varats struktur, därför kan vi uppfatta det och lära känna det. Detta är vad jag menar med att Tillichs teologi utgör en grund för en öppen teologi och utgör en länk mellan all övrig vetenskap och teologi. Varat är något vi alla delar och alla kan tillföra någon kunskap till utforskandet av helheten.

Det filosofiska begreppet för studiet av varat kallas *ontologi*, och Tillich skriver mycket grundligt om detta begrepp, (på latin *esse-ipsium* och på grekiska *ovη ov*, "being-in-so-far-as-it-is-being"). Han skriver att det är ovant för nutidsmänniskan, men att det alltid varit stommen i all verklig filosofi. Han säger att vi alla är nominalister av födseln och därför böjda att dela upp världen, men att denna böjelse är ett historiskt misstag och inte någon oundviklig nödvändighet.²⁹

Enligt honom är det alltså omöjligt för teologin att inte ta sin utgångspunkt i "Varat" och det är det jag menar gör behovet av nyformulerad teologi så stort i våra dagar, eftersom vi genom de stora förändringarna i naturvetenskapens beskrivning av världen fått en så förändrad syn på

²⁷ Tillich, Paul, *Systematic Theology, Volume One*, Chicago 1951, s. 9

²⁸ *ibid.* s. 20-21

²⁹ Tillich, Paul, *Love, Power and Justice*, London 1954, s. 18

”Varat”. Naturvetenskapens beskrivningar liknar alltmer den klassiska filosofins på många punkter, t.ex. detta att allt är en enda sammanhängande struktur. Tillich skriver:

Ontology does not try to describe the nature of beings, either in their universal, generic qualities, or in their individual, historical manifestations. It does not ask about stars and plants, animals and men. It does not ask about events and those who act within these events. This is the task of scientific analysis and historical description. But ontology asks the simple and infinitely difficult question: What does it mean *to be*? What are the structures, common to everything that is, to everything that participates in being? One cannot avoid this question by denying that there are such common structures. One cannot deny that being is one and that the qualities and elements of being constitute a texture of connected and conflicting forces. This texture is one, in so far as it *is* and gives the power of being to each of its qualities and elements.³⁰

Han menar alltså inte att teologin själv ska utforska verkligheten, det är vetenskapens uppgift, men den ska bygga en helhetsförståelse utifrån de fakta som finns om varat. Om man ser på hur fysikvetenskapen beskriver universum, så visar det sig faktiskt att allt som finns verkar vara delar av en gemensam och sammanhängande struktur, från minsta ”våg-partikel” till största makroperspektiv, även om det fortfarande saknas vissa fakta.³¹

Ontologin är alltså teologins utgångspunkt enligt Tillich. Utifrån denna har han byggt en teologisk konstruktion som vill försöka beskriva förhållandet mellan livets olika krafter och förutsättningar, inte i naturvetenskapliga termer, men ändå ”i överrensstämmelse” med hur vi uppfattar verkligheten. Hans grundläggande begrepp i denna modell är kärlek, kraft och rättvisa.

Love, Power and Justice

Kärlek, menar han, är mer än ett känslomässigt tillstånd. Han framhåller att i bibeln kombineras begreppet kärlek med ett etiskt imperativ ”Du skall älska din nästa”, och detta visar att det inte är frågan om en känsla, eftersom känslor inte kan befallas. Istället menar han att kärlek är förbunden med ordet kraft, ett ord som används av både de fysiska, sociala och psykologiska vetenskaperna. Det är inte kraft förknippad med tvång utan andlig kraft, som man ju anser är den största kraften när man säger att ”Gud är ande”. Kärlek är alltså enligt Tillich andlig kraft, och det är denna kraft som så att säga driver livet: ”Life is being in

³⁰ Tillich, Paul, *Love, Power and Justice*, London 1954, s. 19

³¹ Filkin, David, *Stephen Hawkins Universum, på Upptäcktsfärd i Kosmos*, Stockholm 1998, s.232

actuality and love is the moving power of life. In these two sentences the ontological nature of love is expressed.”³²

Till skillnad från hur man kanske vanligtvis tänker om kärlek, så ser Tillich den inte som någon ”överkurs” för snälla människor utan som grunden för livets fortbestånd: “... the power of love is not something which is added to an otherwise finished process, but life has love in itself as one of its constitutive elements.”³³

Tillich talar alltså om kärlek som en sammanhållande, given naturkraft, ungefär som gravitationen, och han menar att just genom det kontrollerade avståndet, den avvägda separationen, bildas utrymmet för liv.

Love is the drive towards the unity of the separated. Reunion presupposes separation of that which belongs essentially together. ---

The power of being is not dead identity but the dynamic process in which it separates itself from itself and returns to itself. The more conquered separation there is the more power there is. The process in which the separated is reunited is love. The more conquered non-being there is, the more power of being there is. Love is the foundation, not the negation of power.³⁴

Tillich menar alltså att separationen från Gud och strävan tillbaka till Gud är en process som har skapats av Gud och är det skeende som utgör livet. “*Without the separation there is no love and no life.*”³⁵

Skapelsen var när separationen började. Varje minsta beståndsdel av universum har en strävan tillbaka till sitt ursprungsläge, men på vägen tillbaka dit kan de gestaltas i ett oändligt antal former. Den beteckning som Tillich väljer för att i grunden beskriva ”Varat” är alltså ”kraft”. Varat ”finns” bara när denna kraft aktualiseras. Och då måste det alltså finnas en motkraft, vilket är det som strävar bort från Gud. Tillich räknar med ett universum i ständig spänning, det finns inget statiskt i livet. Utan denna strävan mot förändring, och det eviga upprätthållandet av balansen finns inget liv. “The power of being becomes manifest only in the process in which it actualizes its power.”³⁶

³² Tillich, Paul, *Love, Power and Justice*, London 1954, s. 25

³³ *ibid.* s. 26

³⁴ *ibid.* s. 48

³⁵ *ibid.* s. 27, (Min kursivering)

³⁶ *ibid.* s. 35

Han menar alltså att poängen med livet är att alla livsformer måste prövas och att detta i sig innebär ett ”kreativt risktagande”:

Everything real has a form, be it an atom, be it the human mind. That which has no form has no being. At the same time, everything real drives beyond itself.....Everything wants to grow it wants to increase its power of being in forms which include and conquer more non-being.....In this drive it can happen that a being, when transcending itself, loses itself. It can happen that it destroys its given form without attaining a new form, thus annihilating itself.... The incompleteness of the laws of growth produces a risk in everything living. In transcending itself a being may fulfil and it may destroy itself. One could call this the risk of creativity. Symbolically, one could say that even God, in creating took the risk upon Himself that creation would turn into destruction.³⁷

Tillich utgår här ifrån att det är en öppen fråga hur världen kommer att utveckla sig. Finns det en reell slump eller inte, den där öppna möjligheten till äkta kreativitet hos naturen och människan, eller har Gud förutbestämt allting? Detta är en filosofisk fråga som Tillich här tar på allvar och försöker ge ett svar på. Jag menar att det är betydelsefullt att teologin inte bara undviker sådana frågeställningar, utan även vågar ta ställning och motivera varför man tror som man tror. Här finns naturliga anknytningspunkter till naturvetenskapen, som även den diskuterar olika sådana här frågor. Särskilt sedan kvantfysiken upptäcktes (teorin formulerades 1926) har naturvetarna varit tvungna att möta dessa frågor. Lars-Göran Johansson, lektor på avdelningen för teoretisk filosofi på Uppsala universitet, har skrivit en artikel som han kallat ”Kvantmetafysik”, om hur kvantfysiken påverkar olika filosofiska frågeställningar. Jag menar att de frågeställningar han lyfter fram helt klart har relevans även för teologin.

Det är framför allt fyra filosofiska frågeställningar som belyses av kvantmekaniken. Den första är möjligheten av en realistisk tolkning av teorin [om kvantfysik]. Den andra är frågan om den fysiska världen deterministisk eller indeterministisk. Den tredje är frågan om kvantmekaniken föreskriver vissa gränser för vad som kan vetas och den fjärde aspekten är förekomsten av påverkan på avstånd utan förmedling av någon kraft, dvs. frågan om världen lyder under lokalitetsprincipen eller ej.³⁸

Tillich hävdar, som vi såg ovan, att Gud till viss del verkligen har lämnat världens utveckling öppen, dvs. den är indeterministisk. Johansson skriver att de flesta fenomen är determinerade

³⁷ Tillich, Paul, *Love, Power and Justice*, London 1954, s. 54

³⁸ www.ant.uu.se/lajoh623/kvantmetafysik2.pdf, (2005-12-14)

men inte beräkningsbara pga. det stora antalet variabler. Några naturvetenskapliga forskare, (t.ex. Ian Barber, min anm.) menar att det i kvantmekaniken förekommer ”äkta” slump d.v.s. man kan inte förutsäga vad som kommer att ske även om man har fullständig och exakt information om ett systems tillstånd och om de lagar som styr dess förändring över tiden. Andra forskare (bl.a. Einstein) menade att det inte finns någon riktig slump. (Gud spelar inte tärning, sade han!). De menar att det fattas detaljer, nämligen kännedom om vissa dolda variabler som, om man kände värdet på dessa vid en viss tidpunkt, skulle sätta oss i stånd att alltid förutsäga allt vad som skulle komma att hända. Men det innebär i så fall att kvantmekaniken, i den form som vi nu känner den, är en ofullständig teori.

Vi måste alltså enligt Tillich ha något att övervinna för att vara levande, men vad är detta något? Han förklarar det så här:

Being is the power of being! Power, however, presupposes, even in the metaphorical use of the word, something over which it proves its power. We spoke of the dynamic self-affirmation of life overcoming internal and external resistance...What can that be which tries to negate being and is negated by it? There is only one answer possible: That which is conquered by the power of being is non-being.³⁹

Han menar alltså att det vi kallar ”ont” eller ”icke-vara”, faktiskt är en förutsättning för ”varat”, den nödvändiga kraften bort från Gud, som skapar separationen och bildar spänningen som utgör utrymmet för livet. Men icke-varat är enligt Tillich ingen egen storhet, utan bara en aspekt av varat.

...the answer to the question how non-being can resist the power of being can only be that non-being is not foreign to being, but that it is that quality of being by which everything that participates in being is negated. Non-being is the negation of being within being itself.⁴⁰

Logiskt sett är det uppenbart att icke-vara bara kan finnas som en negation av vara. Och det som upphör att vara måste logiskt sett föregå upphörandet. Om inte något finns kan ju inte något upphöra att finnas. Existentiellt är svaret på hur varat kan övervinna icke-varat något som Tillich kallar ”trons eller modets svar”, nämligen att modet att vara till, är att stå emot det som vill förgöra ens vara.

³⁹ Tillich, Paul, *Love, Power and Justice*, London 1954, s. 37

⁴⁰ *ibid.* s. 38

According to the polarity of individualization and participation which characterizes being itself, everything real is an individual power of being within an embracing whole. Within the whole of power the individual can gain or lose power of being. Whether the one or the other happens is never decided *a priori*, but is a matter of continuous concrete decisions.⁴¹

Även här kan man undra om det är en "äkta" slump hur människor väljer. Om vi egentligen har en "fri vilja". Kanske är det så att det bara beror på ett oändligt antal tidigare faktorer som gör att det egentligen är determinerat, men icke beräkningsbart eftersom det är för många variabler. Tillich menar dock att vi har en förmåga att "påverka", att vi har en egen vilja. Frågan är, skriver han, hur andlig kraft är relaterad till fysisk och psykologisk kraft, och hur den är relaterad till det tvingande elementet av kraft, till makt som vi skulle säga på svenska.

...the self-affirmation of a being in spite of non-being is the expression of its power of being. Here we are at the roots of the concept of power. Power is the possibility of self-affirmation in spite of internal and external negation. It is the possibility of man to overcome non-being infinitely.⁴²

Vad som ger en varelse makt är alltså, enligt Tillich, hennes förmåga att övervinna icke-varat.⁴³ När det gäller människan, är denna förmåga beroende av det på tron grundade existentiella modet, livsmodet, som är fullt medvetet om icke-varat, men *övervinner* skräcken för det. Här ser han religionens stora betydelse, och teologins uppgift att klargöra detta för människorna.

Courage, and that in faith which is courage, affirms the ultimate prevalence of being over non-being. It affirms the presence of the infinite in everything finite. And a theology which is based on such courage tries to show that, as non-being is dependent on the being it negates, so awareness of finitude presupposes a place above finitude from which the finite is seen as finite. But the act in which this place is occupied is courage and not reasoning.⁴⁴

Denna beskrivning är, som jag ser det, Tillichs sätt att förklara hur det kristna anspråket på att tron övervinner allt ont och leder till "evigt liv" fungerar rent konkret.

⁴¹ Tillich, Paul, *Love, Power and Justice*, London 1954, s. 43

⁴² *ibid.* s. 40

⁴³ Tillich har ett utförligt resonemang om hur detta yttrar sig på den mänskliga psykologiska nivån, men det blir för omfattande att ta med det här. För den intresserade kan jag rekommendera hans bok *Modet att vara till*.

⁴⁴ Tillich, Paul, *Love, Power and Justice*, London 1954, s. 39

Hans tredje begrepp rättvisa (*justice*) är, om jag förstått det rätt, endast tillämpligt på en mänsklig nivå. (Han talar inte om naturens lagar i termer av rättvisa). Det är den reglering som möjliggör kombinationen av makt (och det i den termen närmast inbyggda kopplingen till tvång) och kärlek, som han menar finns i föreställningen om Guds godhet och allmakt och i människans medvetna val av handlingsalternativ. (Vilka ju inte finns i naturens mer lagbundna eller slumpartade utveckling.) ”If love and power are united and if compulsion is inescapable in every actualization of power, how can love be united with power. The answer is...justice.”⁴⁵

Begreppet rättvisa har både en laglig och en etisk betydelse. I protestantisk teologi, säger Tillich, har problemet med Guds kärlek och hans allmakt lösts så att man bara betonat Guds kärlek (i begreppets etiska betydelse), och därmed negligerat det gudomliga mysteriet och majestätet. Guds rike blev reducerat till ett ideal om det etiska samhället. Detta har enligt Tillich lett till ett ”missbruk” av ordet kärlek som han försöker motverka genom sitt projekt att göra en grundlig ontologisk analys av begreppen kärlek, kraft och rättvisa.

Av det föregående framgick att livskraften hos en viss varelse var förknippad med hur mycket icke-vara den kunde övervinna och att sådan förmåga ger makt. Makt och kärlek är inte två oförenliga begrepp om makten används för att övervinna det som är emot livet. De regler som styr makten till att verka för kärleken är reglerna om rättvisa. “The strange work of love to destroy what is against love. This however presupposes the unity of love and power.”⁴⁶

Den del i Tillich teoribygge som jag tycker länkar honom till både fysik och Barbour processteologi är att i hans beskrivning kan den andliga förmågan hos människan påverka varandets textur, dvs. den fysiska verkligheten, så att hon kan verka med Gud i kampen mot icke-varat, i enlighet med de regler som Gud skapat. Att hon kan vara ”medskapare”.

På vilket sätt ska man då förstå ordet ”andlig”. Barbour talar om en överföring av information utan något materiellt medium.⁴⁷ Inom fysiken saknar man förklaringsmodell för detta, men man kan i försök påvisa att det förekommer. Det kallas *icke-lokalitet* och är ett kvantmekaniskt begrepp som, enkelt uttryckt, innebär att elektroner som ”hör ihop” men

⁴⁵ Tillich, Paul, *Love, Power and Justice*, London 1954, s. 51

⁴⁶ *ibid.* s. 49

⁴⁷ Barbour, Ian G., “A Personal Odyssey” red. Russell, Robert John, *Fifty Years in Science and Religion*, Ian G. Barbour and his Legacy, USA 2004, s. 26

skiljs åt i ett försök, ändå reagerar samtidigt och på samma sätt utan någon påvisbar ”kontakt” med varandra. Även detta fenomen tar Johanssons upp i sin artikel.⁴⁸

Tillich beskriver sin teori som ett slags ontologiskt filosoferande, hans avsikt är inte att göra en naturvetenskaplig beskrivning av världen, men jag tycker ändå det är lätt att frestas att dra paralleller till fysikernas modeller. Just detta menar jag är ett resultat av hans beskrivande av ”Varat”. När man bemödar sig att hålla sig inom ramen för det som är, så blir beskrivningarna inte så olika, vare sig det gäller teologi, filosofi eller naturvetenskap.

Religionerna har alltid gjort anspråk på att ”veta” mer om verkligheten än vad människorna kan se och förstå med sina sinnen och sin erfarenhet. Man åberopar uppenbarad kunskap och religiös erfarenhet. Religionerna har vissa trosregler och dogmer, heliga skrifter osv. som ”förklarar” hur världen, Gud och människorna förhåller sig till varandra. Dessa teologiska förklaringar kan, som jag ser det ge en intuitiv insikt om hur världen är konstruerad, innan vetenskapen så att säga har ”kommit ifatt”. Det är som jag ser det slående hur väl Tillichs filosofiska förklaringar av t.ex. ”Varats” struktur stämmer överens med hur fysikerna nu på 2000-talet beskriver kosmos.

2.3 Raimon Panikkars öppna teologi

Jag får intrycket att Raimon Panikkar är teolog av hela sin varelse och han verkar vara helt uppslukad av att försöka formulera det som han vet egentligen inte går att formulera. Det som skiljer honom från Tillich är, som jag ser det, inriktningen på vad teologin främst gäller: vi söker alla frälsning, säger han. Sättet att nå frälsning är viktigare än att beskriva hur varat är konstruerat. Men också hur man tänker sig sättet att nå frälsning är ju beroende av teorier om verkligheten. Även han utgår ifrån att det finns *en* ”Sanning”, *en* ”Verklighet”. Han har en pluralistisk religionssyn och menar att alla religioner beskriver samma ”Verklighet”, fast på olika sätt. Han menar också att just oförmågan att formulera gör att man aldrig får ta lätt på olika religioners sätt att beskriva sin lära, och tro att man vet vad de talar om, att man begriper vad en annan kultur menar när de säger en viss sak om något. Han är mycket noga med alla ord han använder och med att definiera vad han menar. Detta synsätt uppfattar jag som grundläggande i hans teorier om religionsdialog. Han skriver t.ex.:

⁴⁸ www.ant.uu.se/lajoh623/kvantmetafysik2.pdf, (2005-12-14)

A Christian cannot assume at the outset that he knows what a Buddhist means when speaking about *nirvana* and *anatman*, just as a Buddhist cannot immediately be expected to understand what a Christian means by God and Christ before they have encountered not just the concepts but their living contexts, which include different ways at looking at reality: They have to encounter each other before any meeting of doctrines. This is what the dialogical dialogue purports to be: the method for the encounter of persons and not just individuals, on the one hand, or mere doctrines on the other.⁴⁹

Han har sina egenhändigt konstruerade ord som han använder för att man inte ska ta för givet att man vet vad ett visst ord betyder, utan få tänka efter och lyssna på vad han menar. Ett sådant konstruerat begrepp, som är basen i hans resonemang om religionsdialog, är ”dialogical dialogue”. Skillnaden som Panikkar gör mellan begreppet *interreligious dialog* och hans egenkonstruerade *religious dialogical dialog* ligger i hur man i dialogen ser på sin motpart:

...we see that the other is not just a producer of ideas with which we agree more or less, or just a bearer of affinities that make possible number of transactions; it is neither a mere (other) subject nor a mere (other) object. It is a person who is not my ego, and yet it belongs to my Self. This is what makes communication and communion possible. This awareness is the dawn of the “dialogical dialogue”. The thou emerges as different from the non-I. When this encounter touches the depths of our intimate beliefs, when it reaches the ultimate questions of the meaning of life, in whatever sense, we have the “religious dialogical dialogue”.⁵⁰

Religionsdialog är alltså, enligt Panikkar, något som i första hand sker *inom* en människa. Det är först när man helt sätter sig in i en annan religion, med dess olika sammanhang och synsätt på livet och världen, och låter det påverka hela ens person, som man kan börja inse vad den religionen står för. Det vanliga begreppet *interreligious dialogue* använder han för tillfällen när människor, ofta officiella representanter för en viss tro, talar om sina respektive föreställningar, men inte släpper sina förutfattade meningar och personliga förbehåll. Det räcker, säger Panikkar, inte med att man talar med varandra om sin tro, man måste också överge alla försök att försvara sin egen tro gentemot sina samtalspartners, om man ska få rätt öppenhet till att verkligen förstå vad den andre säger:

If the Christian or Buddhist or believer in whatever religion approaches another religious person with the a priori idea of defending his own religion by all (obviously honest) means, we shall have perhaps a

⁴⁹ Panikkar, Raimon, *The Intrareligious Dialogue*, New York, 1999, s. 27

⁵⁰ *ibid.*, s. xvi (förordet)

valuable defence of that religion and undoubtedly exiting discussions, but no religious dialogue, no encounter, much less a mutual enrichment and fecundation. One need not give up one's beliefs and convictions – surely not, but we must eliminate any apologetics if we really want to meet a person from an other religious tradition.⁵¹

Hans syn på värdet av religionsdialog kan illustreras av några andra citat:

How can we have access to the whole of a liberating truth if our neighbours seem to have other beliefs, which are sometimes totally incompatible with our own convictions? ----In this dialogue, we are in search of salvation, and we accept being taught by others, not only by our own clan⁵²

In the dialogical dialogue, we are vulnerable because we allow ourselves to be 'seen' by our partner, and vice versa. It is the other who discovers my myth, what I take for granted, my horizon of intelligibility, the convictions of which lie at the source of my expressed beliefs. It metaphors, and ways of thinking. It is the other who will interpret my silences and omissions in (for me) unsuspected ways.⁵³

Intrareligious dialogue is, of its very nature, an act of assimilation - Which I would call eucharistic. It tries to assimilate the transcendent into our immanence.⁵⁴

Panikkar menar att även om det är svårt, så är det viktigt att ”utsätta sig” för religionsdialog, eftersom det kan leda till växande på ett sätt som inte ska ringaktas. I vår globala värld har vi ju en möjlighet att se ur nya perspektiv som aldrig förr. Han är noga med att betona att äkta dialog förutsätter att vi är medvetna om att ingen religion har ”alla rätt”, det menar han är en omöjlighet, eftersom alla begrepp bara kan beskriva delar av verkligheten.

Anything we say about an objective state of affairs is an abstraction. It abstracts from the subject and ignores its influence on the object. It is like freezing the flow of the real---- the trap is to mistake the objective idea for the real, the concept for the thing- eventually identifying the two.⁵⁵

Våra begrepp ska, för att kunna förmedlas till en annan människa, dessutom översättas till språk och här uppstår nästa begränsning.

The medium is a language, and if there is a language there is a thought. They cannot dialogue themselves; they need the mediation of language. In any dialogue there is something outside of and in a

⁵¹ Panikkar, Raimon, *The Intrareligious Dialogue*, New York, 1999, s. 62

⁵² *ibid.* xvii (förordet)

⁵³ *ibid.* s. 37

⁵⁴ *ibid.* xvii (förordet)

⁵⁵ *ibid.* s. 34

way superior to the partners that link them together. They have to be speaking of something and this something has an inner structure that the participants have to respect and acknowledge.⁵⁶

Här avslöjar Panikkar sin ontologiska utgångspunkt, som jag tycker påminner om Söderbloms syn, förutom att han inte bejakar nominalismen på samma sätt. Han utgår från att det finns en ”verklighet”, som de samtalande parterna kan samtala om och förhålla sig till. Men han betonar även, att den yttersta ”Verkligheten” inte är dialektisk utan enhetlig och egentligen inte möjlig att dela upp i begrepp.⁵⁷ Detta konstaterande är också en viktig del i förståelsen av processen med religionsdialog. Att det ofta saknats medvetenhet om detta har säkert skapat en hel del missförstånd genom årtiondena; Att skilja på ”Varat” i sig och på vår *förståelse* av ”Varat”, som ju aldrig kan omfatta allt, eftersom det måste begränsas till det medium som våra tankar och vårt språk innebär, är A och O i en riktig dialog. Man bör tänka på att olika religioner har lagt olika vikt vid detta. Vissa koncentrerar sig på att förstå och formulera, andra på att ”leva i Varat”. Även ”inom” de olika religionerna finns denna uppdelning, till exempel i skillnaden mellan mystiska och dogmatiska traditioner, och att rakt av jämföra religion med religion kan leda till mycket missförstånd.

Panikkars mycket speciella sätt att behandla språket, så att ordens grundbetydelser lyfts fram och klargör betydelser och sammanhang som man inte tänker på i vanliga fall, kan illustreras av detta citat om förhållandet mellan Varat (*on*) och Logos.

Being is not exclusively restricted to be what thinking postulates. This makes ontic freedom possible and constitutes the ultimate *onto*-logical problem: The *logos* of the *on* is only the *on* of the *logos*, but this latter is not identical with the former. The *on* is 'bigger' than the *logos*. The *logos* may be coextensive with the *on*, but still there 'is' the *pneuma* 'between', and 'where Spirit, freedom'. And where there is freedom, thought cannot dictate, foresee, or even necessarily follow the 'expansion', 'explosion', life of Being. We recall Plato believed ideas have a life of their own.⁵⁸

Panikkar arbetar här, liksom Tillich, utifrån antagandet att det finns något ”utanför” varat som också, på ett okänt sätt, kan påverka varat. Han kallar det ”anden”. Hans syn på kreativiteten som grund för vår unika ställning i kosmos, påminner mig om diskussionen om determinism och indeterminism som jag skrivit om ovan.

⁵⁶ Panikkar, Raimon, *The Intrareligious Dialogue*, New York, 1999, s. 30

⁵⁷ *ibid.* s. 26

⁵⁸ *ibid.* s. 33

The spontaneity and creativity of Nature may be hidden in its very recesses, perhaps at the origins of time and at the infra-atomic levels, as modern science begins to surmise, but certainly (the human) being possesses a factor of creativity and spontaneity that cannot be encapsulated in any a priori scheme. This creativity constitutes the locus of the dialogical dialogue.⁵⁹

Panikkar menar att processen som uppstår inom en människa när hon försöker ”ta in” sin egen och andra religioners helhetskunskap har en oerhört stor betydelse. Att dialog är en omistlig del av vårt liv som människor och till och med är grunden för vår kreativitet och vårt sätt att fungera som ”var-elser”. Att ”vara” fullt ut innebär att sträva mot helheten.

All in all, the intrareligious dialogue is not a minor affair; it is neither a strategy for peace nor even a method for better understanding. It is all this, and more, because it implies, first of all, a vision of reality that is neither monistic nor dualistic or atomistic. I am not the other, nor is the other I, but we are together because we are all sharers of the world, as the Rig Veda (I, 164, 37) says. We *are* in dialogue. “When two will be made one, both the inside and the outside, the outside and the inside, the superior and the inferior...then you will enter [into the Kingdom],” ways the Gospel of Thomas, 22.⁶⁰

Jag använde begreppet “ta in” tidigare, när jag skulle beskriva vad Panikkar menar att vi gör när vi för en “intrareligious dialogue”, eftersom han ständigt betonar att det inte är frågan om ett intellektuellt kunskapsutbyte, utan snarare en process av deltagande i en annans värld. Det är inte så att han menar att det är fel att använda förnuftet och försöka förstå och benämna saker och ting, men han påpekar gång på gång vikten av att vara medveten om att ”i Verkligheten” finns det inget som inte hänger ihop med allting annat. Alla skillnader och all uppdelning är en chimär. Allt vi gör och är, påverkar samtidigt allt vi studerar.⁶¹ Även detta synsätt är en viktig iakttagelse inom den fysiska naturvetenskapen som den på senare år allt finare mätutrustningen har fört med sig, nämligen att man aldrig kan mäta någon fysikalisk verklighet utan att den som mäter också påverkar resultatet. Det finns ingen totalt objektiv verklighet, iakttagandet är alltid en del av händelsen.⁶²

Det säger sig själv att med synsättet att allt hänger ihop, går det inte att på allvar hävda att t.ex. muslimer, kristna, sekulära människor eller hinduer inte har något med varandra att göra. Att *inte* föra en religionsdialog blir orimligt. Kajsa Ahlstrand lyfter i sin avhandling fram ett

⁵⁹ Panikkar, Raimon, *The Intrareligious Dialogue*, New York, 1999, s. 32

⁶⁰ *ibid.* xix (förordet)

⁶¹ Panikkar, Raimon, *The Intrareligious Dialogue*, New York, 1999 s. 31

⁶² Det så kallade “mätproblemet” inom kvantfysiken förklaras bl.a. av Johansson i hans artikel. Även Åsa Nordén tar upp det på sidan 116 i sin bok *Har Nutida Fysik Religiös Betydelse?*

antal av Panikkars olika pluralistiska modeller som kan illustrera hans sätt att förklara förekomsten av olika religioner. Några exempel:

Vägarna till bergets topp; de olika religionerna är olika stigar upp mot toppen av ett berg, vilken väg vi än följer är målet, toppen, ändå densamma.

Regnbågen; de olika religionerna är färger i spektrat, tillsammans bildar de det obrutna ljuset. *Språk*; det finns många språk, men alla kan uttrycka allt man vill säga.⁶³

Ahlstrand beskriver Panikkars teologiska vision som multidimensionell. Som den kristna teolog han utger sig för att vara, skriver hon, behandlar han i sin teologi grundläggande kristna teman som treenighetsteologi, sakramentsteologi, kristologi, ekklesiologi och soteriologi. Sammantagna kan de kallas hans ”intra-kristna dimension”. Men utanför denna har Panikkar ett vidare ramverk som han kallar ”cosmotheandricism”, som täcker verklighetens helhet. Där ser han det transcendenta och det immanenta som en helhet.⁶⁴

I sin bok *The Cosmotheandric experience* beskriver han det så här:

Perhaps these three names or groups of names should be reserved for the exclusivistic features of their respective dimensions. If so, the divine would stand for what is neither human nor cosmic, the human for what is neither divine nor cosmic and the cosmic for what is neither human nor divine. But how then do we link the three together? How do we explain the extra – or super-human urges of Man? or the creative power of the cosmos? or the humanizing bent of the divine?---Perhaps we are saying that Man is at the crossroads, because the real is precisely this crossing of these three dimensions. Here the cosmotheandric vision of reality stands for the holistic and integrated insight into the nature of all that there is.⁶⁵

Människan lever i den verklighet där de tre dimensionerna korsas - en spännande bild tycker jag. Är det för att vi har en sådan utsatt position, som det är så knepigt att vara människa!?

Panikkar efterlyser, och arbetar själv på att utveckla, en religionsteologi, men han förespråkar inte en sammanblandning av de olika religionerna till en enhetsreligion. Däremot menar han att varje religion kan få hjälp av andra religioner för att, inom sig själva, förstå mer om hur de andra religionerna ”tänker” och upptäcka mer av ”Sanningen”, av helheten.

⁶³ Se Ahlstrand, Kajsa, *Fundamental Openness, An Enquiry into Panikkar's Theological Vision and its Presuppositions*, Uppsala 1993, s.193-197

⁶⁴ Se ibid. s. 121

⁶⁵ Panikkar Raimon, *The Cosmotheandric Experience, Emerging Religious Consciousness*, New York 1993, s. 75

Ahlstrand skriver:

One significant application of his cosmotheandric vision is Panikkar's theology of religions which is concerned with how the different religions of the world relate to each other and to the whole.

A very rough sketch could be that of three concentric circles; The widest circle, within which the others are found, is the cosmotheandric vision. The next circle is the theology of religions. The innermost circle, finally, is the intra-Christian theology.⁶⁶

Begreppet *Cosmotheandric* är även det en av Panikkar konstruerad ordskapelse, som består av de tre grekiska orden *kosmos*, *theos* och *aner*, d.v.s. värld, Gud och människa. Detta begrepp sammanfattar alltså hans helhetssyn på den verklighet som religionerna (och vetenskapen) försöker beskriva. "...we all share in a reality that does not exist independently and outside our own sharing in it, and yet without exhausting it. Our participation is always partial, and reality is more than just the sum total of its parts."⁶⁷

Som jag ser det ger Panikkars teologi just det där öppna förhållningssättet, både till andra religioner och till vetenskapens beskrivning av världen, som jag efterlyste i min ursprungliga frågeställning. Hans teologi förklarar inte hur världen är konstruerad, men den är enligt min åsikt förenlig med vetenskapens syn på ett övertygande sätt. Den ger också en mycket fruktbar grund för religionsdialog.

2.4 Religion och vetenskap utifrån Ian Barbour

Kan då trons och vetenskapens läror sammansmältas till en gemensam bild?

Nästan 100 år efter Söderblom har Barbour en mycket mer komplex vetenskaplig beskrivning av världen till sitt förfogande. Han är väl insatt i den senaste fysiken, i neurobiologi och sociala utvecklingsteorier, men ändå menar han att det som beskrivs inte förklarar "allt". Inte vad som styr kvantarnas reaktioner eller vad som ytterst styr människors (kreativa) tänkande. Han bygger sitt tänkande på en epistemologi (teori om hur man ser på begreppet kunskap) som han kallar *Critical Realism* (CR).

Barbour's första steg i *Issues in Science and Religion*, skriver den danske teologen Niels Henrik Gregersen, är att påpeka att verkligheten är mer än *bara* den observerbara världen.

⁶⁶ Ahlstrand, Kajsa, *Fundamental Openness, An Enquiry into Panikkar's Theological Vision and its Presuppositions*, Uppsala 1993, s. 121

⁶⁷ Panikkar, Raimon, *The Intrareligious Dialogue*, New York, 1999, s. 37

Han tar alltså avstånd från den positivistiska fenomenalismen. Istället menar han att vi har en triangel av teorier-data-verklighet.⁶⁸ Hans efterföljare A. Peacock föreslår enligt Gregersen att teologins roll är att vara en grundläggande och integrerande disciplin, en studie av ”mänsklighet-natur-Gud”⁶⁹ (Vilket ju påminner om Panikkars *cosmo-the-andrism*). Gregersen själv betonar att teologins anspråk på att ställa upp kognitiva modeller av världen inte innebär att man ska försöka konkurrera med den naturvetenskapliga beskrivningen av världen, utan att det oftast är frågan om att försöka tolka religiösa ”sanningar” i överrensstämmelse med den naturvetenskapliga världsbilden.⁷⁰

Gregersen beskriver Barbours teori om CR i sin artikel “Critical Realism and Other Realisms”. CR’s grundläggande idé är den *realistiska* tesen: vetenskapsmän förutsätter att världen existerade länge innan vi – dess mänskliga uttolkare – fanns till. På samma sätt tänker vanliga troende att Guds existens föregår dem själva och är oberoende av människans erkännande. Därför är det naturligt att se det som att både vetenskap och religion ställer upp kognitiva påståenden om verkligheten. Hängivna *realismen* är vetenskapsmän och troende tillsammans upptäckare av världen, fast de undersöker verkligheten från olika synvinklar. Både vetenskap och teologi är aktiviteter, som äger rum inom epistemologiska gemenskaper skapade av metaforer, modeller och paradig. Detta gör att teorier inom både vetenskap och religion bör tas ”på allvar” men inte ”bokstavligt”. CR presenterar sig som det balanserade alternativet mellan naiv realism och en ren konstruktivistisk kunskapssyn. Dessutom kan teorier om både atomer och Gud bli utmanade av data och erfarenhet, och är alltså öppna för omprövning och förbättring, och på det viset kan både vetenskap och religion endast sägas ”approximera verkligheten”. CR innebär en sorts framställande hållning, som ger teologin en epistemologisk paritet med vetenskap.⁷¹

Christian Berg vidareutvecklar Barbours teori om CR i sin artikel “Barbour’s Way(s) of Relating Science and Theology”. Han håller med Barbour när denne hävdar att vetenskapliga materialister och fundamentalistiska bibeltrogna tillhör samma kategori – de är fundamentalister. De förstnämnda ser logiken och kunskap som vi får från våra sinnen som sin absoluta grund till kunskap. De senare har sin grund i en ofelbar Helig skrift. Den

⁶⁸ Gregersen, Niels Henrik, “Critical Realism and Other Realisms”, red. Russell, Robert John, *Fifty Years in Science and Religion, Ian G. Barbour and his Legacy*, USA 2004, s. 86

⁶⁹ *ibid.* s. 89

⁷⁰ *ibid.* s. 78

⁷¹ Gregersen Niels Henrik “Critical Realism and Other Realisms”, red. Russell R J, *Fifty years in science and religion, Ian G. Barbour and his legacy*, USA 2004, s. 77

epistemologiska ståndpunkt som dessa två kategorier delar är att det finns ett absolut fundament för kunskap.⁷² Berg menar alltså att det avgörande för hur man ser på förhållandet mellan religion och vetenskap är vilken kunskapsförståelse man har. Fundamentalister, vare sig de är vetenskapliga positivisterna eller konservativa bibeltrogna, utgår från att det finns säkra sanningar som kan utgöra grunden för vad vi vet, medan den kritiske realisten ser både bibel och vetenskapliga teorier som ”modeller av verkligheten”.

Detta är en viktig synpunkt anser jag, inte minst i bemötandet av de kristna kreationisterna, som med sin fundamentalistiska bibelsyn åter för ”de kristnas talan”, så folk tror att detta sätt att förhålla sig till vetenskapen är den enda möjliga för kristna människor. Det är viktigt för den icke-fundamentalistiska kristendomen att uttalat anknyta till den icke-fundamentalistiska vetenskapsteorin, om man vill minska de klyftor som finns mellan religion och vetenskap. Jag menar att man heller inte ska förakta den betydelse som ledet ”realist” anger, nämligen att teologi, enligt Barbour, faktiskt rör sig om modeller av ”verkligheten”. Det är *inte* bara några kulturella överbyggnader som människor konstruerat under historiens gång.

Ett instrumentellt synsätt, att man ser religionen bara som summan av den ”nytta” den gör för människor i form av initiationsriter, trygghetsskapare gruppsammanhållning osv., är alltså inte förenligt med CR. Men, som Gregersen senare föreslår, är det kanske mer rättvisande att jämföra vetenskap och teologi än vetenskap och religion.⁷³ Både den teologiska vetenskapen och den naturvetenskapliga vetenskapen handlar om teorier om verkligheten. Det är som Jeffner skrev i sin definition av teologi, att den handlar om människors försök att kognitivt analysera och argumentera för sin tros grundvalar.

Gregersen menar att man inom begreppet CR kan se tre olika ”ambitionsnivåer”, vilka på ett bra sätt sammanfattar de olika synsätt på förhållandet mellan vetenskap och teologi som finns även *inom* den förståelse-ram som den kritiska realismen utgör:

Först kan man se det som om det finns en *Parallellism* mellan vetenskap och teologi, men att de rör sig på olika domäner. Doktrinen och den religiösa erfarenheten är för teologin råmaterial, det som utgör dess ”data”, sådant som individuella religiösa erfarenheter, bibeln,

⁷² Berg Christian “Barbour’s Way(s) of Relating Science and Theology”, red. Russell R J, *Fifty years in science and religion, Ian G. Barbour and his legacy*, USA 2004, s. 66

⁷³ Gregersen, Niels Henrik, “Critical Realism and Other Realisms”, red. Russell, Robert John, *Fifty Years in Science and Religion, Ian G. Barbour and his Legacy*, USA 2004, s. 78

traditionen och förnuftet. Detta utgör enligt Gregersen den *approximativa referensen* för teologin. Gud är däremot den *ultimata referensen*.

Den *konvergenta* versionen av CR innebär att man ser teologi och naturvetenskap som två interagerande angreppssätt på en och samma verklighet. Detta gör att man måste nytolka vetenskapen i ljuset av teologin och nytolka teologin i ljuset av vetenskapen.

Det tredje sättet att förstå CR kallar Gregersen för den *syntetiska* versionen. Där ses teologin som allomfattande, inte på så sätt att teologin kan ge svar på alla frågor, vetenskapliga frågor skall besvaras vetenskapligt, men teologin kan ge svar på de frågor som uppväcks av vetenskapen men som i sig själva inte är naturvetenskapliga till sin karaktär. Här möts vetenskap och teologi på det metafysiska planet, som kan formulera en sammanhängande världsbild. Barbour menar att processteologin fungerar som en sådan syntes. Men vare sig den grundar sig på teologi eller på filosofi, så argumenterar den *syntetiska* versionen av CR för en allomfattande världsbild.⁷⁴

Gregersen konstaterar att naturvetenskapen inte förklarar allt. Den ger ofta fakta och påvisar samband, men hur människan bör hantera dessa data är det ofta inte vetenskapens uppgift att tala om. Teologin har en roll i att styra människors hanterande av sin kunskap på ett sätt som gynnar världen och människorna. Som jag konstaterade tidigare har det inte i någon större utsträckning gjorts försök att konstruera teologi som överensstämmer med de naturvetenskapliga forskningsrönen, det har varit lättare att säga att det ena rör sig om verkligheten och det andra om det ”övernaturliga” eller ”specifikt mänskligt kulturella”. Men vad den senaste vetenskapliga forskningen motsäger är just att det finns någon skillnad mellan ”naturligt eller övernaturligt”, även människans tankar är ”naturliga” och även materien är ”ickemateriell”.

För att hantera detta introducerar Gregersen ytterligare en ”realism” som han kallar *Metaphysical Realism* (MR). Han skriver att MR utgår från att ting och relationer existerar objektivt och är vad de är, fristående från vår kunskap om dem. Men teorin utgår också från att även våra kognitiva processer är en del av denna verklighet. Detta anser jag är ett viktigt påpekande om man menar att vetenskap och religion hör ihop. Det är ett antagande som

⁷⁴ Gregersen, Niels Henrik, “Critical Realism and Other Realisms”, red. Russell, Robert John, *Fifty Years in Science and Religion, Ian G. Barbour and his Legacy*, USA 2004 s. 89-90

knyter ihop vetenskap och religion, eftersom religionens funktion alltid har varit att påverka människors kognitiva processer och därigenom påverka världen. Gregersen skriver:

It seems natural for believers to understand the reality of God and religious awareness in a similar way. God exists and has some objective characteristics whether or not I acknowledge and honour the reality of God. For sure, God does not exist in the sense that empirical mail-boxes or human qualities like love and hate do. But granting this, and understanding God with Paul Tillich to be 'the power to be in and above everything that exists', does not imply an anti-realist stance toward God. This would only be the case if we deprive God of any ontological functions as creator, and see God merely as a symbol of our way of seeing and taking up the world. However, the point that God – as genuinely infinity – in a sense includes the reality of the world. Or to be more precise: the God-world relation is certainly objective, even though our language about God is symbolic as soon as it transcends the objective relation between Being-Itself and the derived beings: the creatures.”⁷⁵

Philip Clayton beskriver i sin artikel ”Barbours Panentheistic Metaphysic”, Barbours syn på metafysiken. Han skriver att vad som ger bränsle åt konstruktiv teologi är inte råa vetenskapliga teorier inom fysik eller biologi utan snarare de filosofiska implikationerna av dessa teorier.⁷⁶ Barbours teori, som Clayton säger är påverkad av processteologen Charles Hartshorne, innebär att: ”The world is in God (*Panentheism*), a view that neither identifies God with the world (*pantheism*) nor separates God from the world (*theism*). God includes the world but is more than the world.”⁷⁷

Detta synsätt stämmer, om jag förstått det rätt, även överens med Tillichs och Panikkars modeller.

Ett problem för teologin är hur man ska förhålla sig till olika teologiska teorier. Inom naturvetenskaperna är det oftast så att nya teorier ersätter de gamla, men inom religionen finns det en mer komplicerad struktur. Man har i de flesta religioner en historisk Gudsuppenbarelse av någon form som ligger till grund för de religiösa lärorna, och samtidigt som man med tidens gång vinner nya kunskaper och insikter, så förlorar man ju samtidigt kunskap om kontexten som den var vid det historiska tillfället. Gregersen ger ett belysande exempel på

⁷⁵ Gregersen, Niels Henrik, “Critical Realism and Other Realisms”, red. Russell, Robert John, *Fifty Years in Science and Religion, Ian G. Barbour and his Legacy*, USA 2004, s. 81

⁷⁶ Clayton, Philip, “Barbour’s Panentheistic Metaphysic”, red. Russell, Robert John, *Fifty Years in Science and Religion, Ian G. Barbour and his Legacy*, USA 2004, s. 115

⁷⁷ *ibid.* s. 116

denna mekanism: "Can we justify the claim that we have unveiled more and more the true nature of World War II? Certainly, history knows much more today than earlier, but probably also less."⁷⁸

Det stämmer, tycker jag, nu när nästan alla ögonvittnen och beslutsfattare snart gått ur tiden försvinner den där upplevelsekunskapen som bara de som varit med kan ha, och den kan aldrig återskapas. Om man tänker på hur de första kristna fick höra Jesu lära och hur vi idag får höra den, eller på att de äldsta skriftreligionerna grundar sig på ca fyratusen år gamla Gudsuppenbarelsen, som skrevs ner tusen år senare, på språk som ingen nuförtiden längre vet hur de lät; inser man att man inte alltid kan utgå ifrån att kunskapen alltid ökar med tiden. Ett annat problem är att det inte alltid är så lätt att få realism och historiska teologiska uppenbarelsen eller dogmer att stämma överens.

Barbour skriver själv i inledningsartikeln "A Personal Odyssey" i *Fifty Years in Science and Religion* om hur han anser att processteologin för ihop värdefulla tankar från olika tankeriktningar. Det gäller t.ex. teman som *holism* och *interdependens*.⁷⁹ Jag anser att en av de starkaste kopplingarna mellan naturvetenskap och religion ligger just i det holistiska synsättet. Barbour menar att många olika vetenskapliga områden hävdar att helheten är mer än summan av delarna och att man därför måste se på systemens egenskaper. Kvantfysiken pekar på deltagandet av observatören i det som observeras, och relativiteten visar att det är omöjligt att skilja på tid och rum. Vågfunktionen för två elektroner i en atom kan inte beskrivas som summan av vågfunktionerna hos två separata elektroner. (Se exemplet med icke-lokalitet som beskrivits tidigare)

Det finns också något som kallas *Komplexeorier*, som handlar om självorganisationen av undersystem i integrerade helheter, vars uppförande inte påverkar lagar på lägre nivåer, men sätter upp bindande förutsättningar (villkor) för dem. Successivt högre nivåer av organisation återfinns i molekyler, celler, organismer, populationer och ekosystem. Det finns enligt Barbour en slående parallell mellan holism inom vetenskap (särskilt inom kvantfysiken) och holismen inom de östliga religionerna, som den uttrycks i läroarna om alltings enhet och i

⁷⁸ Gregersen, Niels Henrik, "Critical Realism and Other Realisms", red. Russell, Robert John, *Fifty Years in Science and Religion, Ian G. Barbour and his Legacy*, USA 2004, s. 80

⁷⁹ Barbour, Ian G., "A Personal Odyssey" red. Russell, Robert John, *Fifty Years in Science and Religion, Ian G. Barbour and his Legacy*, USA 2004, s. 26

upplevelsen av jagets upplösning i meditationen. Barbour skriver att fysikern David Bohm, som är efterföljare till Krishnamurti och som har utvecklat en stark version av holism i *kvantumformalismen* i den ”sammanflätade ordning” som omfattar det förgångna, det nuvarande och framtiden, hamnar i en deterministisk syn på alla händelser. Barbour däremot menar att processfilosofin kan kombinera *holism* med *indeterminism* och mänsklig frihet, eftersom varje momentan entitet uppkommer i ett nätverk av oberoende relationer, men uttrycker sin individualitet i en syntes som inte är helt bestämd av sitt förflutna. Han försvarar *emergence* (oförutsedda händelser) mot *reduktionism* (när man hävdar att händelser på högre nivåer i princip kan förklaras av de lagar som styr händelser på lägre nivåer och bestäms av händelser på lägre nivå). Barbour skriver också att en del molekylärbiologer idag tror att vi kommer att finna molekylära förklaringar till alla biologiska fenomen, men själv insisterar han på att förklaringar till aktiviteter på högre nivåer kräver koncept som inte är kemiska eller fysiska. Han framhåller ett förslag som formulerats av Bruce Weber och Terrence Deacon om att den mest komplexa formen av *emergence* uppträder när nivåer och skalor av orsakssamband sammanlänkas över vida spann av tid och rum. Om statusen på ett system kan bli representerat som ett historiskt minne, kan informationen upprepande återinföras på lägre nivåer, vilket händer i den biologiska evolutionen och i utvecklingen av ett embryo. Sådan från-topp-till-botten orsakssamband försvaras, enligt Barbour, ivrigt av Arthur Peacock och är helt i enlighet med processtänkandet.⁸⁰

Den här typen av naturvetenskapliga förklaringsmodeller ser alltså Barbour som öppna mot teologiska förklaringar av verkligheten. Barbour insisterar, som nämnts ovan, på att förklaringar av aktiviteter på högre nivå kräver begrepp som inte är kemiska eller fysiska. Exempel på en sådan metafysisk teori från Barbour är hans användning av kvantmekanik när han utforskar en *icke-interventionistisk* förklaring av gudomligt ingripande. R.J. Russell förklarar:

Quantum events have necessary but not sufficient physical causes...Their final determination might be made directly by God. What appears to be chance...may be the very point at which God acts. ---

If nature at the quantum level provides the necessary (formal, material) but insufficient (efficient) causes to bring about a quantum event, then we can argue that God acts together with these necessary but insufficient natural causes to bring about a quantum event without violating the laws of nature or

⁸⁰ Barbour, Ian G., “A Personal Odyssey” red. Russell, Robert John, *Fifty Years in Science and Religion*, Ian G. Barbour and his Legacy, USA 2004, s. 26

without becoming a natural cause. In short, quantum events occur in part because of divine causality, in part because of natural causality.⁸¹

Här kan man dra vidare paralleller till vad som tidigare sagts om ”anden”. Kanske kan även människor i så fall påverka kvanthändelserna genom sina ”andliga krafter”. Det skulle förklara vår påstådda ”likhet” med Gud osv. Jag säger inte att det är så här, jag bara visar ett exempel på hur religiösa utsagor kan integreras med naturvetenskapliga och på så sätt skapa teorier av verkligheten som ger en helhetsbild av tro och förnuft istället för att ställa dem mot varandra. Själv tycker jag att sådana (meta-) fysiska förklaringar, även om de kanske inte är helt övertygande, ändå är betydligt bättre än tanken att religionen tillhör en verklighet och den observerbara verkligheten en annan och att de inte har något med varandra att göra.

⁸¹ Russell, Robert John, “Barbour’s Assessment of the Philosophical and Theological Implications of Physics and Cosmology”, red. Russell, Robert John, *Fifty Years in Science and Religion, Ian G. Barbour and his Legacy*, USA 2004, s. 148-149

3. Slutdiskussion

Jag har under arbetets gång tyckt mig se att liknande ontologiska och epistemologiska förutsättningar som öppnar för dialog mellan naturvetenskap och teologi också öppnar för dialog mellan religionerna. Det är de förutsättningar som Gregersen menar är inbyggda i den kritiska realismen:

1. En epistemologisk tes som likställer teologi och vetenskap.
2. En ontologisk tes som bejakar verkligheten i nivåer av högre ordning. (Och underförstår EN "Verklighet". min anm.)
3. En teologisk tes som sätter Gud som förklaring till varats enhet på alla nivåer.⁸²

Jag tycker man kan konstatera att det är viktigt för de olika ämnena att veta om vad forskningsfronten i de andra rör sig om och att föra en fortgående dialog så att man inte missar viktiga förutsättningar för ökad kunskap och förståelse. Som Barbour säger, naturvetenskapen och filosofin bildar det stoff som teologin tillsammans med sin egen "uppenbarade kunskap" ska väva ihop till en allomfattande livsförståelse. Om dessa vetenskapsgrenar gör nya upptäckter som inte stämmer överens med teologins modeller så måste teologin tänka nytt. Om vetenskapen å sin sida får resultat som allvarligt strider mot de klassiska religiösa utsagorna kanske de ska söka vidare innan de avfärdar allt som "myt eller vidskepelse". Nyttänkandet och förståelsen av de egna religiösa sanningarna kan dessutom underlättas om de olika religionerna för en dialog med varandra och hjälps åt att tolka. Jag citerar åter Panikkar:

"The most plausible condition for the claim to truth of one's own tradition is to affirm at the same time that it includes at different levels all that there is of truth wherever it exists."⁸³

För att illustrera vad som hänt under det senaste århundradets gång, sedan Söderblom formulerade sin syn på förhållandet mellan religion och vetenskap, (där han skrev att vetenskapen aldrig kan beskriva "Verkligheten" och att man därför måste se det som att religion och vetenskap agerar på två helt skilda verksamhetsfält), vill jag här citera några rader av processteologen John B. Cobb Jr., i "God and Physics in the Thought of Ian Barbour" skriver han:

⁸² Gregersen, Niels Henrik, "Critical Realism and Other Realisms", red. Russell, Robert John, *Fifty Years in Science and Religion, Ian G. Barbour and his Legacy*, USA 2004, s. 90

⁸³ Panikkar, Raimon, *The Intrareligious Dialogue*, New York, 1999, s. 6

In this paper I am focusing on one element in the fragmentation that has occurred, the split between theology and science, with special attention to physics. As a dominant factor in society, this split is rather recent. For Aristotle, metaphysics or theology went beyond physics but did so in a way that was continuous with it and built upon it. It deepened the understanding of the phenomena studied by physics. This general pattern of thought continued through the Middle Ages. Early modern philosophers and physicists continued to formulate coherent views of how God and the world studied by physicists are related. This program did not collapse until the time of Hume and Kant. Since then, leading thinkers have taught that any attempt to think physics and theology together is a mistake. In my opinion both theology and physics have suffered from this fragmentation.⁸⁴

Cobb har alltså återgått till en helhetssyn på världen i Aristoteles anda. Att en sådan helhetssyn återigen kan ses som möjlig tror jag är helt avhängigt den förändrade bilden av verkligheten som nutida naturvetenskap presenterar. Han skriver att teologin fram till Kant gick bortom fysiken, men gjorde det på ett sätt som hängde ihop med vetenskapen och byggde på den, och han menar att den nominalistiska uppdelningen av verkligheten bara är en kort parentes i det mänskliga tänkandet. Hans egen helhetssyn, skriver han, är resultatet av några grundläggande antaganden som han inte kan betvivla, vilket ju i och för sig inte gör dem sanna, men det gör att han inte kan se på dem som annat än sanna och han är övertygad om att människor har nytta av att ha en så riktig syn på den verkliga världen som möjligt. Dessa antaganden, som jag tror är ganska allmängiltiga för vår tids människor och som jag tror även Hedenius skulle skrivit under på är följande;

1. jag är en del av den verkliga världen, en värld vars verklighet inte beror av mig.
2. den här världen är en snarare än flera.
3. alla delar och aspekter av den här världen är relaterade till varandra.⁸⁵

Han tänker sig att dessa antaganden grundar sig på universella aspekter av erfarenhet. Detta är ett ontologiskt antagande om hur verkligheten är konstruerad som bygger på all den kunskap han har, och som han sedan grundar sin världsbild på. Jag menar att detta är precis vad alla människor gör (mer eller mindre medvetet). Människor söker hos religionen något som stämmer med den erfarenhet och kunskap som de har i sina liv, något som bejakar deras egen verklighetsuppfattning.

⁸⁴ Cobb, John B. Jr, "God and Physics in the Thought of Ian Barbour", red. Russell, Robert John, *Fifty Years in Science and Religion, Ian G. Barbour and his Legacy*, USA 2004, s. 255

⁸⁵ *ibid.* s. 253-255

Problemet för teologin är, precis som Tillich skrev, att omformulera sina dogmer så att de kan förstås och omfattas av varje tids människor. Gör inte teologerna det så söker människor på egen hand tills de hittar något som bejakar deras verklighetsuppfattning. Jag har hört många, både inom Kyrkan och inom den akademiska religionsvetenskapen, uttala sig föraktfullt om det "mischmasch" av religionsfragment som "New Age" utgör, men jag anser att det är den systematiska teologin som är värd det största föraktet för sin bristande förmåga att formulera en teologi som svarar mot människors världsbild. Men jag anser också att "New Ages" framgång lika mycket är en reaktion mot den positivistiska empirismen. Människors verklighetsuppfattning innefattar de facto även religiösa erfarenheter av olika slag och dessa låter sig inte avfärdas med Hedenius svar att det är "inbillning eller vidskepelse". Tro och vetande måste helt enkelt fås att överrensstämma, och människor söker bland de förklaringar som finns tillgängliga tills de hittar något som de finner övertygande. Nancey Murphey påpekar det orimliga i att vanliga människor själva ska kunna göra denna omtolkning av sin religiösa tradition, utan hjälp av dem som innehar den akademiska teologiska kunskapen. Hon skriver i "An Appreciation of the work of Ian Barbour":

So the question is not, Can I justify the existence of God? But rather, Can I identify myself as a rational person and continue to live out my own life using the interpretive resources of the Christian tradition (or my particular Christian subtradition)? But no individual should be expected to be able to answer this question without the resources provided by others, including scholars. ---

The rise of modern science has created crises in the modern period comparable to the rediscovery of Aristotle in the Middle Ages. *The liberal strategy of defining theology or religion in such a way that conflict was ruled out a priori may have been a Pyrrhic victory, leaving theology too empty of cognitive content to be interesting. The fundamentalist strategy of attempting to resist scientific progress has been a disaster.* If Christianity is to compete effectively against scientific materialism, it needs to learn to make as good use of science for its own purposes as do the Sagans and Monods. So the current challenge to Christian scholars is to use the new epistemological resources available today to come to terms with, among other things, contemporary science.⁸⁶

Murphys slutsats är att för att vara trovärdig måste en teologi vara förankrad i en rationell verklighetsuppfattning. Den kan inte motsäga verkligheten eller vetenskapen, som katolska kyrkan gjorde på Söderbloms tid och som kreationisterna fortfarande gör, då blir den sedd

⁸⁶ Murphy, Nancey, "An Appreciation of the work of Ian Barbour", red. Russell, Robert John, *Fifty Years in Science and Religion, Ian G. Barbour and his Legacy*, USA 2004, s. 103 (Min kursivering)

som osann. Men den kan inte heller ignorera de frågeställningar som den har till funktion att förklara, som liberalteologin och den oproblematiserade teologin gör, då blir den meningslös.

Något som jag, så här i slutskedet av mitt skrivande, kan se att jag borde ha tagit upp i den här uppsatsen, men som det nu inte funnits utrymme för, är den teologiska synen på hur man ska förstå de heliga skrifterna. Kanske kan detta bli mitt ämne i nästa uppsats. Det är urvattningen av synen på de bibliska texterna som jag har haft svårast att acceptera i den svenska teologiska ”oproblematiserade linjen”. Det är lätt att säga att det inte finns någon motsättning mellan bibeln och naturvetenskapen om man bara ser bibelns berättelser som symboliska framställningar av mänskliga psykologiska processer. Om man däremot på allvar ska beakta berättelser om ”Under” och ”Gudsuppenbarelsen”, ”Uppståndelsen” och annat kontroversiellt, måste man gå mer i närkamp med frågeställningarna, och då kan det bli avgörande med naturvetenskapliga upptäckter som öppnar nya horisonter bortom den snävt materialistiska. Söderblom menade att resultaten av den naturvetenskapliga forskningen skulle bejakas och som följd av det kunde han inte acceptera ”Under” som bröt mot naturens kausalsammanhang. Den religiösa erfarenheten menade han endast var en ”inre” förnimmelse.⁸⁷ Men frågor som jag har fått aktualiserade av det här arbetet, och som jag tycker det borde vara en utmaning för teologerna att ”sätta tänderna i”, är just hur man med fysikens senaste rön för ögonen kanske skulle kunna hitta nya förklaringar på många obegripliga myter och händelser i de religiösa urkunderna. Kanske är vi i vetenskapssamhället de första människorna hittills på jorden som kan börja förstå vad som egentligen berättas i dessa ”myter”.

Jag menar inte att de religiösa ”sanningarna” står eller faller med olika naturvetenskapliga förklaringar. På ett sätt lever religionen sitt eget liv, precis som Söderblom säger, med en fortlöpande ”uppenbarelse” som drivkraft, vare sig vi kan förklara hur det fungerar eller inte, men den kognitiva tolkningen av världen och religionen är, enligt min uppfattning, också viktig. Processteologerna, som Cobb och Barbour, använde metafysiska begrepp för att överbrygga mellan naturvetenskap och teologi. Det finns också de som omtolkar religiösa myter i naturvetenskapliga termer för att få de gamla religiösa myterna att bli begripliga. Lars Linder skriver i DN i en recension av fysikern Brian Greenes senaste bok *Det stoft varav kosmos väves. Rummet tiden och verkligheten*;

⁸⁷ Se Jeffner, Anders, ”Teologin inför vetenskapens utmaningar”, *Modern Svensk Teologi*, Stockholm 1999, s. 142

... vissa hisnande idéer om en möjlig ordning bakom världens mysterier är misstänkt lika vissa uråldriga, mänskliga tankeformer: Big Bang (skapelseögonblicket), inflationsteorin (Gud blåser sin ande i allt), osynliga tvillingkosmos (änglavärlden), universum som tvådimensionellt hologram (Platons skugggrottor). Får till och med myterna plats i kvantvärlden? Kanske är det sådant som mer än något låter ana att världen, ytterst, är lika obegriplig idag som den alltid varit, till och med för forskarna. Greene tillstår att de "tillbringa en stor del av sitt liv i ett tillstånd av förvirring". Men om dagen för det stora genombrottet ändå skulle komma och Teorin om Allting till sist ligger prydligt fastlagd och genomlyst – då hoppas jag att det är just Brian Greene som ska stå där och förklara den sköna nya, världen för mig.⁸⁸

Linders fråga om myterna får plats i kvantvärlden är just en sådan koppling mellan religion och vetenskap som jag tycker professionella teologer, både akademiker och präster, i högre grad borde ta upp och diskutera. Jag kanske är naiv, men jag inbillar mig att även naturvetarna skulle kunna se en utmaning i att kunna konstruera sådana förklaringar. Att bara tuga ihjäl frågeställningarna eller förminska de religiösa urkundernas berättelser till "sagor" skapar ingen trovärdighet i människors ögon. Är det bara sagor kan man lika väl ta bort dem. Har man "konstiga" texter som grund i sina Heliga skrifter måste man bearbeta det. "Man ska inte försöka förklara det som inte går att förklara" är ett vanligt svar på hur man ska se på t.ex. Jesu undergärningar. En annan favoritfras bland präster är "det är ett mysterium". Det är tur att inte fysikerna har gett sig lika lätt när de funderat över "omöjliga" frågor som; vad består materien av, hur gammalt är universum, vad består ljuset av osv. Lika enträget som fysikerna, inom varje område för sig, fortsätter att räkna och söka nya modeller, måste också religionsvetenskapen arbeta på sina teorier. Fysikern Steven Hawkins uttryckte nyligen, vid ett besök i Sverige, att den där "Teorin för Allt", som han länge jobbat för att hitta, kanske låg längre bort än han tidigare trott. Ändå arbetar de träget vidare och kan inte annat, precis som vissa teologer och filosofer. Undrar man, så undrar man!

⁸⁸ Linder, Lars, "Kvantfysik i klartext. Med Brian Greenes ord blir det stora svåra lätt", Böcker, Recension av Brian Greenes bok *Det Stoff varav Kosmos Väves. Rummet, Tiden och Verkligheten* DN Kultur, s. 5, 2005-10-27

4. Sammanfattning

Mitt syfte med den här uppsatsen har varit att undersöka förutsättningarna för en nutidsteologi utifrån frågeställningen: Vad utmärker en teologi som har ett öppet förhållningssätt dels mot andra religioner dels mot naturvetenskapens beskrivning av verkligheten? Jag har utgått från att en sådan ska kunna ge tillfredsställande förklaringar på förhållandet mellan tro och vetande, naturvetenskap och religion, och också på det faktum att det finns många religioner med delvis motsägande sanningsanspråk.

Jag valde att utgå från Nathan Söderbloms beskrivning av "Religionsproblemet", och fann att hans lösning var att betrakta vetenskap och religion som två helt skilda företeelser med olika funktion. Naturvetenskap borde användas i utforskningen av den "döda materien" och samhälls- och humanvetenskapen för att beskriva nutida och historiska företeelser och skeden. Religionen däremot hade till uppgift att visa människorna på en högre "Verklighet" som inte var tillgänglig för vetenskapen och att hjälpa människorna nå frälsning och evigt liv. I fråga om religionernas förhållande till varandra, menade han att de alla utgick från någon form av Gudsuppenbarelse, men att denna kunde vara antingen "naturlig" eller "profetisk".

För att få ett exempel på en "modern" teologi, valde jag att studera Paul Tillichs ontologiskt förankrade teologi, och fann att han tvärtemot Söderbloms uppdelning såg det som nödvändigt att en teologi är grundad just i den "fysiska" verkligheten, i "Varat". Detta motiverar han med att uppgiften för en teologi är att beskriva vad människor ser som sin yttersta angelägenhet, ens *Ultimate Concern*. Han menar att det som inte grundar sig i verkligheten aldrig kan utgöra vår "Yttersta Angelägenhet", och han säger att "Varats eviga grund" uttrycker sig själv genom "Varats" struktur, och att vi genom den kan möta och lära känna det. Teologi förutsätter "Varats" struktur, dess kategorier, lagar och begrepp.

För att få exempel på en lösning av problemet med att det finns flera religioner med olika sanningsanspråk, har jag studerat religionsteologen Raimon Panikkars pluralistiska religionssyn. Hans svar på frågeställningen är att "Verkligheten" är en helhet som vi bara kan erfara i mindre bitar och dessutom alltid själva är en del av, därför kan vi aldrig vara en neutral utomstående betraktare och två människor kan aldrig ha exakt samma upplevelse. Det är helt enkelt omöjligt att alla ser och beskriver "Varat" på samma sätt. Olika teologier är bara grupperingar av olika sätt att beskriva samma "Verklighet". Att de olika beskrivningarna

ibland är motsägande ser han som en brist i teorierna som kan avhjälpas med en fortlöpande, djupgående religionsdialog. Detta skulle leda till en vidareutveckling av teorierna och minska motsättningarna.

Slutligen har jag granskat problemet med konflikten mellan naturvetenskapens och religionens beskrivning av verkligheten, som Söderblom ansåg var oundviklig, utifrån de lösningar som Ian Barbour m.fl. presenterar. Där har jag funnit att det med nyare tiders vetenskapsteori blir helt andra förutsättningar för dialog. Barbour har lämnat den *positivistiska fenomenologin* och istället infört begreppet *kritisk realism*, för att ange att man kan se på både de olika naturvetenskapliga beskrivningarna och de teologiska utsagorna som modeller av verkligheten. Detta har gjort att teologin och naturvetenskapen får en epistemologisk paritet med varandra. Grunden för detta synsätt är framför allt de kvantmekaniska teorierna som visat på att ”materien” är ett mycket relativt begrepp och att det inte finns någon väsensskillnad mellan materia och energi och alltså inte längre någon nödvändig uppdelning mellan tankar (tro) och materia utan att det snarare är en sorts glidande skala dem emellan.

De problem som jag har kunnat konstatera ligger främst i alla de utmaningar som fortfarande finns när det gäller att få en överrensstämmelse mellan naturvetenskapens beskrivning av verkligheten och de olika religionernas. Jag tycker dock att de teologer jag har studerat visar på många framkomliga vägar. Dialog mellan olika ämnesområden är enligt min åsikt A och O i detta arbete.

Käll- och Litteraturförteckning

Ahlstrand, Kajsa, *Fundamental Openness – An enquiry into Raimundo Panikkar's Theological Vision and its Presuppositions*, In distribution: The Swedish institute for Missionary Research, Uppsala 1993.

Barbour, Ian G., "A Personal Odyssey", red. Russell, Robert John, *Fifty Years in Science and Religion, Ian G. Barbour and his Legacy*, Ashgate Publishing Company, USA 2004, s. 17-28.

Berg, Christian, "Barbour's Way(s) of Relating Science and Theology", red. Russell, Robert John, *Fifty Years in Science and Religion, Ian G. Barbour and his Legacy*, Ashgate Publishing Company, USA 2004, s. 61-75.

Clayton, Philip, "Barbour's Panentheistic Metaphysic", *Fifty Years in Science and Religion, Ian G. Barbour and his Legacy*, Ashgate Publishing Company, USA 2004, s. 113-123.

Cobb, Jr, John B., "God and Physics in the Thought of Ian Barbour", *Fifty Years in Science and Religion, Ian G. Barbour and his Legacy*, Ashgate Publishing Company, USA 2004, s. 253-268.

Ehnmark, Erland, *Religionsproblemet hos Nathan Söderblom*, Stockholm 1949.

Filkin, David, *Stephen Hawkins Universum, på Upptäcktsfärd i Kosmos*, (Orig. *Stephen Hawkins's Universe. The Cosmos Explained*, BBC Worldwide Ltd, GB 1977), övers. Nille Lindgren, Albert Bonniers förlag AB, Stockholm 1998.

Gregersen, Niels Henrik, "Critical Realism and Other Realisms", red. Russell, Robert John, *Fifty Years in Science and Religion, Ian G. Barbour and his Legacy*, Ashgate Publishing Company, USA 2004, s. 77-95.

Jeanrond, Werner G., *Guds Närvaro, Teologiska Reflexioner I*, Arcus förlag, Malmö 1998.

Jeffner, Anders, "Teologin inför vetenskapens utmaningar", *Modern Svensk Teologi*, Verbum förlag, Stockholm 1999, s. 136-186.

Murphy, Nancey, "An Appreciation of the Work of Ian Barbour", red. Russell, Robert John, *Fifty Years in Science and Religion, Ian G. Barbour and his Legacy*, Ashgate Publishing Company, USA 2004, s. 97-107.

Panikkar, Raimon, *The Intrareligious Dialogue*, Revised Edition, Paulist Press, New Jersey 1999.

Panikkar, Raimon, *The Cosmotheandric Experience – Emerging Religious Consciousness*, Maryknoll Orbis Books, New York 1993.

Polkinghorne, John, *Belief in God in an Age of Science*, Yale University Press, USA 1998.

Söderblom, Nathan, *Religionsproblemet inom Katolicism och protestantism I och II*, Hugo Gebers förlag, Stockholm 1910.

Thomas, Terence, *Paul Tillich and World Religions*, Fairwater: Cardiff Academic Press 1999.

Tillich, Paul, *Love, Power and Justice*, Oxford University Press, London 1954.

Tillich, Paul, *Systematic Theology, Volume One*, The University of Chicago Press, Chicago 1951, Paperback edition 1973.

Russell, Robert John, red. *Fifty Years in Science and Religion, Ian G. Barbour and his Legacy*, Ashgate Publishing Company, USA 2004.

Russell, Robert John, "Barbour's Assessment of the Philosophical and Theological Implications of Physics and Cosmology", red. Russell, Robert John, *Fifty Years in Science and Religion, Ian G. Barbour and his Legacy*, Ashgate Publishing Company, USA 2004, s. 148-149.

Linder, Lars, "Kvantfysik i klartext. Med Brian Greenes ord blir det stora svåra lätt", Böcker, Recension av Brian Greenes bok *Det Stoff varav Kosmos Väves. Rummet, Tiden och Verkligheten*, DN Kultur, s. 5, 2005-10-27

Kyrkans tidning, nr 10, 9-15 mars 2006, s. 22 "Aktualiteter"

Internet:

www.ant.uu.se/lajoh623/kvantmetafysik2.pdf, 2005-12-14

<http://websok.libris.kb.se/websearch/form>, 2005-12-07, sökord: "Religion och vetenskap"

<http://websok.libris.kb.se/websearch/form>, 2005-12-07, sökord: "Religionsdialog"