



GÖTEBORGS UNIVERSITET
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

RKT145 Teologi, examensarbete för kandidatexamen, 15 hp

**Kristologiska reflektioner -
Angående Alister E. McGraths vetenskapliga
teologi**

**Christological reflections -
Concerning Alister E. McGrath's scientific
theology**

Författare: David Nordström
Handledare: Tomas Orylski
Ämne: Tros- och livsåskådningsvetenskap
Termin: HT-2009

Innehållsförteckning.....	2
1. Inledning.....	3
1.1 Presentation.....	3
1.2 Syfte.....	4
1.3 Frågeställningar.....	4
1.4 Metod och struktur.....	4
1.5 Avgränsningar.....	5
1.6 Källor och tidigare forskning.....	5
2. Kort historisk introduktion: av relevans för <i>en</i> vetenskaplig teologi.....	6
2.1 Kort historik om naturvetenskap och livsåskådningsteorier.....	6
2.2 Exemplifieringar om teologi, filosofi och vetenskap.....	7
3. Översikt av <i>en</i> vetenskaplig teologi.....	10
3.1 Inledande beskrivning av Alister E. McGraths vetenskapliga teologi.....	10
4. Naturer, och <i>en</i> vetenskaplig teologi.....	13
4.1 Natur/Naturen.....	13
4.2 Kristen skapelselära.....	14
4.3 Naturlig teologi.....	17
4.4 Summering.....	22
5. Verkligheter, och <i>en</i> vetenskaplig teologi.....	23
5.1 Inledande noteringar.....	23
5.2 Rationalitet och kunskap.....	23
5.3 Traditionsöverskridanden.....	25
5.4 Realism.....	27
5.5 Kritisk realism.....	29
5.6 Konturerna av <i>en</i> vetenskaplig teologi.....	31
5.7 Summering.....	32
6. Teorier, och <i>en</i> vetenskaplig teologi.....	34
6.1 Inledande noteringar.....	34
6.2 Teorins nödvändighet.....	34
6.3 Representation.....	35
6.4 Förklaringens funktion.....	39
6.5 Metafysikens plats.....	42
6.6 Summering.....	43
7. Syntes av <i>en</i> vetenskaplig teologi.....	45
7.1 Sammanfattning.....	45
7.2 Slutsatser.....	46
8. Avslutande kommentarer.....	50
8.1 Förslag på hur man kan "se" på världen/universum.....	50
8.2 Erfarenhet i Gud.....	52
9. Litteratur- och källförteckning.....	54

1. Inledning

1.1 Presentation

I profetboken Jeremia (Jer 23:24) kan man läsa om hur Bibelns Gud – Israels, världens och universums Gud – uppenbarar sig själv som den Gud vilken i princip är närvarande i hela det skapade universum. Samma vittnesbörd ger aposteln Paulus i sitt brev till den kristna församlingen i Efesos (Ef 1:23) c:a 600-700 år senare. Liknande proklamationer finns naturligtvis i andra religiösa texter, men med den avgörande skillnaden att Bibelns Gud presenteras som i någon mån eller på något sätt vara en del av sin skapelse, genom att den högste guden (Gud), det absoluta, väljer (och har alltid valt) att för evigt bli en del av sin egen skapelse, människan, genom sin egen vishet och sin egen Son – Herren Jesus Kristus.

Efter en lång historia av varierande teologiska, filosofiska och vetenskapliga tolkningar över hur Gud eller en tänkt gud relaterar till universum, och konkret framförallt till vår plats i universum; Jorden, kan man idag fortfarande konstatera att dessa frågor är högst aktuella och relevanta för den identitetssökande människan. Professor Alister E. McGrath är en samtida forskare som har tagit livsåskådningsproblematiken, speciellt då teologin, i förhållande till vetenskapen på största allvar. McGrath undersöker genom sina litterära verk och apologetiska debatter hur den kristna teologin, utifrån bibliskt vittnesbörd och nya metodologiska grepp, kan bidra med att faktiskt öka förståelsen över hur den av vetenskapen förklarade världen/universum harmoniseras.

Alister E. McGrath är en kristen teolog med en bakgrund inom molekylär biofysik som har specialiserat sig på historisk teologi, knutet till apologetik mot ateism, men till försvar för empirisk vetenskap – att erfarenhetsbaserad fakta bestämmer vetenskapliga teorier. Samspelet mellan kristen teologi och framförallt naturvetenskapen är ett bärande tema i hans forskning om vetenskaplig teologi.

När jag först kom i kontakt med McGraths undervisning slogs jag av hur likartat tänkande han har med mitt eget; om hur exempelvis Paulus och senare kyrkofäder presenterar en närmast panenteistisk tolkning av Kristus (och Gud). Grovt förenklat problematiserar panenteism Gud som en del av världen, men ändå inte. Men det kan ha visat sig vara ett förhastat sätt att generalisera McGraths komplexa teologi, vilket kommer framgå i utläggningen som följer av huvuddragen i Alister E. McGraths vetenskapliga teologi.

Termer och nyckelord

A priori/a posteriori, homoousios, Inkarnationen/logos, metodologi, ontologi/metafysik, panteism/panenteism, paradoxer, rekonstruktion, realism, representation, skapelselära, skiktindelning, traditionsöverskridande.

1.2 Syfte

Mitt primära syfte i denna uppsats är att noggrant beskriva och kritiskt bedöma Alister E. McGraths vetenskapliga teologi, som den framför allt presenteras i hans tre volymer (*Nature* 2001, *Reality* 2002 och *Theory* 2003) - balanserat genom mina egna frågeställningar och resonemang.

1.3 Frågeställningar

Med denna uppsats vill jag belysa den samtida forskningen, närmare bestämt den som behandlar relationen mellan vetenskap och teologi, och vilka konsekvenser som den kan föra med sig. Alltså, vad är vetenskaplig teologi; relaterar naturvetenskap och religion (kristen tro) till samma verklighet? Motarbetar de varandra eller kompletterar de varandra? Kan naturlig teologi ses som ett instrument att förena människan utan att göra våld på ortodoxa religiösa (kristna) och vetenskapliga uppfattningar? Kort sagt: är *en* vetenskaplig teologi sanningsenlig på så vis att McGrath håller sig till ämnet - skapar den förutsättningar för defragmentering av människan och naturen som är i desperat behov av harmoni? Mina frågeställningar, kan summeras vara kristologiskt orienterade, precis som det centrala ”objektet” i *en* vetenskaplig teologi: Inkarnationen – förkroppsligandet av Gud.

1.4 Metod och struktur

Min metod i denna uppsats är deskriptiv, eftersom jag kommer att återge innehållet i mina primärkällor. Då McGraths resonemang är komplicerade att följa och att återge, faller det sig naturligt att följa hans grundstruktur i stora drag. Detta av respekt för innehållets intention och för att göra hans arbete mera rättvisa. Men fokus är på resonemang och kritik av teorier kring naturlig teologi och kristen troslära.

Inledningsvis behandlar uppsatsen mycket kortfattat några av de avgörande tankarna och upptäckterna som berör människans världsbild, såsom den utvecklats inom västerländskt tänkande sedan tidig modernitet. För sedan kortfattat också titta på några synsätt inom teologin och filosofin som varit tongivande i anknytning till människans rationella förmåga i förhållande till trosanspråk. I anknytning till denna inledning ges en kort introduktion till McGraths vetenskapliga teologi, som bör uppfattas som en respons till det historiska förhållandet mellan teologin och vetenskap, då hans arbetsmetod kort presenteras.

Därefter följer uppsatsens huvuddelar som systematiskt följer McGraths trilogi; *Nature*, *Reality* och *Theory*. Särskild vikt läggs vid, som jag har nämnt, hans kristologiska – eller rättare sagt kristocentriska ambitioner. Varje huvudavsnitt kommer att avslutas med en kort summering.

I uppsatsens syntes av McGraths vetenskapliga teologi ges en nödvändig sammanfattning följt av klargörande slutsatser om *en* vetenskaplig teologis kvalifikationer i den samtida teologiska forskningen, med en fördjupad exemplifiering av kristologisk immanens och transcendens.

I uppsatsens avslutande kommentarer ges från min sida också ytterligare fördjupande resonemang som står i relation till Bibliska data, och som jag menar att *en* vetenskaplig teologi måste respektera.

Eftersom mitt arbete kretsar kring fördjupning i akademisk teologi kommer kritiska facklor att släppas, som jag anser är relevanta. Arbetet bygger på egen översättning från engelskan, varför jag måste be McGrath om överseende med denna nödvändighet. Vid några ställen har jag dock valt att presentera McGraths egna uttryck som har ansetts vara svåra att göra rättvisa på svenska. Dessutom har komplicerade resonemang kring grekisk formlära (hebreiskan som dominerar i Gamla testamentet behandlar inte McGrath) och matematisk formellära medvetet valts bort, av både kunskapsbegränsande skäl och för att öka tillgängligheten av denna uppsats. Indelningen och grovstruktur framgår av innehållsförteckningen.

1.5 Avgränsningar

Medvetenheten om att ämnena som Alister E. McGrath berör är gigantiska att överblicka på ett uttömmande sätt i denna uppsats, har medfört att begränsningar har vidtagits med motivering utifrån syfte och frågeställningarnas relevans. Detta är också något som jag ber McGrath om överseende med, då en viss tidsram har av det skälet inneburit avgränsning.

En tydlig avgränsning är det kristologiska fokus som går som en röd tråd genom uppsatsen. Fokuset och *en* vetenskaplig teologis röda tråd har därför inte medgett någon rättvis bedömning av hur andra religioner ser på uppenbarelse kopplat till naturen, även om den grundläggande synen framgår av texten. Jag får tyvärr be om att få återkomma med sådan jämförelse i eventuella senare arbeten.

1.6 Källor och tidigare forskning

Mina primärkällor utgörs alltså av Alister E. McGraths *A Scientific Theology: Volume 1 Nature, Volume 2 Reality, Volume 3 Theory*.

Sekundärkällor som stödjer eller kritiserar hans teser kommer från samtida forskning (se litteraturförteckning). Bibelhänvisningar är från Bibel 2000 om inget annat anges.

Som det kommer att framgå av min framställning av McGraths resonemang i uppsatsen, bygger hans forskning till stor del på den brittiske teologen T. F. Torrance teorier om uppenbarelse genom Inkarnationen, och skapelselära, som grundläggande förutsättning för all vetenskap. Även filosofen Roy Bhaskars forskning om kritisk realism – som har stor betydelse för hur verkligheten eventuellt kan förklaras – är speciellt relevant för McGrath .

Det finns såklart en mängd tidigare forskning om naturlig teologi eller indirekt om naturlig teologi, av ex. Tomas av Aquino, John Calvin, Nicolas Malebranche, M.B. Foster, William Paley, Wolfhart Pannenberg, Karl Barth, Pierre Teilhard de Chardin, Alvin Plantinga m.fl.

2. Kort historisk introduktion: av relevans för *en* vetenskaplig teologi

2.1 Kort historik om naturvetenskap och livsåskådningsteorier

För att kunna förstå förhållandet mellan modern naturvetenskap och livsåskådningsteorier, är det viktigt att känna till de tre stora milstolparna av interaktion mellan dem; de tidigmoderna astronomiska debatterna på 1500-1600-talet, Isaac Newtons (1643-1727) världsbild som slog igenom på 1600-1700-talet och kontroverserna kring Charles Darwins (1809-1882) teorier om det naturliga urvalet på 1800-talet.¹

Under 1500-1600-talet fick den felaktiga geocentriska världsbilden (att jorden är i centrum av universum och övriga planeter, med sol, måne och stjärnor kretsande runt den) ge vika för den heliocentriska världsbilden (att solen, helios, ligger i centrum med alla planeterna rörande sig i banor runt om). Nicholas Copernicus (1473-1543) antagande om att dessa banor var koncentriskt blev senare reviderade av kollegorna Tycho Brahe (1546-1601) och Johannes Kepler (1571-1630), som visade att planetrörelserna faktiskt var elliptiska.² Den heliocentriska vetenskapliga världsbilden fastlades av Galileo Galilei (1564-1642), dock under strid och kontroverser med kyrkan.³ Dessa sanningar blev sedan fördjupade och vidareutvecklade genom Isaac Newtons lagar om gravitation, då det ”mekanistiska universum” som styrs av principer och lagar, utifrån ny kännedom om massa, rymd och tid, blev grundläggande för modern vetenskap.⁴

Universum som en detaljerad ”maskin” gav implikationer om ett designat universum, på gott och ont. Visst, Gud kanske ändå låg bakom allting ytterst sätt, men var och är han engagerad i sin skapelse? Därför gav det sig själv att den deistiska gudsbilden skulle göra inbrytanden. Filosofen John Locke (1632-1704), bland andra, var högst engagerad i utvecklingen av det deistiska tänkandet.⁵ Darwin kom att på 1800-talet ifrågasätta Carl von Linnés (1707-1778) teistiska syn på en värld och natur som innehållandes redan artbestämda djur och växter. Darwin menade att det lagstyrda universum (Jorden) genomlider en konstant process av evolution, då det *naturliga urvalet* är rådande i naturen. Men Darwins teorier (idag läror) hade redan då stora svagheter och oavslutade resonemang, som exempelvis varför till synes välanpassade arter hade dött ut och avsaknaden av (livsdugliga) så kallade mellanformer.⁶ Dock ligger det evolutionära tänkandet i praktiken som en grund för all

¹ Även om noterna under 2.1 huvudsakligen refererar till McGraths litteratur, kan hans beskrivningar anses vara allmänt tillgänglig information.

² McGrath, 1999, s. 8.

³ Ibid, s. 12.

⁴ Ibid, s. 17.

⁵ Ibid, s. 19.

⁶ Ibid, s. 23.

naturalistisk forskning idag, vilket genomsyrar all utbildning redan från grundskolenivå.⁷ Naturalismen säger att materia eller naturen/universum är allt som finns.⁸

Men den växande insikten om de stora skillnaderna i liv och tänkande mellan olika historiska epoker ("upptäckten av historien"), framför allt under senare delen av 1900-talet, har medfört att vi alla egentligen är delaktiga i ett historiskt drama. Att människans verklighet är historisk till sin karaktär, hon kan påverka historien men inte styra den.⁹ Även de stora möjligheterna och intresset för vardagsspråket ("upptäckten av språket"), det gemensamma, som inte vilar på något teoretiskt fundament, som gör vårt handlande osäkert – har utifrån filosofiskt perspektiv aktualiserats. Att människan blir till och är medveten om sig själv genom ett nedärvt språk eller språklig kontext, som har en inneboende förmåga att förnya sig och anta nya former. Språket kan ses som ett medium för transcendens.¹⁰

2.2 Exemplifieringar om teologi, filosofi och vetenskap

Det kan inledningsvis konstateras att det finns många olika sätt att se på förhållandet mellan tron och förnuftet. I denna mångfald har jag valt att urskilja några synsätt som är betydelsefulla i tänkandets historia, och som kan anses vara viktiga för hur och varför McGrath har format sin teologi som den kommer till uttryck. Synsätten är inte på något sätt heltäckande utan bör ses som korta överblickar och idéhistoriska avtryck.

McGrath lyfter fram teologen Paul Tillich (1886-1965) som menar att det måste råda ett samspel mellan evangeliet (Bibeln) och kända prövade fakta (vetenskapen), då de existentiella frågorna blir uppenbarade i mänsklig kultur som sedan evangeliet svarar på. Alltså, om evangeliet skall vara relevant för rådande kultur, kan det endast ske om de faktiska frågorna som ställs från människan och kulturen blir hörda.¹¹ McGrath kontrasterar med teologen Karl Barth (1886-1968) som tvärtom menar att det råder i grunden en motsättning mellan Gud och människa, att den mer antropocentriska teologin som exempelvis Tillich står för, är felaktigt centrerad kring människans förmåga till rationell utveckling på egen hand. Enligt Barth får inte Gud på något sätt relateras till den här världens tänkande som äventyrar Guds annorlundaskap.¹² Vilket betyder att naturvetenskaperna (och naturlig teologi) enligt Barth varken kan konfirmera eller motsäga "teologi", då det förra handlar om beskrivning och det senare om förklaring.

Den filosofiska twisten eller frågan om förhållandet mellan religion, filosofi och (natur)vetenskap som McGrath berör kan formuleras som: är den konstaterade regulariteten (de lagbundna processerna) verkligen närvarande inom naturen självt? Eller är den påtvingad på naturen av det mänskliga tänkandet? McGrath exemplifierar fortsatt med filosofen Immanuel Kants (1724-1804) tidlösa tänkande på det viset att han menade att människan förhåller sig till verkligheten genom föreställningar och återgivanden, snarare än till objekten

⁷ Annala, 2002, s. 16.

⁸ Ibid, s. 25.

⁹ Sigurdson Ola & Svenungsson Jayne, 2006, s. 12.

¹⁰ Ibid, s. 10.

¹¹ McGrath, 1999, s. 34.

¹² Ibid, s. 39.

(i verkligheten) i sig själva. Han menade alltså att vi i grunden endast kan få kunskap om yttringarna eller fenomenen.¹³ Frågan kretsar med andra ord kring om något måste kunna ses, visualiseras, innan man kan anta dess existens, som McGrath menar att fysikern Ernst Mach (1838-1916) hävdar.¹⁴

McGrath fortsätter att exemplifiera med båda tidigmoderna filosoferna René Descartes (1596-1650) och John Locke, vilka motsätter sig att man skall behandla empiriska data med prioritet framför mänsklig levd erfarenhet som de menar måste vägas emot den empiriska forskningen.¹⁵ Men om data, kunskap, är relevant före erfarenheten (*a priori*) eller efter erfarenheten (*a posteriori*), kan diskuteras och görs inom religionsfilosofin med relevans till exempelvis uppenbarelsbegreppet.

Att självständiga enheter eller objekt existerar oberoende av människans uppfattningsförmåga kanske av nödvändighet måste konstateras, eftersom teorier måste ges ett visst kvalificerande, som innebär att man anser att teorier faktiskt till viss del beskriver hur världen är (realism). Men det kan ju också vara så att ”i realiteten” - i alla fall enligt Duhem-Quine tesen (som problematiserar förhärskande teorier som är djupt förankrade genom okritisk prägling till allmänna gängse uppfattningar) – är det svårt att bemöta tesen (och sunt förnuft) eftersom erfarenhet och till och med ny forskning kan väga lätt i slutändan.¹⁶

Medeltidsteologen Tomas av Aquino (c:a 1225-1274) menar enligt McGrath att; så som världsordningen och naturen är ordnad (enligt traditionell naturlig teologi), kan den ordningen ses som det främsta beviset på Guds existens och visdom.¹⁷ Samtida Intelligent design teorier kanske snuddar vid dessa tankegångar eftersom Aquinos argumentering handlar om Gud som en första orsak, ursprungsrörelse, och fortstätt dynamisk utveckling. Men det är viktigt att klargöra att intelligent design teorier inte är teorier som definitionsmässigt bygger på religiösa övertygelser, utan handlar om just teorier, information och livets komplexitet. Dessa teorier har som målsättning att ifrågasätta den förhärskande naturalismens grunder genom att erbjuda vetenskapliga alternativ.¹⁸ Aquino har, trots sin betydelse, dock utsatts för mycket kritik genom åren angående logiken med orsak och verkan. Om sedan Gud verkar direkt eller indirekt i världen (universum) är mer filosofiskt orienterat.

Låt oss därför lite bryskt förflytta oss till den tidiga antiken och mera ”ursprunglig” filosofi, till exempelvis Platon (427 f.Kr.-347 f.Kr.), som enligt McGrath menar att världen/universum skapades utifrån en preexisterande materia,¹⁹ alltså knappast *ex nihilo*, ur ingenting. Platons resonemang är faktiskt mycket aktuella menar jag. Idag vinner ”skapelseteorier” om så kallad ”tunnling”, om ett preexisterande tillstånd eller parallellt universum innan Big Bang hör

¹³ McGrath, 1999, s. 63.

¹⁴ Ibid, s. 64.

¹⁵ Ibid, s. 61.

¹⁶ Ibid, s. 69.

¹⁷ Ibid, s. 92.

¹⁸ Annala, 2002, s. 52.

¹⁹ McGrath, 1999, s. 114.

inom teoretiska kretsar.²⁰ Det finns alltså slående likheter i undvikandet av att acceptera universum som kommit eller skapat ur ingenting. Även den samtida teologen Keith Ward verkar vara inne på sådana här nytolkningar av Platon, som är anti-ex nihilo (se vidare diskussion under 4.2), enligt Annika Spalde.²¹

Men genom kyrkohistorien och i traditionell kristen teologi lyfts den kreationistiska världsbilden fram, som McGrath visar menade redan biskopen och kyrkofadern Augustinus av Hippo (354-430) på 300-400-talet att exempelvis tiden måste ha sin uppkomst i enlighet med den skapade ordningen.²²

Teologen Vesa Annala menar lite krasst, att egentligen sysslar inte naturvetenskapen med ursprungsfrågor, vilket betyder att när den försöker förklara enheters eller objekts ursprung, har den lämnat vetenskapen och övergått till spekulationer.²³ Det kan då framstå som paradoxalt att vetenskapen (och *en* vetenskaplig teologi) har tagit på sig att försöka förklara verkligheten, en lagbunden sådan.²⁴

²⁰ Larfors, 2009, s. 122.

-Denna avhandling menar jag är representativ för samtida teoretisk fysik-forskning.

²¹ Spalde, 2007, s. 4.

²² McGrath, 1999, s. 117.

²³ Annala, 2002, s. 26.

²⁴ Ibid, s. 32.

3. Översikt av *en* vetenskaplig teologi

3.1 Inledande beskrivning av Alister E. McGraths vetenskapliga teologi

Alister McGraths vetenskapliga teologi vill undersöka gränstörna eller samspelet mellan kristen teologi och naturvetenskaperna. Han menar att de nämnda disciplinerna relaterar till varandra på ett fundamentalt sätt genom att bådars arbetsmetoder utgår ifrån eller svarar mot de frågor som behandlar verkligheten, och då även verkligheter som faktiskt också ligger bortom dem. Han menar att denna relation kräver ömsesidig respekt utifrån själva förståelsen av verklighetens natur.

Inledningsvis utgår McGrath skapelseteologiskt, att om Gud gjorde världen/universum och den därigenom får förutsättningen av att vara skapelse precis som natur, skulle vi kunna förvänta oss att någon form av karakteristik av Gud borde vara uppenbart genom den skapelsen. Han länkar ihop sina resonemang med tidig kyrkoteologi, som exempelvis den av biskop Athanasius av Alexandria (c:a 293-373), som redan på 300-talet menade att skapelse alltid är Ordet-centrerat (*logos*).²⁵ Men kristen skapelselära orienterar sig inte enbart efter natur-skapelse, utan den kristologiska kontinuiteten mellan skapelse och försoning, som jag skall belysa, genomsyrar ortodox kristen troslära - att skapelsen och Kristus vittnar om samma Gud.²⁶ Kopplingen mellan naturen/skapelsen och Gud kan då ge oss möjligheter att förhålla oss till teologin som ett vetenskapsområde på egna meriter. McGrath understryker att även om hans teologi är vetenskapligt orienterad så är den rotad i Bibelns undervisning utifrån det evangelikala perspektivet, det vill säga de kristna traditioner som han menar historiskt har givigt total prioritet till Bibeln.²⁷ Vilket jag vill tolka som en kreationistisk ståndpunkt (skapelsetro), som dock inbjuder till ett brett spektrum av uppfattningar, och som jag kommer att belysa. Skapelsetro kan beskrivas som teistisk empirism eller teistisk realism.²⁸

Genom sin långa historia har kristen teologi alltid stått under ifrågasättande över dess legitimitet och unika lära om en inkarnerad, förkroppsligad gud. Därför har kristendomen genom årtusenden utforskat denna legitimitet genom samspelet med andra discipliner (framför allt filosofin och vetenskapen). McGrath menar att naturvetenskapernas position gentemot kristen teologi idag, motsvaras av vad platonismen var gentemot den tidiga kyrkans teologi, och på samma sätt vad aristotelianismen var gentemot den medeltida kristna teologin.²⁹ Alltså, även om Aristoteles (384 f.kr-322 f.kr.) ansågs vara en hednisk filosof, så visar McGrath hur man under medeltiden började återupptäcka värdet av hans tänkande som en stor hjälp kring resonemang av den skapade naturliga världen, och då i förlängningen om Gud som skapat den. Speciellt viktigt var Aristoteles för Aquinos tänkande.³⁰ Kristen teologi

²⁵ Luoma, 1998, s. 254.

²⁶ McGrath, 2001, s. 21-22.

²⁷ Ibid, s. 44.

²⁸ Annala, 2002, s. 59.

²⁹ McGrath, 2001, s. 7.

³⁰ McGrath, 1999, s. 2.

har alltså till viss del villigt låtit sig influeras av filosofiska och vetenskapliga resonemang i sitt utforskande av kunskap som präglats av en kritisk balans och metodologiska paralleller.

McGrath prioriterar och studerar på vilka sätt (metoder) naturvetenskaperna söker utforska, förstå och representera världen omkring oss, istället för att fokusera på vilka uppfattningar som kommer ur det utforskandet. Han menar alltså att all vetenskap präglas av provisorisk förståelse, då vetenskapen förvisso kan leverera godtagbara fakta men de kan aldrig vara slutgiltiga.³¹ Vilket enligt honom betyder; att en teologi som grundas eller styrs av naturvetenskapens provisoriska resultat, kommer bara upptäcka (och har upptäckt) att den är daterad då naturvetenskapen passerat nya trösklar. Enkelt uttryckt är dagens visdom förgänglig. Men som McGrath tillägger: vetenskapen (naturvetenskapen³²) är en viktig resurs för kristen teologi genom att den ”inbjuder” kyrkan kontinuerligt till kritiska samtal över dess tolkningar av Skriften, och på så vis skapas en argumentativ diskurs. Både vetenskapliga teorier och kyrkliga doktriner har genomgått och genomgår utveckling.³³

Jag kommer att visa att McGrath vill basera sin vetenskapliga teologi på intellektuell flexibel (vilket kommer att ifrågasättas längre fram) kristen ortodox trosbekännelse, representerad av Katolicism, Ortodoxin och ”Evangelikalism” - traditioner som han menar står för en trygg kontinuitet, alltså inga ”tillfälliga” teologier som han uttrycker det.³⁴

McGrath gör en konstruerad kristen avgränsning för vad som är *en* vetenskaplig teologi, då han menar att man inte kan anta ett liknande förhållande mellan naturvetenskapen och kristendomen, som mellan naturvetenskapen och andra religioner, beroende på den faktiska kontexten som modern naturvetenskap utvecklades i - den kristna och sekulära kontexten.³⁵ McGrath menar att det inte råder något tvivel över att det är de tre stora strikt teistiska religionerna; kristendom, judendom och islam, som har varit de religioner vilka uteslutande varit i någon form av relation till naturvetenskapen. Alltså strikt monoteistiska och klart definierade kreationistiska läror. Utan att ge sig in i några djuplodande resonemang menar McGrath kort (utifrån sin konfessionella och vetenskapsgrundande uppfattning, menar jag) att det generellt föreligger fundamentala skillnader mellan dessa tre i sättet att diskutera möjligheterna till naturlig teologi. Inom islam är det helt otänkbart att göra någon form av koppling mellan Allah (gud) och kroppslighet, naturen eller universum, och inom judendom filtreras skapelsen genom ”bundenheten” av *Torah* som dessutom har en avvisande attityd mot kopplingar mellan Gud och materia.³⁶ Här måste jag konstatera att McGrath gör en alldeles för kortfattad jämförelse med de andra så kallade abrahamitiska religionerna, vilket

³¹ McGrath, 2001, s. 47.

³² Luoma, 1998, s. 22.

-Det är inte ovanligt, som man bör vara medveten om, att begreppen; fysik, naturvetenskap eller vetenskap, vanligen används omväxlande lite slarvigt.

³³ McGrath, 2001, s. 64.

³⁴ Ibid, s. 35.

³⁵ McGrath, 1999, s. 30.

³⁶ McGrath, 2001, s. 59-60.

hade klargjort och motiverat hans kristna avgränsning tydligare, fränsett då hans konfessionella uppfattning.

Samspelet mellan kristendom och naturvetenskap bestäms inte enbart av deras inre ”naturer” utan även av sociala omständigheter och vilka kontexter de befinner sig i. Dessa förutsättningar som till viss del påverkar *en* vetenskaplig teologis möjligheter föranleder McGrath att börja tala om behovet av rekonstruktion av teologin.³⁷ Han är noga med att betona att teologi som interagerar med naturvetenskapen måste bygga på kunskap som kommer genom beprövad erfarenhet, alltså kunskap *a posteriori* - ett realistiskt perspektiv som kristen teologi faktiskt delar med naturvetenskapen (som har primära föreställningar och teorier om att det faktiskt existerar en reell verklighet, oberoende av mänsklig fattningsförmåga).³⁸ Jag kan konstatera att han talar om teorier och föreställningar som relaterar till den faktiska verkligheten. McGraths teologiska realism bygger följaktligen på en gemensam plattform av kristen teologi och naturvetenskap, enligt följande premisser: att det ontologiskt (världens eller tingens egenskaper som ligger till grund för tillvarons eller ett tings natur) existerar en eller flera verkligheter, att den eller dessa verkligheter kan i någon mån utforskas epistemologiskt (kunskapsteoretiskt), och slutligen att den eller dessa verkligheter kan i någon mån skildras och uttryckas semantiskt (språkligt utforskade).

Denna realism hävdar McGrath är en utveckling av teologen Thomas F. Torrance (1913-2007) teologiska realism, som säger att sann kunskap måste baseras på genuina förnimmelser till sinnet av vad som är objektivt verkligt (hur man nu definierar vad genuina förnimmelser är?).³⁹ Teologen Tapio Luoma menar att Torrance sätt att förena skapelse och försoning, eller skapelselära och Inkarnationen kan ses som ett försök att ge ett kristet ”ansikte” till de filosofiska uppfattningar som har influerat västerländsk förståelse av Gud. En ”förkristning” av det filosofiska gudsbegreppet alltså.⁴⁰ Torrance, som är en stor inspirationskälla för McGrath, delar enligt Luoma in idéhistorien i tre perioder, sett ur kosmologiska synvinklar, som har betytt mycket för västerländskt vetenskapligt tänkande: Ptolemaisk kosmologi → Newtonsk kosmologi → Einsteinsk kosmologi. Utifrån Ptolemaios (c:a 90-165) dualistiska indelning av kosmos till Newtons klimax av dualism till Albert Einsteins (1879-1955) indikationer om ett mera homogent kosmos, kan man säga att Torrance menar att cirkeln har slutits tillbaka till den tidiga kyrkans förståelse av ontologiska förutsättningar knutna till Inkarnationen.⁴¹ Denna, kanske lite väl förenklade indelning, kan trots allt ändå ses som en introduktion till bland annat McGraths tänkande. Luoma menar vidare att Torrance hävdar utifrån fornkyrkliga källor att skapelseläran, då den tolkas genom Inkarnationen, ger upphov till fundamentala idéer och övertygelser om universums ontologiska natur som den empiriska vetenskapens utveckling har varit och är helt beroende av.⁴² Guds relationella förhållande till rumstiden, menar följaktligen Torrance att Einstein har uttryckt i sina relativitetsteorier.

³⁷ McGrath, 2001, s. 69.

³⁸ Ibid, s. 71.

³⁹ Ibid, s. 75.

⁴⁰ Luoma, 1998, s. 43.

⁴¹ Ibid, s. 34.

⁴² Ibid, s. 255.

4. Naturer, och *en* vetenskaplig teologi

4.1 Natur/Naturen

Vad menas med begreppet natur? McGraths tes är att begreppet *natur* är socialt förmedlat, alltså inget objektivt begrepp eller en objektiv del av verkligheten med en självständig existens. Sålunda är hans implicita kritiska fråga berättigad - om hur naturen/universum skall kunna tillåtas forma våra värderingar och idéer, när samma natur/universum redan har blivit formad av dem?⁴³ Det som då explicit efterlyses i hans teologi är en uppfattning om naturen som vilar på en ontologisk grund genom den kristna kollektivt framväxta skapelsesläran om försoning (som enligt min mening förenar både så kallad allmän och särskild uppenbarelse), för att undanröja all form av individuell konstruktion och projektion av vad naturen är genom vilseledande moraliska visioner.⁴⁴ Resonemang om naturlig filosofi, naturlig teologi, naturlig lag eller naturvetenskap behandlar följaktligen vad som utmärker begreppet naturlig.

Upplysningens cartesianska autonomiserande av naturen (ursprungligen från René Descartes filosofiska dualism) kan enligt McGrath sägas vara delvis daterat genom postmodernismens ifrågasättande av isolerade självständiga enheter eller begrepp, fastlagda som eviga sanningar.⁴⁵ McGrath tar intryck av postmodernismen och håller med om att definiera naturen (universum) är att samtidigt tvinga en mening på den utifrån ett kulturellt och kontextuellt perspektiv, men hans rekonstruktion (eller snarare kanske dekonstruktion) av teologin kan ha kvalificerade postmoderna möjligheter.⁴⁶ Dessutom har filosofen Jacques Derrida (1930-2004) satt fingret på hur begrepp kan hållas ”fångna” och blir instabila då de saknar fixerade referenser – genom hur begrepp ofta står som binär motsats till det ”Andra” – hur argument byggs upp genom positionering. Natur kontra teknologi kan vara ett sådant exempel, hävdar McGrath.⁴⁷

McGraths rekonstruktion av teologin kräver alltså en harmonisering av discipliners förhållande till varandra, men mitt i denna generella totalomslutande harmonisering krävs dock ändå någon yttre eller grundläggande fix-punkt.

Men McGrath har samtidigt gjort klart att det inte finns något sådant som en neutral uppfattning av naturen, världen eller universum. Perception handlar inte bara om hur man uppfattar något utan hur man uppfattar det som. Men detta är också baksidan som kan övertolkas av en för hårt skruvad postmodern relativism då allt i slutändan kretsar kring hur något uppfattas av den enskilde betraktaren, och därigenom skapas en konstruktion av verkligheten. Dessa och många andra problem som är knutna till naturen och exploateringen av själva begreppet, menar McGrath ofrånkomligen leder till ett akut behov av en *naturontologi*.⁴⁸

⁴³ McGrath, 2001, s. 133.

⁴⁴ Ibid, s. 87.

⁴⁵ Sigurdson Ola & Svenungsson Jayne, 2006, s. 9.

⁴⁶ McGrath, 2001, s. 110.

⁴⁷ Ibid, s. 112.

⁴⁸ Ibid, s. 116.

Men att låsa sig för en ontologi, för vad universum är, ger ju förvisso åter igen en definition, men på vilken grundval sker det, och har människan och naturen verkligen råd med en totalrelativisering, då ”alla” meningar blir uttömda?

Eftersom det naturvetenskapliga (naturalistiska) programmet själv legitimerar att det har ett empiriskt närmande till naturen och verkligheten, som är oberoende av kontextuella förutsättningar (utifrån det metodologiska perspektivet), skapar det antagandet logiskt sätt ett motsatsförhållande till postmodernismens avfärdande av universella sanningar, hävdar McGrath.⁴⁹ Han är kritisk till hur naturvetenskapen kan föra ett egennyttigt cirkelresonemang som förutsätter på naturalistiskt vis att verkligheten som helhet representeras endast genom det materiellt kännbara. Att naturvetenskapen på detta viset ”är” epistemologiskt överlägset andra discipliner, är så att säga bekymmersamt.⁵⁰ Därför har naturvetenskap och metodologisk naturalism en position idag som skulle kunna beskrivas vara bekräftad mer än en *a posteriori*.⁵¹

4.2 Kristen skapelselära

Jag kan notera att McGrath vill understryka hur alla förhåller sig till naturen/universum och dess ordning på ett sätt som är individuellt återgivande. Vilket perspektiv på naturen/universum man ändå väljer (vilket vi är tvungna till menar jag), för att undvika relativistisk slagsida, blir ju som jag har varit inne på, av kritisk vikt.

Det kristna teistiska skapelsebegreppet är ju då *ett* perspektiv på naturen/universum, som man i gammaltestamentlig litteratur kan läsa om i framför allt Genesis (1 Mosebok), men man finner även skapelsemotivet som ett grundläggande tema i vishets- och profetlitteraturen (se ex. Ords. 3:19), enligt traditionell gammaltestamentlig exegetik. Men om vi överbetonar Gamla testamentets förutsättningar att kunna läsas på sina egna meriter, utifrån ett kristet perspektiv, måste jag hålla med McGrath om att det ger en alltför ensidig och felaktig bild av kristen skapelselära - då gammaltestamentlig skapelselära (utan stöd av nytestamentlig), som kretsar i stora drag kring Guds kamp och övervinnande av kaosmakter, kan misstolkas som skapelse (kamp) med makter med preexisterande gudomliga förutsättningar.⁵²

Utän, och som McGrath visar, skall gudomlig skapelseakt i Gamla testamentet förstås som ett underkuvande av oordning eller kaos till förmån för ett framtvängande av ordning, utifrån gudomlig vishet.⁵³ Gammal testamentlig skapelselära säger alltså att gudomligt skapande handlar om att bringa ordning som i sin tur ger förutsättningar till sammanhållning eller sammanhang.

Då Bibeln läses i sin helhet – att Gamla testamentet läses i ljuset av Nya testamentet - framträder ett annorlunda mönster som enligt kristen tradition är logocentriskt. Ordet, Guds Ord – *logos*, blir/är enligt Johannesprologen (Joh 1:1-18) själva förutsättningen för Guds skapande och livgivande, då det eviga och preexisterande *logos* blir/är för evigt en del av sin

⁴⁹ McGrath, 2001, s. 123.

⁵⁰ Ibid, s. 130.

⁵¹ Ibid, s. 133.

⁵² Ibid, s. 144.

⁵³ Ibid, s. 147.

egen skapelse genom Inkarnationens mirakel.⁵⁴ McGrath menar vidare att det evangeliska budskapet blir även i exempelvis aposteln Paulus undervisning konkretiserat genom påståendet: att genom människans tro (på Kristus) får Guds ständiga skapande sin glädje bekräftad. Paulus "ontologiska ansatser" om att skapelse och försoning hör ihop motiverar han genom att kristologiskt kalla Kristus för den andre Adam (Rom 5:14). Därmed förklaras Kristus vara både; en del av Guds skapelseprocess och skapelsens slutgiltiga idé och mål. Om man filtrerar biblisk lära om skapelsen genom Kristus är den kristna doktrinen om att Gud skapade (och skapar) liv och universum ur ingenting, *ex nihilo*, inte helt ologisk, menar jag i samförstånd med McGrath.⁵⁵

McGrath har visat på att oordning är ett tillstånd som ontologiskt existerar före mänskligt erkännande av det. Om den fallna mänskligheten (se Gen 3), då reflekterar över strukturer och mönster i en fallen värld (en värld i oordning), är det då konstigt att felbedömningar sker? Det försonande tvånget eller nådens genomsyrande i ordningsprocessen av skapelse, skall enligt McGrath förstås som en förpliktelse (ensidigt baserat på Guds viljas beslut) i striden mot oordning och dess "väsen". Följaktligen hävdar McGrath att Uppståndelsen av Kristus, då döden (kaosmakterna) besegrades/besegras, är det sätt på vilket Gud triumferar över den/de makter som vill skapa upplösning och oordning i världen, kosmos och universum. Universell försoning kan då genom den andre Adam förstås som en kontinuerlig återställningsprocess till den ursprungliga ordning som världen, universum och människan utgick ur.⁵⁶ Detta resonemang menar jag ger ekon från förbundstankarna som uppenbaras i Gamla testamentet.

Jag håller fölaktligen med om att länkarna mellan gammal- och nytestamentligteologi som McGrath tar upp är helt avgörande för den kristna teologiska helhetssynen. De tre symbolrika israelitiska förbunden i Gamla testamentet: Abrahamsförbundet -Moseförbundet – Davidsförbundet, menar exempelvis teologen Bernhard W. Anderson är helt beroende av varandra. Beroendet dem emellan, har sin förklaring i möjligheten vi får som tolkningsnyckel av Israels plats i Guds plan och framför allt, relationen mellan Gud och människa.⁵⁷ Jag skulle vilja påstå att Anderson ger dessa traditioner en trinitarisk form, då han pekar på de övergripande problematiseringarna i de enskilda förbunden. Det Anderson vill säga (som jag ser det) är att varje förbundsmönster med tillhörande tradition pekar framåt mot eller överlappar nästa förbund, och på det viset ligger hans resonemang i linje mot nytestamentlig tradition och nytolkning.

Jag menar att i ljuset av Nya testamentets undervisning om Kristus, kan man också se att Noaförbundet (Gen 9:1-18) med sin skapelse-teologiska universella frälsningslära – tillsammans med och genom Sonens eviga fullkomliga förbund av fred och försoning - faktiskt ramar in hela skapelsen utifrån givande av liv och nåd, och därigenom skapar kontaktytor.

⁵⁴ McGrath, 2001, s. 157.

⁵⁵ Ibid, s. 160.

⁵⁶ Ibid, s. 176.

⁵⁷ Anderson, 1999, s. 78.

Luoma menar också att Torrance naturteologi inte heller binder upp sig på skapelseläran som den primära startpunkten i skapelsesteologisk forskning, utan har huvudfokus på kristologin och läran om Inkarnationen. Då det av Athanasius användas fornkyrkliga apologetiska begreppet: *homoousios* (...av samma väsen som...) bildar fundamentet och strukturen i hans teologiska tänkande.⁵⁸

Fastän jag har visat att Torrance är av stor vikt för McGraths formuleringar om naturteologisk skapelselära, är det nödvändigt enligt McGrath att bemöta och lyssna på teologen Karl Barth, som också figurerade flitigt i 1900-talets heta debatter om just relationen mellan Gud och hans skapelse. McGrath menar att Barth har betraktats som en hård motståndare till naturlig teologi, på det viset att han avvisar alla möjligheter för människan att kunna upptäcka, urskilja eller möta Gud genom naturen/universum.⁵⁹ McGrath hävdar att Barths reservation gäller just den från människans sida utvecklade tanken att Gud uppenbarar sig i skapelsen på sådant sätt att människan kan uppfatta yttringarna. Barth anser att sådan uppenbarande naturteologi (av kontaktytor) antyder att Gud får stöd (beroendet av naturen) för att bli känd för människan, alltså naturlig teologi utformad som en avgränsad självständig rationell teologi.⁶⁰ McGrath målar upp sitt resonemang: enligt Barth är skapelse den externa basen för Guds förbund med sin skapelse, på samma sätt som förbundet är den inre basen av skapelse - hela skapelsen existerar som förutsättning i Gud alltså, men skapelsen och dess ordning kan inte av nödvändighet tillåtas inneha en ontologisk frihet.⁶¹ McGrath instämmer (utifrån den nicenska trosbekännelsen) på sätt och vis med Barth som är tydlig med att det är i Kristus (den andra artikeln i trosbekännelsen) som Gud för oss (och skapelsen) kallas Skapare.⁶² Barth vill alltså, enligt McGrath, slå vakt om Guds totala frihet, på det viset att uppenbarelse alltid av nödvändighet måste överskrida mänsklig förmåga. Men jag har också visat på hur McGraths vetenskapliga teologi har primärt fokus på samspelet mellan kristen teologi och naturvetenskap. Han står alltså med ena benet i Barths uppenbarelsetradition som inte låter sig uttolkas genom rationell utläsning, och med det andra i en vetenskaplig tradition som hävdar att förnuftet inte på något sätt får kvävas. Jag har också sagt att McGrath menar att relationen mellan tro (uppenbarelse) och förnuft (vetenskap) kräver ömsesidig respekt utifrån själva förståelsen av verklighetens natur, en natur i vilken man kan förvänta sig någon form av karakteristik av Gud. Och att han länkar ihop sina resonemang med tidig kyrkoteologi.

Därför går McGrath vidare, rakt mot sin naturteologiska kärna, då han menar att samma gudomliga förnuft eller visdom som naturvetenskapen försöker urskilja inom den skapade ordningen (även om naturvetenskapen säger att det är en "blind" process eller inneboende egenskap i skapelsen enligt traditionell evolutionism), kan identifieras med eller i det

⁵⁸ Luoma, 1998, s. 15.

-*Homoousios* är en kristologisk term på Jesus Kristus – Sonen, med avseende på hans förhållande till Fadern. Att jämföra med den oortodoxa termen som är generellt klassad som heretisk efter kyrkomötet i Nicaea år 325: *homoiousios* (...av liknande väsen...). Begreppet är mycket viktigt för doktrinen om treenighetsläran.

⁵⁹ McGrath, 2001, s. 177.

⁶⁰ McGrath, 1999, s. 130.

⁶¹ McGrath, 2001, s. 181.

⁶² Ibid, s. 187.

inkarnerade *logos*, Herren Jesus Kristus.⁶³ Här har Torrance arbete med att utveckla de ontologiska och epistemologiska aspekterna av Inkarnationen varit av stor vikt för McGraths ontologi, då han hävdar att Torrance menar att den fulla betydelsen av de tänkbara möjligheterna av skapelsen medför idén om att Gud relaterar till universum, inte på ett godtyckligt eller för den del av nödvändighet, utan genom hans nåd och viljas fria beslut – då han av ren kärlek skapade universum genom *logos*.⁶⁴

Kristen skapelselära som McGrath syftar till att lägga fram kan sägas bygga på en grundläggande traditionell uppfattning om naturen/universum; att den i sig själv *inte* är gudomlig, men uppvisar kännetecknen på gudomligt hantverk.⁶⁵ Tomas av Aquino, exempelvis, var övertygad om att den ontologiskt grundade ”korrespondensen” mellan Skaparen och skapelsen, måste ge en värld som återspeglar intellekt och intelligenta varelser, menar McGrath,⁶⁶ snarlikt menar också McGrath att skapelsens grundförutsättningar också innefattar en ”inbyggd” mänsklig längtan efter Gud, som en konsekvens av människans fall. Och vare sig detta är en falsk längtan eller inte, som han visar att exempelvis ateisten och naturfilosofen Ludwig Feuerbach (1804-1872) menar, så stödjer Feuerbach ändå tesen att människan längtar efter en ”gudomlig” verklighet.⁶⁷

Som jag har förklarat vill McGrath belysa att en av de mest betydelsefulla parallellerna mellan naturvetenskapen och kristen teologi är en fundamental övertygelse att världen/universum karakteriseras av regelbundenhet och begriplighet.⁶⁸ Han lyfter därför fram vad han menar vara grundläggande aspekter av naturlagar som det råder generell konsensus kring i forskarvärlden, naturlagar som kan sägas vara universella, absoluta, eviga och ”allsmäktiga”. Men hur skall man då säga att Gud (som transcenderar allt) verkar inom sin skapelse som till synes ändå verkar vara bunden av regelbundenheter? McGrath exemplifierar med medeltidsteologen William av Ockham (c:a 1285-1347) som menar att Gud skulle kunna tänkas verka utifrån sin viljas beslut (Torrance är ju inne på samma spår enligt ovan resonemang), på så vis att Gud helt enkelt väljer att aktualisera vissa möjligheter i skapelsen, som implicit ger att han väljer att inte aktualisera andra. Alltså, om Gud verkligen är kapabel att göra allt, borde det samtidigt innefatta en trofasthet mot sin egen viljas beslut.⁶⁹

4.3 Naturlig teologi

Vilken typ av ”natur” skall då en naturlig teologi/*naturontologi* legitimeras utifrån? McGrath har klargjort att det inte finns något sådant som en neutral uppfattning av naturen, världen eller universum, men att det finns, i kontrast till mänsklig individuell uppfattning, ett gemensamt förnuft (*logos*) att sträva emot som genomsyrar hela universum. Som jag berörde tidigare och om jag tolkar McGrath rätt, är detta förnuft enligt honom samma rationella

⁶³ McGrath, 2001, s. 188.

⁶⁴ Ibid, s. 191.

⁶⁵ Ibid, s. 193.

⁶⁶ Ibid, s. 200.

⁶⁷ Ibid, s. 209.

⁶⁸ Ibid, s. 218.

⁶⁹ Ibid, s. 230.

”kompass” som både naturvetenskapen och kristen teologi navigerar efter. Det stora frågetecknet som hittills inte blivit besvarat av McGrath, är om *logos* på något sätt skall identifieras med skapelsen eller på vilket sätt det i så fall skiljer sig från skapelsen. Jag menar att han inte svarar på det. Eller rättare sagt: han rör sig i bägge riktningarna.

Men låt oss gå vidare, och konstatera att McGrath pekar på att den klassiska förståelsen av natur är den visuella verkligheten som man kan uppfatta direkt med sina sinnen. En natur, värld/universum som sedan Newtons dagar (ja, t.o.m. sedan Descartes dagar) fortfarande än idag uppfattas metaforiskt som ett slags urverk.⁷⁰ I Psaltaren (Ps. 19) får man en god bild av psalmistens syfte att påvisa Guds allmänna och särskilda uppenbarelse genom att Gud både kan uppfattas allmänt i sin skapade ordning, och särskilt genom sitt Ord (Lagen). Men det är viktigt att dessa uppenbarelser inte är autonoma för varandra utan är verkar utifrån/inifrån förbundstankens uppenbarelsevillkor, hävdar McGrath (jfr. med ovanstående resonemang om förbundstankar under 4.2).⁷¹ Som jag konstaterade tidigare, i samförstånd med McGrath, tar Paulus fundamentala tankar om alltings fullbordan i Kristus spjärn i just detta spänningsfält. Enligt Paulus kan Gud som gör sig till kända på ett allmänt sätt genom sin skapelse, bli särskilt känd genom frälsningen i Kristus som fullbordar Lagen, se ex. Hebr 8:6. Denna ”naturteologi”, som McGrath uttrycker det, levererar Paulus inte bara till hedningarna (Apostl 24:10-21) utan i samma mått till de kristna (Rom 1:18-20). Detta apologetiska resonemang menar McGrath ger oss incitamentet till en sund naturlig teologi.⁷²

McGrath exemplifierar med reformatorn John Calvin (1509-1564) som jobbade mycket med ”skillnaderna” mellan allmän och särskild uppenbarelse. Han menar att allmän uppenbarelse är given människan genom tolkningar och reflektioner av den skapade världen/universum, han är alltså positiv till naturlig teologi. Men ytterst uppenbarar sig Gud särskilt genom Kristus och kristen lära om vägen till frälsning. McGrath noterar att allmän uppenbarelse enligt Calvin alltså är given *människan*, inte specifikt kristen tolkning.⁷³

Av annan uppfattning kan religionsfilosofen Alvin Plantinga och hans ”barthianska” tänkande sägas vara. Enligt McGrath uppfattar Plantinga naturlig teologi som oortodoxa apologetiska försök till att bevisa eller påvisa Guds existens, baserat på individuell fundamentism – att naturlig teologi baseras på själv evidenta bevis.⁷⁴ I princip håller McGrath med om man ser till hans strävan efter kollektiva teorier. Men McGraths naturliga teologi syftar inte till att bevisa Guds existens utan förutsätter den! Som McGrath har påpekat; borde väl det skapade universum ge ledtrådar till människan som rationell varelse som ”uppenbarar” harmonier med Gud.⁷⁵ Därmed vill jag hålla med McGrath om att naturlig teologi, eller teologisk forskning kring regelbundenhet, inte syftar till att demonstrera Guds existens utan syftar till att förstärka och underbygga tron, på Skaparen.

⁷⁰ McGrath, 2001, s. 250.

⁷¹ Ibid, s. 259.

⁷² Ibid, s. 261.

⁷³ McGrath, 1999, s. 140.

⁷⁴ McGrath, 2001, s. 265.

⁷⁵ McGrath, 1999, s. 132.

Den ledande ”naturliga” frågan har redan ställts: vad kan man förvänta sig av en värld/universum som självklart är skapad av Gud. McGraths huvudtes är då att en rekonstruerad naturlig teologi erbjuder metafysiska/ontologiska skäl till att faktiskt kunna se den teistiska sanningen som en generell världsåskådning, en ontologisk uppfattning om kosmos som tillåter brobyggande till andra discipliner.⁷⁶ Men som jag kommer att förklara mera ingående längre fram, delar jag inte McGraths rädsla för ett trinitariskt panenteistiskt helhetstänkande som en utmaning eller prövomodell för gudomlig essens.⁷⁷ Vilket kan framstå som paradoxalt med tanke på hans vilja att likställa naturvetenskapens rationella styrmekanismer med den kristna kyrkans fixpunkt.

Som McGrath konstaterade tidigare bygger Karl Barths kritik och mycket av hans tänkande kring den falska myten om skapelsens och människans förutsättningar som autonoma, och den mytens konsekvens för teologin. Och däri ligger enligt Barth kritiken mot naturlig teologi som riskerar att betraktas som en alternativ källa till uppenbarelse jämte Kristus.⁷⁸ McGrath menar att Torrance har rätt i sin rekonstruering av Barths syn på naturlig teologi, att det Barth riktigt påpekar är den naturliga teologins felaktiga autonoma självständiga karaktär, inte den rationella strukturen som sådan i naturlig teologi. En legitimation av naturlig teologi kommer alltså inte i ur några inre strukturer eller något autonomt mänskligt rättfärdigande, utan genom gudomlig uppenbarelse i sig själv. Teistisk uppenbarelse både legitimerar naturlig teologi och bestämmer dess omfattning!⁷⁹

McGrath vill visa hur både han och Torrance intryck av Barth och uppmärksammar behovet av dekonstruktion av själva naturbegreppet, samt en rekonstruering av vad naturlig teologi är. En rekonstruktion av naturlig teologi innebär ett avståndstagande mot ett dualistiskt tankesätt och sätter sådan teologi i sin nödvändiga trinitariska kontext av uppenbarelse och försoning genom Kristus, det eviga *logos*.⁸⁰ Jag menar, igen, att McGrath inte riktigt kan bestämma sig för vilken ontologisk helhetssyn han har, då han går en balansgång mellan dualism och substanstänkande i sin naturliga teologi. Eller är det så; att hans rekonstruerade teologi faktiskt också vill rekonstruera panenteistisk teologi (att universum är en del av Gud, dock ontologiskt skiljda från varandra)? McGrath strävar i alla fall åt ett konstaterande att människans fallna struktur, som pseudoautonom, påverkar hela synsättet av skapelsens/universum struktur. Vilket medför ett behov av konstant gudomlig transformering av kosmos för att omstrukturera det mot och med ursprunglig gudomlig avsikt. Synd kan alltså enligt McGrath tolkas utifrån ett relationellt perspektiv – en dysfunktionell relation med skapelsen, eller med Kristus.⁸¹

Barths rimliga kritik mot naturliga teologier som riskerar att betraktas som alternativ till uppenbarelse jämte Kristus ställs ytterligare på sin spets då McGrath menar att det är uppenbart att Jesus använde naturen som ett medel i sin undervisning om Guds rike. I

⁷⁶ McGrath, 2001, s. 267.

⁷⁷ McGrath, 1999, s. 30.

⁷⁸ McGrath, 2001, s. 270.

⁷⁹ Ibid, s. 281.

⁸⁰ Ibid, s. 285.

⁸¹ Ibid, s. 293.

praktiken alltså att Jesus uppenbarelser filtrerades eller förstärktes genom metaforiskt tal om naturen. McGrath hävdar att Jesus själv levererade sina liknelser inramade på ett sådant vis att åhörarna (både de i det första århundradets Palestina och läsare idag) skall kunna uppfatta dem som universellt tillgängliga.⁸² Liknelserna skulle därför kunna uppfattas som naturlig teologi, just därför att de är så öppna och tolkningarna har en generell obegränsad karaktär. De som hörde dem och de som läser om dem tvingas att göra sina egna tolkningar, eftersom de ibland är så påtagligt paradoxala och ”motsägelsefulla” – som exempelvis liknelsen med det lilla senapskornet som växer upp till en stor buske (Matt 13:31-32).⁸³ McGrath förenklar genom att trycka på att mer än en tolkning är möjlig.

Ett av de distinkta dragen i Johannesevangeliet är ”Jag Är” - uttalandena av Jesus. McGrath menar att precis som med liknelserna hos synoptikerna (Markus, Matteus och Lukas), utgör ”Jag Är” - uttalandena en koppling till den naturliga världen. Eftersom varje uttalande på samma sätt är länkat till ett naturligt förkroppsligande bildspråk.⁸⁴ Jesus analogiska relation med exempelvis ”den gode herden” (se Joh 10:11,14 och Jes 40.11) har klara ontologiska implikationer då liknelserna om och av Jesus tillåter oss att se Gud genom naturen, och ”Jag Är” - uttalandena antyder att vi finner Gud i naturen.⁸⁵ Här menar jag att Martin Luthers (1483-1546) nattvardssyn på Kristus som närvarande genom *realpresensen* (att vinet och brödet transformeras med fysiska egenskaper), blir genom dessa resonemang kanske lite tydligare och mera biblisk förankrad. Författaren Michael W Brierley verkar också på ett panenteist-teologiskt vis bekräfta detta.⁸⁶

En rekonstruerad naturlig teologi som den presenterats av McGrath medför alltså ett behov av tolkningsnycklar, då naturen och dess förutsättningar (för oss) beror i stora drag på de förställningar som betraktaren har med sig. McGrath föreslår ett teologiskt ramverk att förhålla sig till som ger hans rekonstruerade teologi mandat: att skapelsen är ett verk av den treenige Guden - att skapelseakten inte är fastställd eller på ett avgörande sätt influerad av ”material” som skapelse sammanställs utifrån (*ex nihilo*) - att det mänskliga medvetandet besitter möjligheten att känna igen detta verk av skapelse, och därigenom kan dra vissa slutsatser angående Guds natur och karaktär, utifrån den skapade ordningen.⁸⁷

Att erbjuda en teologisk tolkning av naturen/universum kan därför ses som ett försök att ”koppla ihop” med naturvetenskapen. McGrath lyfter fram teologen Wolfhart Pannenberg som påpekar att kristen teologi baseras på analys av universell och offentlig tillgänglig uppenbarelsehistoria, men den kan bara förstås då den betraktas utifrån dess ändpunkt (Kristus).⁸⁸ Jag kan konstatera att denna ändpunkt (Kristus/*logos*) lokaliseras inom teologin på ”olika” ställen längs tidsaxeln.

⁸² McGrath, 2008, s. 118.

⁸³ Ibid, s. 122.

⁸⁴ Ibid, s. 129.

⁸⁵ Ibid, s. 132.

⁸⁶ Spalde, 2007, s. 2.

⁸⁷ McGrath, 2001, s. 299.

⁸⁸ Ibid, s. 301.

Enligt McGrath verkar Pannenberg lokalisera denna ändpunkt eller yttersta förnuft till nuet; en vanlig ortodox tolkning om påbörjad eskatologi: ”redan nu, fast inte än”. McGrath lokalisering av ändpunkten är tvetydig men i praktiken placerad i det förflutna, menar jag, då hans kristologiska reflektion är historisk, vilket inte har tydligt har framgått än av resonemangen, men som jag återkommer till längre fram.

Jag vill vi nu istället behandla konsekvenserna av ändpunkten som liggandes framför oss. Alltså en betraktelse mot denna ändpunkt, och då kan exempelvis jesuiten och paleontologen Pierre Teilhard de Chardins (1881-1955), enligt mitt tycke, minst sagt oortodoxa kristna tolkning om universums yttersta mål och syfte, vara intressant att lyfta fram. McGrath visar hur han har en syn på universum som en evolutionär process som ständigt rör sig mot ett högre tillstånd av komplexitet och medvetenhet.⁸⁹ När jag följer Chardins resonemang, slår jag av att det på det hela inte är några avgörande skillnader mot den idag så populära Francis S. Collins teorier om så kallad teistisk evolution (BioLogos),⁹⁰ som lånar friskt från C.S. Lewis närmast gnostiska syn på människan som mer eller mindre är ett andligt väsen (eller mänskligt medvetande) som någon gång i historien fick ta boning i befintliga primater, apor.⁹¹ Ett förändligande av människan, som riskerar att länkas till så kallade JDS-läror (Jesus Died Spiritually),⁹² ger följaktligen att Gud dog på korset, eftersom Sonen och Fadern är ett.⁹³ I Chardins ”evolutionsprocess” kan man urskilja ett antal kritiskt viktiga punkter eller övergångar, speciellt livets uppkomst på jorden och det mänskliga medvetandets framväxt. Chardin vidhåller att universum skall ses som ett enhetlig homogent väsen, organism och som ständigt framåtskridande i förnyelseprocess. Och McGrath menar att man skulle kunna säga att Chardins universum är rationellt utan att forma en traditionell teologi som en vettig förklaring varifrån detta rationella har sitt ursprung.⁹⁴

Jag kan observera liknande tankegångar i den engelske regissören Stanley Kubricks (1928-1999) filmversion av *2001: A Space Odyssey*. Filmen tar med betraktaren på en resa genom tid och rum som blottlägger människans allt mer tilltagande medvetande om sig själv och det som överskrider henne och alltid har gjort det. Det kanske mest teologiskt anmärkningsvärda i filmen - enligt min tolkning - är hur vårt förhistoriska förflutna hänger ihop med nutid och framtid. Det teologiska svaret på förhållandet mellan det Oändliga (Gud) och människa i filmen, blir uppmärksammat då människan, fram till mötet med det Oändliga, framhärdar i sin falska övertygelse om att hon verkligen är en autonom självdeterminerande varelse. Uppenbarelsen av kunskapens ursprung kommer först när människan har nått till den förut givna kunskapens uttömning.

Passande nog visar McGrath hur Chardin kallar sitt yttersta (eskatologiska) mål eller ändpunkt som universum rör sig mot för Omega. Evolutionsprocessens ”orientering” styrs

⁸⁹ McGrath, 1999, s. 222.

⁹⁰ Collins, 2009, s. 179, 182, 186, 188.

⁹¹ Ibid, s. 186-187.

⁹² Lindahl

⁹³ Collins, 2009, s. 199.

-I utdraget som Collins presenterar av C.S. Lewis, kan man se hur Lewis ”leker” med tanken om Guds ställföreträdande död.

⁹⁴ McGrath, 1999, s. 222.

eller definieras inte efter vart eller hur den startade, utan efter dess väsensliga mål och fulla syfte – Omega.⁹⁵ Men enligt Chardin själv fullbordas den fullständiga Kristus bara genom att den universella utvecklingen når sitt mål.⁹⁶ Här vill jag hävda att Chardins panteistiska teologi blottas, då Kristi gudomlighet görs beroende av människan och universums framsteg. Chardins Kristus är helt enkelt inte omnipotent, på så vis att han i egenskap av Gud också transcenderar sin skapelse. Men det är ju helt klart, menar jag, att denna oortodoxa, ”teistiska” evolutionära syn på universum har relevans för kritiskt tänkande kring vad Kristushändelsen och uppenbarelse är. Chardin öppnar för ett spännande tänkande kring Guds transcendens och immanens, Gud som varandes både inom och utanför universum.

Jag nämnde det tidigare och måste återigen poängtera att jag inte håller med McGrath, om att de teologer som menar att Gud som närvarande i skapelsen, skulle samtidigt vara bunden av den - skulle kategoriseras som panenteister (utan snarare panteister); som exempelvis Ian Barbour, som McGrath hävdar mena att evolution är en process som är influerad av Gud, inte styrd av Gud.⁹⁷ Jag menar att Bibeln ger incitament till någon form av panenteistisk teologi.

Som McGrath ser det, representeras både naturvetenskapen och kristen teologi av öppenhet, samma offentliga observerbara verklighet, och borde därför inneha insikter som är av potentiell vikt för varandras sökande. En vetenskaplig teologi är därmed en offentlig teologi. Fastän den har sin grund i den kristna traditionen, innehar den en kapacitet som tilltalar frågor och sammanhang utanför trossammanhang.⁹⁸

4.4 Summering

Jag kan konstatera att McGrath trycker hårt på att det inte finns något sådant som en neutral uppfattning av naturen.

Vetenskaplig teologi måste kontinuerligt undvika att konstruera begrepp, till förmån för en rekonstruktion eller naturontologi, med stöd av naturvetenskapens rationella ”erkännande” av allmän uppenbarelse. Den bibliska skapelselärans bringande av ordning - en rationell grund och som centrerat kring Guds vishet (*logos*), är ett grundläggande och centralt fundament för all vetenskap, som dock måste baseras på empiriska fakta. Aposteln Paulus undervisning om alltings fullbordning i Kristus har jag utifrån McGrath visat som förankrat både i evangeliernas skildring av Jesus förhållande till skapelse, och i gammaltestamentlig förbundsteologi

McGraths dekonstruktion av teologi och naturteologi andas öppenhet och får nog anses vara ortodox inom ramen för hans vetenskapliga projekt, men strikt teologiskt får han svårigheter då Kristus och uppenbarelse ges för snäva ramar (något som jag återkommer till längre fram), eftersom en legitimation av naturlig teologi ytterst sätt är av gudomlig uppenbarelseskaraktär – genom *logos*. Men låt oss gå vidare eftersom en vetenskaplig teologi har för avsikt att röra sig genom hela verklighetens skikt.

⁹⁵ McGrath, 1999, s. 223.

⁹⁶ Teilhard de Chardin, 2002, s. 91.

⁹⁷ McGrath, 2001, s. 39.

⁹⁸ Ibid, s. 304.

5. Verkligheter, och *en* vetenskaplig teologi

5.1 Inledande noteringar

Efter att ha behandlat teologiska frågeställningar i förhållande till naturen/universum, går McGrath nu vidare för att titta på förhållningssätt till den verkliga världen utifrån ontologiska kunskapsteorier. Han vill föra ett linjärt resonemang genom hela sin vetenskapliga teologi som bland annat tar sig uttryck i ett försök att redogöra för Guds verklighet, som vår. En teologi som tar hänsyn till och problematiserar verkligheten och som skall förstås som representerad genom olika nivåer i världen och universum. En verklighet som är och blir känd för oss genom en *a posteriori* respons.

5.2 Rationalitet och kunskap

Vetenskapsbaserad teologi måste de facto vara baserad på kunskapsinhämtning från teorier om Gud (en teistisk Gud). Teologin har ett ansvar, menar McGrath, gentemot den verklighet som vi faktiskt förhåller oss till, konkretiserat genom ett nödvändigt realistiskt perspektiv på världen och universum. Detta perspektiv, med en inneboende rationalitet (som behandlades tidigare), delar teologin med naturvetenskapen – då våra teorier om naturen måste bedömas mot vad som kan tänkas vara möjligt att få veta om naturen, precis som våra idéer om Gud måste bedömas mot vad som kan tänkas vara möjligt att få veta om Gud.⁹⁹

Men hur tillägnar vi oss kunskap om verkligheten i en postmodernistiskt färgad diskurs; förvärvar vi oss ”sann” kunskap utifrån kontextuella verkligheter som råder inom bestämda traditioner genom att högakta dess idéer och värderingar; eller förvärvar vi oss den genom en fortsatt jakt efter en objektiv förklaringsmodell, värld, vars existens och natur är frånskiljd från den sökandes alltid ofrånkomliga individuella tradition?

Enligt McGrath menar filosofen Richard Rorty (1931-2007) antifundamentistiskt att vår kunskap inte på något sätt kan vara formad efter en extern verklighet, som till viss del kan göras känd genom mänskligt forskande. Alltså hävdar McGrath att Rorty förfäktar att sanning och moral egentligen är sociala uppfattningar, skapade av det mänskliga samhället. Samhällets acceptans faller alltså avgörandet om vilka sanningar eller värderingar som kan tänkas ha ett existensberättigande.¹⁰⁰ McGrath replikerar själv med utmaningen att utveckla och identifiera en teologisk begriplighet som ger gränsöverskridande implikationer för vetenskapens arbetsmetoder som helhet, istället för att specifika grupper eller discipliner inom vetenskapen privilegieras som normativa för hela vetenskapsklimatet.¹⁰¹ Vidare menar han att kristendomen är djupt inbäddad i olika nivåer i den värld som vi uppfattar som verklig; som till exempel olika föreställningar och idéer, kulturella och historiska. Vilket medför funderingar kring hur dessa förhåller sig till varandra, och hur en vetenskaplig teologi skall kunna representera dem.¹⁰²

⁹⁹ McGrath, 2002, s. 4.

¹⁰⁰ Ibid, s. 8.

¹⁰¹ Ibid, s. 12.

¹⁰² Ibid, s. 13.

Som jag har påpekat tidigare ämnar McGrath att förhålla sig till det realistiska perspektivet inom vetenskapen. Naturvetenskapen har då enligt honom stora fördelar med sitt strikt realistiska program (dock naturalistiska menar jag), som arbetar utifrån den komplexa relationen mellan experiment och teori, att teorier måste vara grundade i eller överensstämmande med observerbara experiment.¹⁰³ I vilket fall, existerar det en verklig värld oberoende av vårt erkännande av dess verklighet, därför spelar det ingen roll om vi upptäcker verklighetens strukturer genom avsiktlig eller oavsiktlig forskning, det är samma verklighet som vi stöter på. Vetenskapliga teorier måste vara förankrade i den verkliga världen. Och som jag hoppas skall ha klarnat av resonemangen hittills, menar McGrath att vetenskapliga teorier inte bara skall förstås som grundade i en extern verklighet, utan den interna verklighetens sammanhängande teorier är av lika vikt. Och han menar att det är fullt möjligt att göra anspråk på ett internt sammanhängande system som inte har någon tillfredsställande förankring i verkligheten, men för att som forskare bli tagen för seriös måste en teori resonera med det som kan observeras och vara internt överensstämmande.¹⁰⁴ Som illustrerande exempel tar han ofta naturvetenskapliga företeelser för att klargöra sina poänger. Som det astronomiska exemplet med planeten Merkurius, på sin tid, oförklarliga avvikelser i dess perihelium (den punkt i en himlakroppens bana där den befinner sig närmast solen). Ett fenomen som var känt innan det kunde förklaras genom Einsteins relativitetsteori. Sanningen och kunskapen ligger ofta som han menar, bortom horisonten.¹⁰⁵

McGrath vill att den realism som han lanserar skall tillåta oss att bejaka vetenskapliga teorier eller kristna doktriner (teorier) som korresponderar mot en utomvärldslig (eng. "extra-systemic") verklighet, och en inomvärldslig (eng. "intra-systemic") verklighet.¹⁰⁶ Klassisk fundamentism om fastmurade objektiva kunskapsteorier har i och med ett tilltagande kritiskt klimat angående Upplysningens idéer mer eller mindre blivit avvisat, som exemplifierades ovan med Rorty, men hur skall man då ställa sig till realistiska kunskapsteorier? McGrath menar att fundamentismens fall öppnar för att naturvetenskapens insikter rättfärdigar förklaringar som kombinerar korrespondens och sammanhang. Ett avvisande av fundamentism är inte ett avvisande av realism.¹⁰⁷

En bestämdhet av *a priori* om hur kunskap kan förvärfvas och verifieras, är inte en realistiskt framkomlig väg till att försöka förvissa sig om hur världen/universum verkligheten är beskaffad innan vi kan lägga fram hur den skall undersökas och vilka sammanhangskriterier som skall vara vägledande i den påföljande kunskapen, menar McGrath. Men han menar också att vissa ofrånkomliga föreställningar tillhör spelets regler, men dessa kan inte fastslås i förväg, eftersom det inte finns någon oberoende traditionell hållning som kan avgöra vilka de skall vara. Jag menar att vad han egentligen sätter fingret på här, är de alltid ofrånkomliga paradoxerna som kristen teologi bygger på och innehåller, som han likväl vill koppla en

¹⁰³ McGrath, 2002, s. 15.

¹⁰⁴ Ibid, s. 17.

¹⁰⁵ Ibid, s. 15.

¹⁰⁶ Ibid, s. 19.

¹⁰⁷ Ibid, s. 37.

vetenskaplig teologi till. Paradoxer som en vetenskaplig teologi har svårt att förhålla sig till, vilket jag kommer att diskutera närmare. McGrath menar alltså att fastlåsningar i *a priori* blockerar kriterierna för vetenskaplig kunskap därför att den måste vara grundad i vad naturen/universum tillåter - vad man kan utröna enligt *a posteriori*.¹⁰⁸

5.3 Traditionsöverskridanden

McGrath försöker alltså att presentera en världssyn, och en Gudssyn, som är konsekvent och förankrad i den verkliga världens strukturer. Men jag har också visat hur den offentliga teologiska diskursen idag balanserar mellan Upplysningens fallna mantra av universell rationalitet och postmodernismens totalrelativisering. McGrath vill lokalisera en neutral utgångspunkt (*logos*) som kulturer kan bedömas utifrån, som tar i beaktning historisk och social medvetenhet.¹⁰⁹ Rationalitet är trots allt ett omtvistat begrepp. Det som är ”uppenbart” eller ”grundläggande” är trots allt format av en traditionsbaserad rationalitet, vare sig det är upplysningsidealen eller den lokala kontexten, som McGrath påpekar.¹¹⁰

Generellt vill McGrath säga att traditioner ger oss tolkningsmönster, ett slags nätverksformade strukturer som kan ”läggas” över erfarenhet, som därigenom skapar mening för de som är i dem, över vad de iakttar och upplever. Traditioner måste betraktas som medel för hur konstruktioner av verkligheten blir utvecklade och förmedlade, speciellt för *en* vetenskaplig teologis ändamål; hur den kristna traditionen fastslår att naturen uppfattas som skapelse.¹¹¹ Men hur kan en enskild tradition (den kristna) svara för både förekomsten och karaktären av ”konkurrerande” traditioner, då McGrath rakt på sak tycker att det är fullt rimligt att jämföra traditioner med varandra och sedan dra slutsatsen att en är att föredra? Jo, som jag har berört menar han att den kristna skapelseläran erbjuder oss en förklaring över den externa världens ordning och stabilitet, men att naturlig teologi inte kan, som en självständig disciplin, fastställa Guds existens eller natur oberoende av uppenbarelse, men ger oss en klar medvetenhet över världens skapade karaktär. Då den mänskliga förmågan att kunna urskilja det ”gudomliga” mönstret i världen/universum har försvagats genom synd, bör en insiktsfull naturlig teologi, framför en demonstrativ, enligt McGrath, ha apologetiska implikationer.¹¹²

McGrath exemplifierar med filosofen Alasdair MacIntyre som menar att en tradition skall analyseras på sina egna interna villkor vilket kan öppna upp för att den ene traditionen kan svara på frågor som den andre inte kan, genom en logisk respektfull jämförelse. Den vetenskapliga traditionen antar världens/universums enhetlighet och regelbundenhet i ”skapelse” eller evolution, vilket kristen teologi på sätt och vis kan svara på. Det viktiga med naturlig teologi är då att den erbjuder ett tolkningsmönster som kan användas (och att läggas över) då man riktar sig till andra traditioner genom gemensamma frågor av existens.¹¹³

¹⁰⁸ McGrath, 2002, s. 38.

¹⁰⁹ Ibid, s. 58-59.

¹¹⁰ Ibid, s. 64.

¹¹¹ Ibid, s. 69.

¹¹² Ibid, s. 71.

¹¹³ Ibid, s. 75.

Den kristna förståelsen av naturlig teologi tillåter alltså att något om Gud (allmän uppenbarelse) är känt utanför den kristna traditionen (jfr. med Calvins tankar under 4.3). Skapelseläran är då en traditions-förmedlad uppfattning som erbjuder ett ramverk som den allmänt tillgängliga naturliga ordningen kan tolkas inom. McGrath menar följaktligen att naturen/universum, när den tolkas på ett kristet sätt, kan inneha begränsad möjlighet för uppenbarelse, som mänskligt förstånd kan urskilja. Det är då inom den kristna traditionen som dessa ”tecken” kan utvecklas till sin fulla potential och kapacitet, precis som det är endast inom den kristna traditionen som de blir riktigt tolkade genom Guds självuppenbarelse i Jesus Kristus.¹¹⁴ McGraths apologetiska ansatser är tydliga; naturlig teologi tillåter kristen teologi att positionera andra discipliner och traditioner, istället för att bli intvingad i en position av andra traditioner, genom sin traditionsöverskridande rationalitet.¹¹⁵

McGrath konstaterar att det kristna traditionsöverskridandet, som Torrance menar utgår ifrån skapelse- och inkarnationslära, gör att det råder en fundamental harmoni mellan ”förståndets lagar” och ”naturens lagar”, som Torrance menar är särskilt uppenbart i hur exempelvis matematik och fysik sammanfaller. Bland annat upptäckten av fraktaler (Mandelbrotfraktalen) som bara ”fanns” där att upptäckas illustrerar hans resonemang.¹¹⁶ Fraktaler är matematiska funktioner och komplexa talvärden som skapar mönster som upprepar sig på enastående sätt, och framför allt på ett estetiskt sätt, i naturens olika ”skikt”. McGrath hävdar alltså att det finns ett förnyat intresse idag för matematiska beskrivningar av naturen/universum som utgår från fraktal- och strängteorierna, och detta är ett bra exempel på hur människans fria fantasi och skapelseförmåga har direkta kopplingar till den naturliga faktiska ordningen.¹¹⁷

Den kristna teologins traditionsöverskridande idén handlar ju som McGrath försöker påvisa om att bygga broar mellan traditioner, som är kopplat till själva *logos*-begreppet; genom vilket universum blev skapat, och som blev inkarnerat eller förkroppsligat i Kristus (se ex.Upp 1:8). Det teologiska ramverket, även om det unikt för den kristna traditionen, fungerar då som en meta-traditionell (eller traditionsöverskridande) princip.¹¹⁸ Kruxet är bara om det ur kristen soteriologisk synvinkel håller hela vägen vad det gäller både förklaring av existensen av andra religioner och respekten av dessas interna förmåga till begreppsförklaringar. Kan andra religiösa traditioner förmedla Guds nåd genom respit tills det att evangelium har blivit presenterat? Om jag förstår McGrath rätt måste en acceptans av naturlig (kristen) teologi ofrånkomligt leda till ett erkännande av den kristna treeniga Guden utifrån den ofrånkomliga logiken i naturlig teologi som ett traditionsöverskridande ”verktyg”. Naturlig objektiv lag och naturlig teologi hänger alltså ihop eftersom de kan härledas till den kristna traditionens skapelselära.¹¹⁹ Jag kan återigen konstatera att den neutrala utgångspunkten som McGrath är ute efter finner man i den universella och allmänt identifierbara skapelse tanken som hela kosmos är delaktig i, som har sin grund i *logos*.

¹¹⁴ McGrath, 2002, s. 77.

¹¹⁵ Ibid, s. 78.

¹¹⁶ Ibid, s. 79.

¹¹⁷ Ibid, s. 213.

¹¹⁸ Ibid, s. 84.

¹¹⁹ Ibid, s. 96.

Han poängterar att en rationell specifik tradition som kan förklara och företräda andra traditioners idéer, inte kan avfärdas som fideism (att tron är den enda vägen för kunskap om Gud och därmed överordnad förnuftet).

Speciellt då det inte finns någon universell rationalitet eller ”punkt” att döma utifrån.¹²⁰

Vad McGrath menar här är något förvirrande - om man skall konkretisera betydelsen och framför allt närvaron av *logos*. Men som jag nämnde tidigare tolkar jag det som McGrath försöker avmystifiera den absoluta närvaron av just *logos*. Men oavsett lokaliseringen av *logos* blir ändå förutsättningarna sådana att: om man *tror* att Skaparen (Gud) har kopplingar till verkligheten, kan *en* vetenskaplig teologi formas. Den neutrala naturliga teologin (ett bra exempel på paradox, då vetenskap förenas med det kristna *logos*-begreppet) skapar kontinuiteter, gemensamheter och överensstämmelser mellan kristendom och andra försök till att begripa sig på världen och universum. Eftersom både universum och de som försöker sig på att begripa det, är skapade av samma Gud. Det är precis detta som Paulus proklamerar under sitt tal vid Areopagen i Athen (Apg 17) menar McGrath, då Paulus vill förklara det superrationella med Gud (Kristus) som hela kosmos förutsättning med en för hela skapelsen gemensam plattform – då hednisk (ickekristen och sekulär) kultur transformeras av evangeliets budskap.¹²¹

Det är vid det här laget ganska uppenbart att McGrath förespråkar en multi-kulturell dialog. Att alla är del av skapelsen eller naturen med dess förutsättningar och ingen är friställd från mänsklig tradition. För att en tradition skall utvecklas måste den stimuleras, och en del av den stimuleringen kommer från samspelet med andra traditioner. Samspelet med naturvetenskapen är paradoxalt nog den mest kraftfulla stimulansen till teologisk utveckling som finns tillgänglig menar han, då tradition inte är statisk utan ett dynamiskt begrepp.

Kristen teologi och naturvetenskap har samsyn i teori och praktik; agerande sker utifrån gemensamma, kollektiva idéer, inte utifrån isolerade individuella idéer.¹²²

5.4 Realism

Den grundläggande drivkraften i den vetenskapliga metoden ligger i ett engagemang i den verkliga världen, det är den naturliga världen som till stor del själv bestämmer spelreglerna menar McGrath. Och som jag har visat finns det klara paralleller till *en* vetenskaplig teologi, eftersom den vill svar upp emot mötet och engagemanget med verkligheten. Men frågan kvarstår vilken verklighet vi talar om hur den visar sig. Ett centralt och logiskt antagande i både naturvetenskaperna och i *en* vetenskaplig teologi, menar McGrath är att det faktiskt finns en verklighet (objektiv) oberoende av mänsklig förmåga – vilket är ett realistfilosofiskt perspektiv.¹²³ Kortfattat visar McGrath hur realismens trovärdighet inom naturvetenskapen kommer direkt ur experiment som ger forskaren tolkningsmönster att förhålla sig till. Vetenskaplig realism skulle man kunna säga är empirism, då realistiska teser testas genom

¹²⁰ McGrath, 2002, s. 101.

¹²¹ Ibid, s. 113.

¹²² Ibid, s. 120.

¹²³ Ibid, s. 122.

observation och experiment. En antirealistisk respons kritiserar exempelvis forskarens egna framtagna data som bekräftar hennes egna teorier.¹²⁴ Eller som teologen Ulf Jonsson säger: anti-realism utgår ifrån att kunskapen alltid är betingad av vår erfarenhet eller att det är vi själva som skapar vår egen bild av verkligheten.¹²⁵ Då kan man konstatera enligt McGrath att exempelvis Immanuel Kants betydelsefulla idealistiska kritik av föreställningar om exempelvis den naturliga världen, som konstruerad utifrån mänsklig fantasi (jfr. 2.2), ger en idealism som fråntar människan en aktiv roll i relationen till det skapade, och faller också utanför ramarna i denna realistiska analys.¹²⁶ Däremot skulle den så kallade instrumentalismen (att vetenskapliga teorier inte är godtagbara beskrivningar av en osynlig verklighet utan enbart ”instrument”) kunna vara relevant mot det realistiska perspektivet. Men McGrath pekar på att instrumentalistiska teorier som regel övergår i realistiska teorier, som historien har visat.¹²⁷

Naturvetenskapen spelar egentligen i en egen liga, menar McGrath, fri från filosofisk analys, på grund av sin uppenbara framgång genom realismens tolkningsmönster.¹²⁸ Men det är en sak att fastställa hur man kan veta att något är verkligt, han menar att man dessutom måste anta att saker existerar som vi inte kan och kanske aldrig kan veta något om – för att undvika kunskapsmässiga vanföreställningar, som blandar ihop epistemologi med ontologi; att bara det vi vet något om kan tänkas vara verkligt eller existera.¹²⁹ Utifrån en realistisk förståelse har forskare genom observation och otaliga experiment upptäckt enheter och lagar som redan existerat innan mänsklig bekräftelse av dess existens. McGrath exemplifierar utifrån att tidigare ”bekräftade” teoretiska enheter som exempelvis atompartiklar, har senare blivit bekräftade som reella enheter.¹³⁰ Alltså, saker och ting är som de är, oavsett om någon uppmärksammar dem eller inte. Man kan se att McGrath syftar till att visa hur den realistiska förståelsen som naturvetenskapen arbetar efter också är en levande tradition som kan ”läggas över” andra traditioner. Övertygelsen om naturens enhetlighet kommer ur ”tron” på att allting som har hänt och allt som kommer att hända utgår från att allt styrs av någon eller några generella lagar. Detta induktiva påstående (en sannolik slutsats) får sin förklaring, menar McGrath, genom den kristna skapelsesläran som säger att världen/universum upprätthålls genom och i Gud. Enhetligheten och regelbundenheten i naturen/universum är som tidigare sagts, också en av hörnstenarna inom vetenskapen. Han menar att naturens lagar uttrycker egentligen att det är grundade i själva verkligheten, som de flesta inom naturvetenskapen ser det i alla fall.¹³¹

McGrath hävdar alltså att naturvetenskapens metoder och övertygelser stödjer sig på att de har de ”bästa” förklaringarna till den existerande verkligheten. Det råder inga tvivel att sociala faktorer (kontexter) till viss del påverkar på vilket sätt verkligheten blir representerad, men att

¹²⁴ McGrath, 2002, s. 124.

¹²⁵ Jonsson, 2004, s. 220-221.

¹²⁶ McGrath, 2002, s. 138.

¹²⁷ Ibid, s. 145.

¹²⁸ Ibid, s. 130.

¹²⁹ Ibid, s. 126.

¹³⁰ Ibid, s. 150.

¹³¹ Ibid, s. 154.

sociala faktorer helt och hållet skulle bestämma, istället för att influera uppfattningen av verkligheten motsätter sig McGrath bestämt.¹³²

5.5 Kritisk realism

För att kunna göra ytterligare rättvisa åt, och fördjupa *en* vetenskaplig teologi lyfter McGrath in det filosofiska begreppet *kritisk realism* i diskussionen. En realism som han säger; är känslig för historisk och personlig betingad teologisk kunskap. Kritisk realism skiljer sig från andra sorters realism genom att den betonar att våra sinnen är begränsade och ofullkomliga.¹³³ Men med risk för att göra *en* vetenskaplig teologi beroende av filosofiska ansatser betonar McGrath att filosofin, som i dessa resonemang handlar om realism, inte ges ett *a priori* fundament. Och *en* vetenskaplig teologis pluralistiska världssyn har som jag visat en kontaktyta mot andra traditioner som är mångrelationell. *En* vetenskaplig *a posteriori* teologi kan aldrig bli slav under filosofin.¹³⁴ Men så som jag uppfattar McGraths presentation av kritisk realism, verkar den utgöra en medelväg mellan traditionell realism och anti-realism. Kanske kan kritisk realism sägas vara en sorts metafysisk realism, i alla fall så som Jonsson beskriver den.¹³⁵ Den något diffusa karaktären av kritisk realism får naturligtvis konsekvenser för uppfattningar kring kunskapens och uppenbarelsens möjligheter (*a priori* versus *a posteriori*).

Filosofen Roy Bhaskars vidareutveckling av kritisk realism menar McGrath är betydelsefulla för en vetenskaplig teologi. Bhaskar presenterar ett tvärvetenskapligt perspektiv om hur kritisk realism kan fungera som en seriös botten kring frågor om existens, och Guds existens.¹³⁶ McGrath hävdar utifrån Bhaskar att kunskapsteorier om objekt måste av nödvändighet förutsätta och ha sin grund i ontologiska åtaganden. Då världen/universum skall förstås som strukturerad, differentierad och i förändring (vilket skapar begränsningar). Bhaskars perspektiv bekräftar alltså en naturontologi.¹³⁷

Som McGrath diskuterade tidigare kan verkligheten inte bara definieras utifrån det som är observerbart, utan dessutom som kritisk realism tillåter; en verklighet, värld som är mer differentierad eller faktiskt indelad i skikt! En mångfacetterad verklighet som innehåller ting, erfarenheter, händelser mekanismer etc. Han talar alltså om en ontologisk distinktion mellan olika företeelser i verkligheten.¹³⁸ Ett erkännande av en skiktindelad verklighet legitimerar en mångfald av metodologier då varje disciplin bestäms utifrån förutsättningarna av det som den skall granska. Metodologi bestäms av ontologi.¹³⁹ Det finns med andra ord ingen generell vetenskaplig metodologi om jag förstår McGrath rätt. Dessutom kan dessa resonemang på sikt förtunna det vetenskapliga oket av metodologisk ateism, menar jag. Som teologen Peder Thalén säger: ett absolut religionsvetenskapligt upplägg som rör sig uteslutande kring ett

¹³² McGrath, 2002, s. 187.

¹³³ Ibid, s. 195.

¹³⁴ Ibid, s. 201.

¹³⁵ Jonsson, 2004, s. 224-225.

¹³⁶ McGrath, 2002, s. 210.

¹³⁷ Ibid, s. 211.

¹³⁸ Ibid, s. 215.

¹³⁹ Ibid, s. 218.

teoretiserande (ensidigt ateistiskt) om Gud, inte är mänskligt humanistiskt fruktsamt, då vår unika personliga levda erfarenhet frikopplas från vårt sätt att leva.¹⁴⁰

McGrath menar att den stora mångfalden av vetenskapliga discipliner är en av nödvändighet, dock kanske omedveten, konsekvens av just den skiktindelade strukturen i den verkliga världen/universum,¹⁴¹ då det inte går att reducera verkligheten till en ontologisk nivå, utan precis som teologin och naturvetenskapen gör; kan vi erkänna en mångfald av verkligheter i verkligheten. Dessutom är dessa teorier om att det finns olika nivåer och strukturella skikt av förklaringar, väl etablerade i naturvetenskaperna.¹⁴² Den skiktindelade verkligheten tillåter dessutom kritisk realism att göra en distinktion mellan vertikala förklaringar och horisontala förklaringar (se nedan).¹⁴³ Dessa teorier om hur tillvaron kan tänkas hänga ihop kanske kan ge teologin ett bättre underlag om hur allmän och särskild uppenbarelse egentligen hänger ihop. Men det är av kritisk vikt att föreslå en teologi som kan konstateras bära korrespondensen mellan det skapade universums verklighet och dess skapares verklighet. Att universums existens är beroende av Gud kan både jag och McGrath hålla med om. Men hur?

Enligt kristen ortodox lära uppenbarar sig Gud i någon mån i naturen/universum, i historien, i personlig erfarenhet, i den levande kyrkan och framför allt i Bibeln, menar McGrath. I en skiktindelad verklighet kan dessa olika uppenbarelsen betraktas som olika skikt eller nivåer som kan studeras och utforskas, och därmed hävdar McGrath att förståelsen av den skiktindelade verkligheten, som bekräftas av kritisk realism, tillåter naturvetenskaperna att undersöka varje skikt som är öppen för mänsklig forskning, medan den vetenskapliga teologin vänder sig till Gud, skiktens Skapare, som uppenbarar sig genom dem.¹⁴⁴

Här ser man hur McGrath förfäktar ett ”partnerskap” mellan naturvetenskapen och teologin utkristalliserar sig med olika rollfördelning. Alltså, universum existerar på grund av att Gud existerar. Genom detta antagande (eller trossteg) skall allt falla på plats. Det är inte teologins position i den skiktindelade verkligheten som är avgörande, utan Guds position!¹⁴⁵ Jag håller verkligen med McGrath på denna punkt med tanke på diskussionen om *logos* lokalisering.

Torrance menar enligt McGrath, att man kan urskilja olika utvecklingsnivåer i teologisk reflektion: grundläggande erfarenhet om vem Gud är, fördjupad insikt om treenigheten (Kristus) och ontologisk insikt om treenigheten (Gud). Dessa tre teologiska skikt/nivåer är ömsesidigt helt beroende av varandra.¹⁴⁶ Denna reflektion skulle då kunna beskrivas som representera horisontell verklighet, en utsträckning av teologin. Medan vertikal verklighet kan ta sig uttryck genom exempelvis hur en lag inom fysiken påverkar beteendet av en biologisk enhet.¹⁴⁷ Om det förra handlar om skiktindelning inom de framkomna teorierna, så handlar

¹⁴⁰ Thalén, 2007, s. 100.

¹⁴¹ McGrath, 2002, s. 221.

¹⁴² Ibid, s. 281.

¹⁴³ Ibid, s. 226.

¹⁴⁴ Ibid, s. 227.

¹⁴⁵ Ibid, s. 229.

¹⁴⁶ Ibid, s. 237.

¹⁴⁷ Ibid, s. 226.

det senare om den skiktindelade verkligheten som genererar teorierna.¹⁴⁸ Om jag förenklar resonemanget, så tror jag att det handlar om särskild och allmän verklighet, varats inre och yttre verklighet.

5.6 Konturerna av en vetenskaplig teologi

McGraths vetenskapliga teologi skall uppfattas som ett ansvarsfullt möte med verkligheten. Ett fundamentalt antagande i en vetenskaplig teologi är att arbetsmetoderna och antagandena inom de naturvetenskaper som arbetar *direkt* med den naturliga världen/universum, är av direkt relevans för arbetsmetoderna och antagandena inom en ansvarstagande kristen (vetenskaplig) teologi, eftersom ontologin av den naturliga världen bestäms av och reflekterar sin status som Guds skapelse.¹⁴⁹ Analogiskt finns det en väsenslikhet, men inte av samma väsen, då bägge disciplinerna förhåller sig till verklighetens yttersta princip eller förnuft; *logos*. För naturvetenskapen innebär detta en metodologisk paradox (sett ur teologiskt perspektiv). Och det är nödvändigt att McGrath deklarerar det som ändå är implicit uppenbart, att *en* vetenskaplig teologi måste vara kristocentrisk!¹⁵⁰

Torrance menar enligt McGrath, att då Gud skapade universum *ex nihilo*, skänkte han den en betingad rationalitet - den kristna skapelse läran kan inte separeras från *homoousios*, mot bakgrund av trossatsen att skapelsen/skapelse skedde/sker genom Kristus. Ordningen som naturvetenskaperna identifierar i naturen/skapelsen är inte deras eget påfund, eller ett fantasifoster av människans längtan efter ordning, utan är en inneboende reell gudomlig ordning.¹⁵¹ All kunskap utanför *homoousios* omfång är av nödvändighet otillräcklig, ja mer eller mindre osann.¹⁵² Men Torrance hävdar dessutom enligt McGrath att *homoousios* inte är förenligt med naturlig teologi som bedrivs självständigt från uppenbarelse. Eftersom naturlig teologi är projekt från människa mot Gud kan det riskera att epistemologiskt betraktas som mytologi, alltså ogrundade föreställningar. Teologi, som Torrance menar är baserad på uppenbarelse, är ”projekt” från Gud till människa. Sann kunskap kan alltså inte baseras på mänsklig spekulation, utan på objektets avslöjande.¹⁵³ En växelverkan. Som jag dock har klargjort menar Torrance, precis som McGrath, att teologi är *a posteriori* baserad. Man kan här se att uppenbarelse, som baseras på en av nödvändighet endast erfarenhetsbaserad grund, blir teologiskt svårt att upprätthålla, för att inte säga motsägelsefullt. Teologen Tapio Luoma, exempelvis, menar att hängiven religiös erfarenhet inte kan förskjutas till enbart erfarenhetsbaserade möjligheter.¹⁵⁴

Jag kan ändå se hur McGrath kämpar för att kristen teologi måste uppvärderas, eller till och med omvärderas (dekonstruktionen), på grund av sin inre logik och förmåga att presentera en vision för en enhetlig verklighet. Baserad på en kunskap (övertygelse) om att

¹⁴⁸ McGrath, 2002, s. 238.

¹⁴⁹ Ibid, s. 245.

¹⁵⁰ Ibid, s. 246.

¹⁵¹ Ibid, s. 267.

¹⁵² Luoma, 1998, s. 64.

-Men den stora frågan som hänger i luften, menar jag, är *hur, var och när* detta omfång sträcker sig?

¹⁵³ Ibid, s. 253.

¹⁵⁴ Ibid, s. 273.

Skaparen och skapelsen, Försonaren och försonade, är sammankopplade. *En* vetenskaplig teologi är en respons till verkligheten som den kommer till oss, men också till verkligheten som existerar och har existerat utan vår ”vetskap”.¹⁵⁵ Teologi är vetenskap.

Vetenskaplig teologisk reflektion börjar alltså paradoxalt med en faktisk kunskap om Gud, *a priori*. Förvirrande? Ja, men jag tror McGrath menar att den begränsade människan av nödvändighet orienterar sig *a posterioriskt*, samtidigt som det är ”i honom hon lever, rör sig och är till” – *a prioriskt*! Kunskap filtreras ovillkorligen genom Guds *logos*. Eller som McGrath menar att Karl Barth uttrycker det; all reflektion om hur Gud kan uppenbara sig, är i själva verket ett eftertänkande över det faktum att Gud har uppenbarat sig.¹⁵⁶ Gud förekommer allt och människan har ingen möjlighet att bedöma i förväg (före erfarenhet) vad eller vem Gud är – vi behöver bli informerade. McGrath tar hjälp av Martin Luthers kristologiska teologi som uttrycker det som att Gud ovillkorligen blir uppenbarad genom korsets verklighet; skammen, svagheten och dårskapen, som visar på ett gudomligt beslut att omkullkasta mänskliga föreställningar på förhand om gudomlig natur.¹⁵⁷

Torrance menar enligt McGrath att man redan på 300-talet, i den Alexandrinska skolan – speciellt biskop Athanasius – var väl medvetna om den ”vetenskapliga” metoden av hur kunskapsinhämtning är betingad - den generella principen att kunskap är beroende av den inneboende strukturen eller naturen av verkligheterna som undersöks. Athanasius insisterade på att kristen teologi måste kontinuerligt ställa frågor och utveckla språk som är relaterade till faktiska verkligheten.¹⁵⁸

Det är väl på sin plats att konstatera att McGrath är något svårbegriplig och svävande över vad han menar i sin kartläggning av universums metafysiska förutsättningar. Han säger att det inte är hans intention att argumentera för att kristen teologi primärt handlar om att förklara hur saker och ting är.¹⁵⁹ Men eftersom hans vetenskapliga teologi är kristocentrisk, beroende av Inkarnationens förutsättningar är han till viss del motsägelsefull då allting är beroende av Kristus som evig Gud och evig människa, vilket är en objektiv sanning, menar jag. Men det påståendet måste å andra sidan brytas mot den tidigare förhärskande dualistiska synen på Gud och hans förhållande till skapelsen (Gud är i himlen, människan är på jorden). McGraths vetenskapliga teologi tar förkroppsligande ansatser, som jag ser det. Och kristen teologi fastställer att Jesus Kristus gör Gud känd på ett särskilt, unikt och trinitariskt sätt.

5.7 Summering

Jag kan konstatera att McGrath utifrån rationella argument syftar till att fastställa hur Guds Ord, *logos* (det yttersta förnuftet) är själva fundamentet och den av nödvändighet neutrala utgångspunkten i naturlig teologi, då kristen skapelselära och världssyn är förankrad i den

¹⁵⁵ McGrath, 2002, s. 248.

¹⁵⁶ Ibid, s. 273.

¹⁵⁷ Ibid, s. 278.

¹⁵⁸ Ibid, s. 289.

¹⁵⁹ Ibid, s. 296.

verkliga världens strukturer. Den kristna skapelseläran ger delvis oss och vetenskapen en förklaring över den externa världens ordning och stabilitet, men inte enbart teorier om den externa verkligheten, utan den interna verklighetens sammanhängande teorier är av lika vikt. En verklighet som är och blir känd för oss genom en *a posteriori* respons, utifrån det realistiska perspektivet. Då speciellt kritisk realism tillåter en verklighet, värld som är mer differentierad eller faktiskt indelad i skikt.

Naturlig teologi (som en syntes av allmän och särskild uppenbarelse) ger ett tolkningsmönster som kan användas då man riktar sig till andra traditioner genom gemensamma frågor av existens. Den kristna teologin har alltså för avsikt att bygga broar mellan traditioner med sin inneboende traditionsöverskridande idé, Inkarnationen. Men jag vill hävda att McGrath längs vägen har tydliga problem med att hantera uppenbarelsbegreppet inom ramen för *en* vetenskaplig teologi eftersom man måste tro att Skaparen (Gud) har kopplingar till verkligheten, för att en vetenskaplig teologi skall vinna terräng och uppfattas som ett ansvarsfullt möte med verkligheten. *A posteriori*-försakelsen av *a priori* måste McGrath förtydliga bättre på grund av de paradoxer som han själv skapar och som han inte tillfredsställande benar upp.

Jag har också visat hur McGrath menar att arbetsmetoderna och antagandena inom de naturvetenskaperna som arbetar direkt med den naturliga världen/universum, är direkt relevant för en ansvarstagande kristen teologi, eftersom metodologi bestäms av ontologi – då ontologin av den naturliga världen reflekterar skapelseakt och relation med Gud. Därför måste vi hermeneutiskt ställa frågor och utveckla språk som är relaterade till verkligheten genom en multi-kulturell dialog, eftersom vi alla är en del av skapelsen.

Det kan visa sig att McGraths vetenskapliga teologi har stora intellektuella, rationella och förklarande meriter som är bestående. Men det behövs traditionsöverskridande teorier från *en* vetenskaplig teologi som rör i hamn att Kristus håller universums ordning och sammanhållning i sin hand, eftersom han *är* alpha och omega,¹⁶⁰ början och slutet (Upp:1:8).

¹⁶⁰ Jag har valt den ordagranna formuleringen från grekiskan, alltså α och ω , eftersom jag menar att det förklarar innebörden mera korrekt.

6. Teorier, och *en* vetenskaplig teologi

6.1 Inledande noteringar

De preexisterande strukturerna som McGrath har talat om – den skiktindelade verkligheten - som är givna före vår existens, är alltså den situation som gäller generellt för alla. Han konstaterar alltså att världen alltid är prestrukturerad. Vilket leder oss in på de teoretiska frågorna som behandlar den strukturerade världen/universum och hur den skall representeras.

Enligt tidigare resonemang kring McGraths vetenskapliga teologi, måste varje objekt i eller aspekt av verkligheten undersökas och representeras i enlighet med sin egen distinkta natur - att ontologin bestämmer epistemologin såväl som metodologin. Därför menar han att vi måste titta på hur verkligheten kan representeras som är förenligt med dess grundläggande natur, men som tar i beaktning språkets begränsningar, som trots allt ändå är bärare av all grundläggande förmedling.

6.2 Teorins nödvändighet

En vetenskaplig teologi ”försöker”, som jag har visat, omfatta den fullständiga verkligheten genom den kristna traditionens tolkningsmönster som har sin grund i den kristna uppenbarelsen. Det teologiska engagemanget i naturen/universum får därför sin styrka och styrs av en särskild förståelse (*logos*) av verklighetens natur, ett engagemang som kontinuerligt måste upprätthållas (genom den kyrkliga och akademiska diskursen) om denna process skall kunna fortsätta. Därför är utvecklingen och legitimerande av teorier oundvikligt då det är kopplat till ett utövande av teologisk ansvarsfullhet som svarar för och mot evangelium. Argumentativt menar alltså McGrath att den kyrka som misslyckas eller inte tar sitt ansvar och kritiskt reflekterar över sin identitet och proklamationer, är en död kyrka.¹⁶¹

Filosofiskt kan man konstatera att teorier är just teorier, inget man kan se, men som likväl måste uttryckas och undersökas. I sin utvecklade betydelse menar McGrath att teori alltså kan sägas återspegla kollektivets (och den allmänna diskursens) uppenbarande karaktär, då teorier föds ur observerande av både partikulära och universella fenomen. Och människans starka längtan efter att kunna greppa de stora universella frågorna bildar ett ramverk för de partikulära observationerna som i sin tur oundvikligen leder till formuleringar och testande av teorier.¹⁶² Om då generella sanningar *a posteriori* skall kunna fastställas, kan man inte undvika det partikulära utan det krävs ett oavbrutet omfattande engagemang med världens/universums mångstrukturella verklighet.

Här ser man hur McGrath systematiserar processen av observation, teori och världssyn, som kan sägas vara lika viktig för all vetenskaplig forskning.¹⁶³ Teorins legitimitet för *en* vetenskaplig teologi kan därför sägas stödja sig på ett brett fundament.

¹⁶¹ McGrath, 2003, s. 155.

¹⁶² Ibid, s. 10.

¹⁶³ Ibid, s. 16.

McGrath tar biskop Athanasius som exempel; som *observerar* att helhetsbilden av Bibelns vittnesbörd och kristen erfarenhet av Jesus från Nazareth fodrar att han *teoretiskt* föreställs och uppfattas både som gudomlig och mänsklig, vilket har gett upphov till den kristna ortodoxa *världssynen* av Kristus som den förkroppsligade levande guden.¹⁶⁴ I enlighet med den kristologiska definitionen från samtalen på konciliet i Kalcedon år 451 är denna väg i någon mån oundviklig för intellektuella samtal.¹⁶⁵ McGrath menar att man måste utgå ifrån att kristendomen är tydligt bestämd, och att denna tydlighet måste bevaras och upphöjas, vilket ger legitima förutsättningar för försvarandet av begreppsliga teorier eller doktriner.¹⁶⁶ Doktriner är alltså aspekter och resultat av en lång tradition över hur man ser på verkligheten i den kristna gemenskapsprocessen.¹⁶⁷ Med undantag för den första kristna gemenskapen, så kom doktriner att få ökad betydelse för den tidiga och framväxande kyrkan i dess särskiljande från den sekulära eller hedniska kulturen i stort.¹⁶⁸

De påföljande teorierna om Kristus efter Kalcedon 451 måste medföra en särskild läsning (att Jesus Kristus är 100% evig Gud och 100% evig människa) av det partikulära med Kristus, som McGrath menar att teoretisk reflektion och debatt ofta kväver eller höljer i dunkel,¹⁶⁹ då teorier, när de förstås rätt, snarare befriar för att kunna se det partikulära på ett nytt sätt. Återigen ser man dock hur McGrath kanske hindras av sina egna teorier, som blockerar för nya teorier. Om man jämför med tidigare resonemang och analys märker man hur McGrath egentligen kritiserar sig själv utifrån sin balansgång i mysteriet om uppenbarelsens plats i *en* vetenskaplig teologi. Den konfessionelle McGrath omfamnar implicit *a priori* teorier medan hans vetenskapliga alter ego explicit omfamnar *a posteriori* teorier.

6.3 Representation

McGrath hävdar ju att teorier skall förstås i termer av och genom den kollektiva diskursens uppfattning av verkligheten, framför individuell uppfattning. Teologen är förpliktigad att ta reda och förklara den kristna förståelsen av verkligheten, med hjälp av representations medel som hon/han har tillgång till och som är bäst anpassade till verklighetens (eller den enskilda) unika identitet och natur.¹⁷⁰ Jag har ju redan visat hur *en* vetenskaplig teologi betraktar verkligheten som skiktindelad och dessa skikt eller nivåer behandlas och granskas på olika sätt som reflekterar deras individuella identitet och natur, Och hur metodologin styrs av ontologiska förutsättningar. Men uppfattningar om att det föreligger en absolut distinktion mellan arbetsmetoder måste slopas, menar McGrath.¹⁷¹

Utifrån representationens logik föreligger det en direkt korrespondens mellan ökad kunskap och utveckling av det mänskliga språket. Vesa Annala, exempelvis, menar att språket och symboler är unikt för människan, det som gör det mänskliga livet möjligt och är knutet

¹⁶⁴ McGrath, 2003, s. 22.

¹⁶⁵ Ibid, s. 34.

¹⁶⁶ Ibid, s. 24.

¹⁶⁷ Ibid, s. 29.

¹⁶⁸ Ibid, s. 70.

¹⁶⁹ Ibid, s. 41.

¹⁷⁰ Ibid, s. 82.

¹⁷¹ Ibid, s. 83.

till intelligens. Med hjälp av språket kan vi alltså transformera eller konkretisera det universella, eller för den delen, det abstrakta.¹⁷² Då nya enheter blir blottlagda eller upptäckta, och då nya relationsmönster mellan rådande enheter blir fastställda, ökar kravet av nödvändighet på att mejsla ut nytt vokabulär.

Det dominerande mönstret i den teologiska utvecklingen har ändå varit att använda existerande termer som har omtolkats eller fördjupats i enlighet med den kristna visionen om Gud, menar McGrath.¹⁷³ Ett exempel på ett undantag då situationen har krävt nya grepp i den kristna teologins utveckling är återigen biskop Athanasius icke-bibliska term om Kristus totala samhörighet med Gud, Fadern: *homoousios*, menar McGrath. Då han konstaterar att ord är en sak, men ords relation till varandra representerar något helt annat. På så sätt kan man se hur historien visar hur kristna tänkare (eller teologin som helhet) och trosgemenskapen kämpar med att hitta ett tillfredsställande vokabulär som lyfter fram och förtydligar visionen om verkligheten, som den uppenbaras genom evangelium. Att till exempel deklarerar att ”Gud är kärlek” är ett fastställande av ett påstående (Joh 4:24) som klargör villkoren av det relationella i uttrycket. Samtidigt som den kristna traditionen tydligt klargör att det finns gränser för vad vi kan uppfatta av Gud. Vår kunskap om Gud är anpassad till vad man förmår (även om detta inte accepteras).¹⁷⁴

Även det postmodernistiska ”återupptäckandet” av Guds transcendens (och Guds immanens?) öppnar upp för mysteriet om Gud menar McGrath, då svårigheterna det mänskliga språket/bildspråket alltid står inför, återigen blottläggs – vilket har stor betydelse för *en* vetenskaplig teologi. Det är inte för inte att han lyfter fram Luthers ”korsteologi” som får en ny genomlysning, som talar om hur Gud verkar genom desperation och hopplöshet. Då helheten av gudomlig uppenbarelse alltid måste överskrida mänsklig uppfattning eller förståelse.¹⁷⁵ På denna punkt måste jag stanna till och fördjupa mitt eget resonemang, för detta är viktigt.

I Jobsboken - som ingår i den gammaltestamentliga vishetslitteraturen och som många gånger har fått stå som tolkningsmönster för skuld- eller syndabekännelse – berättas det om Job som kämpar för sin oskuld utifrån frågeställningar kring rättfärdighet. Kortfattat är budskapet att livets olika sidor drabbar alla oavsett hur rättfärdig man är, även Predikaren är inne på samma linje (se ex. Pred 2:14). Job är alltså både skyldig och oskyldig. Job-paradoxen undervisar om och problematiserar den för alla människor alltid omedvetna (skuld)bördan, menar jag, som Gud vill beröra och transformera, inte ta bort – det definierar vår mänsklighet.¹⁷⁶ Utifrån förkunnelse om kristen tro, insikt och förkrosselse över vem man är, faller man periodvis i livet djupt och hårt - men av nödvändighet, så Guds nåd kan etablera sig i ens allra innersta. Denna ”syndanödens” väg, som konkretiserat egentligen handlar om

¹⁷² Annala, 2002, s. 108.

¹⁷³ McGrath, 2003, s. 87.

¹⁷⁴ Ibid, s. 95.

¹⁷⁵ Ibid, s. 99.

¹⁷⁶ Även Paulus kraftfulla inledning i kap 1-2 i brevet till de kristna i Rom, menar jag bör ses som en generell slutsats riktad till *alla* människor – om hur Gud prisger människan åt synden som återkopplas på människans fria vilja och Guds nåd som står i direkt proportion till människans misräkningar. Resonemanget av Paulus bör lämpligen ställas i relation till Rom 5:20.

desperation är alltså nödvändig. Det konkreta med exemplifieringen av Job ligger *i* hans relation till Gud. Job talar verkligen med Gud.

När jag jämför Gamla testamentet med Nya, så kan jag konstatera att då klagan och anklagan övergår i bön, sker samtalet alltså egentligen *i* Gud (Kristus, jfr. med Ef 1:3-14). Desperationen går in i nästa fas... och blir paradoxalt ett sätt att representera Gud. Då den troende kommunicerar *i* Gud (som innebär att det mänskliga språkets begränsning blir blottlagt), förstår man att det inte handlar om tuktan utan om helighet. För att den "rätte" skall få komma in (i Guds helighet) måste hon bli inbjuden, vilket sker på ett fullkomligt och universellt sätt genom "korsets förbund" - att jämföra med de delvist villkorade gammaltestamentliga förbunden. Men korsets inbjudan har dock ett villkor, menar jag: villigheten till att våga se sig själv som den man är, då Guds ljus når in i det djupaste inre. Denna process, som är en sorts *djuphelgelse*, kan då upplevas som en pressande och "ondskefull" granskning, precis som för Job. Livet är ett stålbad för den som vill vandra med Herren då lasternas summa är konstant. "Desperationsteologin" (mitt uttryck) kan bygga upp en mening i tillfälligheternas spel, genom den levda erfarenheten. På så vis kan vi se att Luthers "korsteologi" handlar om att alla människor lever under samma förutsättningar i det givna sårbara livet: desperationens förlamande men också befriande funktion. Desperation eller snarare desperationstro handlar om vad som av nödvändighet krävs för att vi skall kunna fungera som människor och därigenom fungera som levande representanter för Gud.

Om vi för resonemanget vidare om helheten av gudomlig uppenbarelse och människans betingade förutsättningar, så säger ju den ekonomiska frälsningens logik: att Gud som är transcendent väljer att också bli/vara immanent utan att den komplexa överskridande helheten reduceras till enklare delar. Därför måste förutsättningarna som är knutna till *logos* vara i direkt motsättning till holistteologiska arbetsmetoder, menar jag. Frälsningen av människan (och universum) är alltså anti-holistisk. Detta leder till en direkt kritik av exempelvis feminismteologins holistiska dragning åt att försöka se bortom mysteriet (Inkarnationen), då vi snarare skall söka efter meningen *i* det (honom). Guds frälsning sker alltså genom soterologisk filtrering, eftersom synden till viss del alltid har en förlamande funktion i människan. Jag tror Luther håller med. McGrath menar också tillfredsställande att vi på samma sätt kan se inom naturvetenskapen en fundamental ovilja att förminska eller reducera komplexa verkligheter.¹⁷⁷

Låt oss fortsätta med problematik kring bildspråk och analogier. McGrath konstaterar att utan analogier skulle vi vara dömda till tystnad i många områden av mänsklig diskurs. Till exempel skulle fysikvetenskapen vara allvarligt försvagad om det inte fanns sätt att återge exempelvis den kvantmekaniska världen, alltså sätt att göra den "synlig". Förutsättningen med användandet av analogier är alltså av central betydelse ur *en* vetenskaplig teologisk perspektiv, då den kristna skapelseläran bygger på en analogisk argumentation.¹⁷⁸ Bildspråkets potential att kunna representera Guds vision måste följaktligen åtföljas av ett berättigande att kunna få det.

¹⁷⁷ McGrath, 2003, s. 101.

¹⁷⁸ Ibid, s. 108.

Inom naturvetenskapen bygger berättigandet av analogier på modeller, som representanter för enskilda komplexa verkligheter, och på deras förmåga att framgångsrikt kunna förklara och förutse menar McGrath, och berättigandet av teologisk analogi tillkommer närmast på den kristna gemenskapens bedömning, men ytterst på gudomlig uppenbarelse (vilket jag håller med om, men dock ett förvirrande inlägg av McGrath med tanke på *a priori* problematiken),¹⁷⁹ alltså genom Guds förbund (Inkarnationen) med människan som utgår från korset.

Jag kan alltså konstatera att McGrath menar att analogiskt teologiskt tänkande bestäms kristologiskt, då Inkarnationen bestämmer både möjligheterna och formerna för analogiskt språk om Gud. Den skapade ordningens möjlighet att avbilda Gud (analogiskt) är följaktligen en given uppenbarad insikt, menar McGrath - ingen naturlig insikt.¹⁸⁰ Men vad menar McGrath egentligen; då han exempelvis kan kritisera teologen George Lindbeck för att han behandlar den kristna traditionen och dess språk för något som till viss del är givet?¹⁸¹ McGrath tillstår ju i alla fall att en komplicerad verklighet kräver en mängd av analogier eller modeller, speciellt då han har konstaterat att verkligheten, och enskilda verkligheter, i fråga är skiktindelad. McGrath menar dessutom lite luddigt att människan verkar ha en medfödd, naturlig förmåga att hålla samman insikter som i första skedet skulle kunna uppfattas som osammanhängande eller inkonsekventa.¹⁸²

Som jag berörde nyss, är det inom framför allt naturvetenskapen vanligt eller i alla fall en tendens till att flitigt använda modeller för att få godtagbara föreställningar om vissa aspekter i komplicerade system. McGrath nämner en mycket viktig sak vid förfarandet som kan göra att användandet av modeller fallerar: om forskaren antar att modellen kan betraktas vara identisk med det system som den skall belysa.¹⁸³ Tomas av Aquino, enligt McGrath, utvecklade den bibliska analogin om föreställningar om Gud (som transcenderar allt), som blir ”tillgänglig” eller uppenbarad i idéer och bilder som relaterar till världen/universum och mänsklig verklighet utan att reducera Gud till vår värld.¹⁸⁴ På liknande sätt närmade sig också Charles Darwin, enligt McGrath, inom biologin, sin problematik i förklaringar av evolution, genom att utveckla sin analogi om det ”naturliga urvalet”. Darwins titel till boken: ”*Om arternas uppkomst*” menar dock Annala är vilseledande, då Darwin i själva verket ägnar mycket lite av sin diskussion åt ämnet, alltså hur fulländade arter uppstår genom en mycket lång process av oändlig variation (utan mål) och urval.¹⁸⁵ McGrath menar också att Darwins analogi har en betydande svaghet (eller styrka för kreationisten); själva innehållet i begreppet: ”naturligt urval”, verkar antyda en föreställning om avsikt eller mening i förhållande till modellen som Darwin utgick ifrån.¹⁸⁶ I båda dess exempel kan syftet och funktionen av analogin diskuteras men det är klart, att det är av väsentlig vikt vilken typ av metafor som

¹⁷⁹ McGrath, 2003, s. 113.

¹⁸⁰ Ibid, s. 119.

¹⁸¹ McGrath, 2002, s. 51.

¹⁸² McGrath, 2003, s. 126.

¹⁸³ McGrath, 1999, s. 148.

¹⁸⁴ Ibid, s. 151.

¹⁸⁵ Annala, 2002, s. 45.

¹⁸⁶ McGrath, 1999, s. 157-158.

används för att förklara eller förstärka analogin. Inom naturvetenskap väljs och giltigförklaras modeller, analogier och metaforer på grundval av deras empiriska lämplighet. Inom kristendomen, betraktas analogierna och metaforerna traditionellt som givna, menar McGrath (här är alltså McGrath otydlig). Dessa bibliska modeller har antagit en status av att utgöra så kallade ”rotmetaforer”, som McGrath uttrycker det.¹⁸⁷ Resonemanget om ”rotmetaforer” skulle kunna länkas till vad Bernhard W. Anderson kallar för bibliska ”rotupplevelser”, för att öka begripligheten av vad McGrath menar. Anderson använder uttrycket ”rotupplevelse” med syfte på mycket avgörande händelser i Israels historia, framförallt befrielsen ut ur Egypten och givandet av Lagen vid Sinai. Jahve är och förbliver den pålitlige, trofaste Guden.¹⁸⁸

6.4 Förklaringens funktion

Nu kan man nog våga sig på och konstatera att man inte upplever verkligheten, som McGrath riktigt säger: som tryggt uppdelad i separata sfärer och etiketterade som exempelvis ”fysiska”, ”biologiska” eller ”religiösa”.¹⁸⁹ En teori; är som jag har visat delvis en förklaring över varför saker och ting är som de är, även om denna identifikation endast delvis belyser den speciella naturen hos teorier. Förklaring är inte detsamma som att uppfatta mönster av regelbundenhet inom naturen/universum. Mönster av regelbundenhet kan observeras och dessutom vara till hjälp för att förutse framtida mönster, men kan i sig själva ändå förbli oförklarade. Här kan jag se hur den kritiska realismen kommer in och skapar möjligheter, men också hur den skapar frågetecken, som jag har konstaterat tidigare. Eftersom kritisk realism betonar att våra sinnen är begränsade och ofullkomliga.

Begreppet; förklaring, kan för många nog betyda ett erkännande av en ontisk (faktisk) aspekt av verkligheten, alltså att förklaring har sin grund i en förståelse över hur saker och ting faktiskt är. Men McGrath poängterar att bestämma möjligheten till förklaring, är att bestämma verklighetens ontologiska slutgiltighet i relation till varje aspekt av vårt teoriserande.¹⁹⁰

McGrath hävdar alltså, som jag försökt demonstrera hittills, att det finns en förklarande aspekt av *en* vetenskaplig teologi, sett utifrån relationen till verkligheten. Huruvida denna förklarande aspekt är en primär funktion i *en* vetenskaplig teologi kan diskuteras. Alvin Plantinga menar enligt McGrath att kristen troslära äger förklarande dimensioner och inom *en* vetenskaplig teologis kontext ”uppfattas” det kristna nätverket av doktriner som en respons till uppenbarelse, i tron att de doktrinerna har förklarande potential.¹⁹¹ Här menar jag att man återigen kan se hur kryptisk McGrath är (utifrån Plantinga) med sitt strikta *a posteriori* tänkande. I alla fall kan man säga att betydelsen av skapelseläran blir uppenbar, då kunskap om Skaparen leder till en stärkt förståelse och uppskattning av skapelsen. Enligt Plantinga, som McGrath ser det, har den kristne tillgång till och äger vissa intellektuella resurser och insikter som inte är tillgängliga för icke-teisten. Men McGrath hävdar att rationalitet eller

¹⁸⁷ McGrath, 1999, s. 164.

¹⁸⁸ Anderson, 1999, s. 58.

¹⁸⁹ McGrath, 2003, s. 133.

¹⁹⁰ Ibid, s. 134.

¹⁹¹ Ibid, s. 136.

rationellt rättfärdigande av tro på Gud inte får stödja sig på argument som Plantingas därför att: en tradition måste kunna förklara, redogöra för sin egen specifika form och innehåll, varför alternativa traditioner existerar (rivaler), och vara kapabel till ett teoriserande av världen/universum. Förklaring äger följaktligen både inomvärldslika och utomvärldslika dimensioner.¹⁹² Teologen Robert W. Jenson menar enligt McGrath att kyrkan (som tradition) både identifieras och utmärker sig genom dess proklamation, att kyrkans identitet upprätthålls både internt och externt genom dess särskiljande förståelse av dess identitet och syfte, som ytterst sätt är formad av evangelium.¹⁹³ Trons värld är en mångstrukturerad verklighet som omfattar en mängd uppenbarade strukturer. För att kunna uppskatta uppenbarelsens sanna identitet och natur måste dess inverkan på varje nivå i kristen verklighet bli identifierad och utvärderad. På så sätt kan den av uppenbarelse skiktindelade verkligheten av tro analyseras kritiskt realistiskt menar McGrath.¹⁹⁴

För *en* vetenskaplig teologi är det dogmatiska uttrycket; uppenbarelse, som alternativ kunskapsgrund, problematiskt utanför sin (unika) kristna kontext, hävdar McGrath. Det kan jag nog hålla med om, men kan man hålla med om McGraths tidsstämpling av uppenbarelse, som orienterar sig efter vad uppenbarelse *var*? Låt oss nu återigen titta lite närmare på det här med lokaliseringen av *logos* som jag var inne på tidigare (4.3) Här faller kanske McGrath på eget grepp utifrån sitt snäva *a posteriori*-tänkande. I för sig så klargör han den vetenskapliga teologins agenda genom att fokusera på vad det är som är den ursprungliga orsaken till den kristna traditionens framväxt, precis som kosmologer intresserar sig för universums första sekunder av expansion efter Big bang, och precis som evolutionsbiologer försöker kartlägga människans ursprung och förfäder. Och enligt denna luddiga definition är uppenbarelse inte något som man upplever just nu, utan det man brottas med är snarare verkningarna av det som hände, dess intryck på den historiska processen.¹⁹⁵

Jag menar att McGrath för ett avgränsande resonemang med stöd (som han menar) av Barths mera transcendentala uppfattning av Guds relation till skapelsen, då Gud inte kan tänkas som att ha inträtt i historien eftersom uppenbarelse av nödvändighet är en ahistorisk händelse. McGrath lanserar alltså en ”flyktig” uppenbarelse som i grunden inte kan tillåtas att bli observerad och studerad av mänskligheten.¹⁹⁶ Den vetenskapligt teologiska metoden skapar onekligen svårigheter för mera pneumatologisk teologi som jag skulle vilja påstå; är i sin natur traditions- och gränsöverskridande, och som den traditionen hävdar: i linje med den Helige Andes vilja och gudomliga natur. Bara för att man inte har klart för oss hela bilden av vad uppenbarelse som helhet är kan man inte som McGrath gör; såga av hela den karismatiska (växande) grenen av den kristna kyrkan.¹⁹⁷

Jag har tidigare konstaterat att McGrath ämnar beskriva *en* vetenskaplig teologi inom ramen för ortodox kristendom (för att kunna urskilja heretisk?),¹⁹⁸ som han menar strikt

¹⁹² McGrath, 2003, s. 137.

¹⁹³ Ibid, s. 140.

¹⁹⁴ Ibid, s. 145.

¹⁹⁵ Ibid, s. 151.

¹⁹⁶ Ibid, s. 152.

¹⁹⁷ Kärkkäinen, 1998, s. 37.

¹⁹⁸ McGrath, 2003, s. 213.

bygger på traditionerna om Jesus Kristus som de är bevarade i Nya testamentet.¹⁹⁹ Men med tanke på pneumatologiska konsekvenser av *en* vetenskaplig teologi, ställer jag mig frågan hur exempelvis pentekostal teologi faller in i McGraths teologi? Innebär inte den avgränsande vetenskapliga teologins polemiska tendens, att pentekostala yttringar som exempelvis tungotal blir en omöjlighet? En pentekostalist vill ju hävda att tungotal förenar både Guds (Andens) omedelbara verkan och uppenbarelse i nuet, och människans oförmåga att greppa själva uppenbarelse, då tungotal är präglad av mirakel och irrationalitet. Alltså precis tvärtom vad McGraths teologiska analys kommer fram till, då uppenbarelse inte är direkt tillgängligt för oss (även om initiativet alltid kommer från Gud) utan tillhör ett förflutet cessationistiskt perspektiv.²⁰⁰ Detta är djupt problematiskt eftersom den empiriska *a posteriori* teologin får härigenom total slagsida och dukar under för det vetenskapliga (ateistiska) tvånget.²⁰¹

För att lösa detta dilemma (som McGrath verkar vara fullt medveten om) kastar han in en lösning genom ”bortförande” (eng. abduction) av uppenbarelse från nuet till det förflutna. Han försöker etablera en bro av kontinuitet mellan ”det som hände” och ”det som sker idag” utifrån trons värld som bygger på minnet av det förflutna. Precis som han själv säger; att exempelvis Darwin gjorde, som försökte utveckla en förklaring som redogör för observationer mera tillfredsställande än vad de då tillgängliga förklaringarna kunde, speciellt angående människans ursprung.²⁰² Med dessa resonemang vill McGrath visa på historiens betydelse – händelser i det förflutna som frambringade den kristna gemenskapen/traditionen eller Darwins människa - och hur fenomen fortsätter att definiera sig själva i den historiska processen genom kontinuitet snarare än genom realitet, då sanning (mytologiskt) är något som har hänt.²⁰³

Denna ändlösa dialog är då som jag kan se en viktig aspekt av *en* vetenskaplig teologi som lyfter fram vikten av tradition, både som process och substans.²⁰⁴ En dialog som spetsas till genom kontinuiteten av åtskillnaden mellan den historiske Jesus och trons Jesus, som McGrath mycket riktigt visar att teologen Rudolf Bultmann (1884-1976) jobbade mycket med.²⁰⁵ McGrath menar då att det inte är nödvändigt att rekonstruera, i nuet, de ursprungliga händelserna av uppenbarelse för att bli påverkade och formade av dem – allt i linje med ”mysteriet” av kontinuitet. Det identitetsskapande förflutna upprätthålls alltså med hjälp av tron och, detta är viktigt; en mera idémessig uppfattning av uppenbarelsens gudomliga transformerande kraft.²⁰⁶

¹⁹⁹ McGrath, 2003, s. 176.

²⁰⁰ Farnell, 2003, s. 235.

-Cessionisterna hävdar att de mirakulösa gåvorna från den Helige Ande *endast* var till för att styrka och befästa evangeliet under den apostoliska tiden - att gåvorna dog ut då den apostoliska eran var över.

²⁰¹ Min hårda formulering och påstående om en vetenskaplig teologis ateistiska tendens, formas efter min framställan att McGrath inte vill kännas vid den treeniga tros läran, såsom den uppfattas och tolkas i mera uppenbarelseorienterad kristendom, då hans vetenskapliga teologi, i praktiken omformulerar doktrinen för att matcha den vetenskapliga metoden.

²⁰² McGrath, 2003, s. 159.

²⁰³ Ibid, s. 166.

²⁰⁴ Ibid, s. 179.

²⁰⁵ Ibid, s. 187.

²⁰⁶ Ibid, s. 189.

Detta är alltså själva hjärtat i *en* vetenskaplig teologi, då McGraths försök till syntes av teologi och vetenskap som skall bäras upp av ett kristologiskt fundament, i själva verket betyder att teologin blir totalt underordnad den vetenskapliga metodologiska ateismen. Även om teologi inte enbart är resultatet av trons gemenskap som försöker sammanställa visionen om Gud som Skapare, Frälsare och Upprätthållare, utan är mer än så, måste vi ändå sätta ner foten. För hur skall den ekonomiska frälsningen (eller den personliga nåden) kunna slå rot i en tro som har mera idémässig grund framför en verklig? Är inte konsekvensen den; att *en* vetenskaplig teologi blir rotlös i kristen (realiserad) teologi och därigenom mera svårdefinierad. Speciellt då McGrath hävdar att en vetenskaplig teologi obevekligen är trinitarisk i sin framställning, kristologisk i sitt fokus och biblisk i sin grund.²⁰⁷ Och vad menar McGrath med att frälsningsekonomin omfattar det förflutna, nuet och framtiden, då dess omfattning sträcker sig över all tid,²⁰⁸ (vilket är korrekt) men då uppenbarelse samtidigt blir tidsstämplat och ett tidsrelaterat begrepp? Som jag ser det bör ortodox ”logos-syn” fokusera på att: Jesus är densamme igår, idag och i all evighet - utifrån vilken den skiktindelade verkligheten formas. Poängen med den vetenskapliga teologin skulle ju egentligen vara som jag har uppfattat McGrath, och utifrån dess syn på verkligheten, att försöka redovisa en godtagbar uppfattning av universum och det bortom, som bygger på kristen tradition.²⁰⁹

6.5 Metafysikens plats

Metafysik handlar lite förenklat om problematiseringar av ontologiska föreställningar som också berör det som ligger bortom vad man kan uppfatta med sina sinnen, frågeställningar kring verklighetens grundläggande natur. Men McGrath menar att naturvetenskapens metodologi (metafysisk naturalism) kan sägas vara antimetafysisk då dess engagemang i den naturliga världen/universum inte formas eller bestäms av metafysiska antaganden eller verklighetens grundläggande natur (trots att den paradoxalt gör det av nödvändighet). Därför är de metafysiska konsekvenserna indirekt av intresse för vetenskapliga teorier. Övergången mellan naturvetenskapen och metafysik är problematisk erkänner McGrath, då frågor om huruvida den naturliga världen/universum skall betraktas som deterministisk (dvs. förutbestämd av fundamentala premisser) eller ickedeterministisk (dvs. bortom förutsägelse, lydande under slumpen), är viktiga metafysiska frågor.²¹⁰ *En* vetenskaplig teologi ”försöker” ta hänsyn till båda påståendena (determinism/icke-determinism) inom ramen för den kristna skapelseläran, som ger en förklaring till varför det mänskliga medvetandet verkar vara anpassat till tro på Gud.²¹¹ McGrath menar att det är en sak att argumentera för att metafysik har en genuin plats i det teologiska uppdraget, men överdrivet teologiskt hänsynstagande till metafysik måste tas i beaktning.²¹² Metafysik får alltså sin rätta plats (vilket *en* vetenskaplig

²⁰⁷ McGrath, 2003, s. 191.

²⁰⁸ Ibid, s. 192.

²⁰⁹ Ibid, s. 194.

²¹⁰ Ibid, s. 269.

²¹¹ Ibid, s. 273.

²¹² Jfr. min kommentar i not 201.

teologi kräver) då den representerar en *a posteriori* respons till den bibliska berättelsen.²¹³ McGrath lyfter därför lämpligen fram Martin Luthers kristologiska *sola scriptura* teologi till försvar mot *a priori* engagemang från pneumatologiska metafysiska koncept. Här är McGrath konsekvent i sitt avfärdande av all metafysik (enligt min bedömning även Andens totala frihet) som kan bedömas, uppfattas genom *a priori* föreställning.²¹⁴ Teologi är en respons till dess bestämda objekt, Gud alltså, som McGrath trots allt menar inte kan karakteriseras i förväg.²¹⁵ Vilket kanske kan verka som en intellektuellt legitim hållbar metod, om vi lämnar substansfrågor om Guds verkliga närvaro åt sidan.

6.6 Summering

Så, jag kan konstatera att det enligt McGrath finns övertygande likheter mellan vetenskapens arbetsmetoder som frambringar och utvärderar teorier, och den kristna gemenskapens utvecklande av doktriner. En av hans slutsatser bör förstås som att han i princip rättfärdigar eller i alla fall riskerar att göra oortodoxa tolkningar så länge vetenskapligt tolkningsmönster bildar ramen för eller ”läggs” över *en* vetenskaplig teologi, eftersom han inte kan utgå ifrån att kristendomen är tydligt bestämd. Dock är doktriners traditionsupphöjande status i den kristna traditionen viktig för hur verkligheten uppfattas i kyrkan.

En ansvarsfull teologi menar därför McGrath måste delta i serös representation av verkligheten och hur den på ett tillfredsställande sätt skall förklaras genom utveckling och legitimering av teorier. De konkreta frågorna som av nödvändighet kräver uppmärksamhet utifrån varje unik kontext, kräver i sin tur nya språkliga grepp, som exempelvis den tidiga kyrkans hermeneutiska slutsats att Jesus Kristus är *homoousios* med Fadern, som förtydligade visionen om verkligheten. Jag hävdar, i anknytning till McGraths brottningskamp med uppenbarelse-begreppet, att desperation är en av de frukter som kommer ur exempelvis Luthers teologi om att helheten av gudomlig uppenbarelse av nödvändighet alltid måste överskrida mänsklig uppfattning eller förståelse. Detta faktum har McGrath på ett spännande sätt återspeglat i naturvetenskapen som på samma sätt inte backar för en komplex verklighet.

Men uppenbarelse måste i en kristocentrisk teologi, trots McGraths ambivalens till begreppet, ändå noteras som ett givet faktum. McGrath har ställt nyttiga och självgranskande frågor till alla som är bärare av tradition att förklara sin egen tradition, och dess förhållande till andra, på ett ansvarsfullt sätt. Men som jag har upptäckt, får McGrath problem om han själv ställer samma frågor till sin egen tradition, den vetenskapliga teologin. Då kan man se att han för ett avgränsande resonemang på grundval av ett ”flyktigt” uppenbarelsbegrepp som i grunden inte kan tillåtas att bli observerat och studerat av mänskligheten.

Uppenbarelse är alltså *inte* direkt tillgängligt för oss utan viftas bort genom att han implicit väljer en väg som skulle kunna tolkas som anti-pneumatologisk. Det identitetsskapande förflutna, menar alltså McGrath upprätthålls med hjälp av tron (vilket är riktigt), men också av en mera idémässig uppfattning av uppenbarelsens gudomliga transformerande kraft.

²¹³ McGrath, 2003, s. 284.

²¹⁴ Ibid, s. 289.

²¹⁵ Ibid, s. 294.

Därför är McGraths inställning till metafysiska bedömningar genom *en* vetenskaplig teologi, *a posteriori* orienterade på ett närmast, ja, fundamentalistiskt vis. Ingen som helst uppenbarande kunskap om varats ontologiska beskaffenhet kan tillåtas komma genom teologisk forskning som för ett obegränsat samtal om Guds omnipotens och verkan över människan.

7. Syntes av *en* vetenskaplig teologi

7.1 Sammanfattning

Innan jag knyter ihop säcken i slutsatsen nedan måste jag samla ihop denna uppsats huvudsakliga punkter i en kort sammanfattning, som berör *en* vetenskaplig teologi, och idéer som har varit relevanta för den.

Berättigandet av *en* ansvarsfull vetenskaplig, naturlig teologi är knutet till hur tillfredsställande den förklarar och behandlar andra traditioner. Den naturliga teologi som *en* vetenskaplig teologi försöker rättfärdiga inrymmer eller utgår ifrån ett traditionsöverskridande sökande efter sanning, som därigenom inte behöver stöd från annan tradition. McGraths teologi erkänner dock att det inte finns något sådant som en neutral uppfattning av naturen. Men den vetenskapligt teologiska metoden som han presenterar, har visat sig skapa svårigheter för mera pneumatologisk teologi, som bara är ett exempel på tradition som faller utanför McGraths traditionsöverskridande projekt. Tendensen är att McGraths rekonstruktion av kristen teologi får svårigheter då Kristus och uppenbarelse ges för snäv ram, då verkligheten blir känd för oss endast genom en *a posteriori* respons, utifrån det kritiskt realistiska perspektivet. Trots att McGrath visar på en vilja att betrakta *logos*/kristus som det allomfattande förnuftet i universum kan han inte enligt min mening förankra *en* vetenskaplig teologi i all kristna ortodoxa trossammanhang.

Men generellt har han visat på ett tillfredsställande sätt hur den kristna skapelse läran, som är *logos*-centrerad (och är den neutrala utgångspunkten), öppnar ett fönster till den naturliga världens ordning och möjligheter, för det mänskliga förståndet (vetenskapen) att kunna uppfatta och representera denna ordning av externa och interna strukturer som är förankrad i verkligheten. Jag kan konstatera att det enligt McGrath finns stora likheter mellan vetenskapens och kristendomens sätt att arbeta fram teorier, då nya kontexter kräver nya frågor. *En* vetenskaplig teologi och naturvetenskaperna är de vetenskapliga discipliner som bäst förklarar och representerar världen/universum, som måste betraktas utifrån sin skiktindelade komplexa natur. Genom processen av att representera naturen, verkligheten och teorin, kan man se att McGrath söker efter ett nytt filosofiskt språk som gör rättvisa åt kristen ortodox lära. Men *en* vetenskaplig teologis dilemma utgörs av att den bara förklarar och tar hänsyn till den vetenskapliga verkligheten – vilket är beundransvärt och viktigt i sig – men som han inte själv fullt ut kan relatera till den faktiska kristocentriska verkligheten, vilket var och är hans huvudsyfte. Hans försök till en ”brobyggande” teologi kan sägas upprätthålls av empirisk kunskapsorientering och en idémässig uppfattning av uppenbarelsens gudomliga transformerande kraft.

Rekonstruktionen gäller alltså teologins metoder som skall formas efter realistiska förutsättningar och insikt om svårigheterna som det mänskliga språket alltid står inför. Ytterst sätt hävdar McGrath att ontologin bestämmer arbetsmetoderna, vilket jag menar att han inte fullt ut lyckas med i sin rekonstruktion.

7.2 Slutsatser

Jag har försökt att ge en så god bild som möjligt av Alister E. McGraths vetenskapliga teologi, som den framför allt presenteras i hans tre volymer *Nature*, *Reality* och *Theory*. Som en representant för samtida teologisk forskning har McGrath visat att han ser slående paralleller mellan den historiska utvecklingen av vetenskapliga (läs naturvetenskapliga) teorier och kristen troslära. Och precis som exempelvis Gregory A. Snyder noterar; så avfärdar i princip McGrath föreställningen om att vetenskap och teologi skulle ha varit i kontrast till varandra genom århundradena. Istället eller i realiteten är det samhället och dess konstruktioner som har varit vetenskapens fiende.²¹⁶

Även om McGrath uppehåller sig mycket kring naturfilosofier så handlar hans trilogi huvudsakligen om vetenskapsfilosofi eller kärleken till vetenskapen. Metod är viktigare än ”sanningen” i McGraths harmoniserande resonemang, skulle jag vilja påstå. Men å andra sidan borde hans teologi falla den post-kristna falangen väl i smaken, då den diskursen också handlar mycket om avgränsning och förtunning. McGraths *a posteriori*-fixering kan kritiskt länkas till exempelvis Mattias Martinsons experimentella teologi, som hävdar: att tron aldrig bygger på någon direkt kontakt med det gudomliga²¹⁷ - varpå tron som manifesteras som en gåva ifrån Gud att förvalta (se ex. Luk 18:18, Apg 15:9, Rom 12:3) helt filtreras bort.

En vetenskaplig teologi har som jag visat vissa panenteistiska- (som är viktigt att skilja från panteism) eller processteologiska inslag – hur och vad man nu väljer att lägga i de begreppen. Men det handlar i alla fall om hur och i vilken utsträckning Gud verkar inom naturens lagbundna processer, vilket i sin tur påverkar ens uppfattning om eller hur Gud tänks vara omnipotent, allsmäktig. Huruvida det går att förena ett universum som ”finjusterat” med evolutionistiska ”fakta” är ju naturligtvis ett omfattande ämne att behandla. Jag kan konstatera att den så kallade ”antropiska principen” (The Anthropic Cosmological Principle) behandlar just detta intressanta förhållande utifrån naturvetenskaplig forskning inom den naturliga ordningens domän. Francis S. Collins redogör för hur den antropiska principen berör och handlar om förändringar i kosmologiska konstanter, som om de skulle vara de minsta annorlunda – mer eller mindre – skulle innebära att universum och livet som vi känner det skulle troligen inte ha uppstått eller kunnat ha bestått.²¹⁸

Det är nu hög tid att konkretisera vad betydelsen av *en* vetenskaplig innebär och dess konsekvenser, men istället för att enbart upprepa tidigare resonemang kommer jag komplettera med fördjupande analys.

Skapelsetro (och om man så vill: evolution) handlar om liv och död, nya livsmöjligheter och nya sårbara hot. Nära knutet till detta av naturen (Skaparen) givna spänningsfält - har vi som en reaktion; våra egna funderingar, klaganden (böner), och reflektioner som vi har konstaterat genom hela uppsatsen. Detta över varför det skapade lyder under både rationella och irrationella dilemman.

²¹⁶ Snyder, 2004, s. 530.

²¹⁷ Martinson, 2007, s. 90.

²¹⁸ Collins, 2009, s. 73-76.

Jag håller med McGrath om att det unika med just skapelsetro, är att den skapar kontexter och frihet i det ”sårbara livet” eftersom tillvaron i sig, enligt skapelsetro, är ett tilltal och en inbjudan till fördjupad gemenskap med Gud.

En tolkning av skapelsetrons utformning – är Guds självbegränsning, alltså Guds sätt att i det skapade universum åstadkomma förutsättningar för mänsklig frihet. I enlighet med McGraths traditionsöverskridande skapelsesyn, menar exempelvis teologen Fredrik Lindström att skapelseteologin kan hjälpa teologin som helhet att förskjutas mot ett mera universellt och för alla människor innefattande perspektiv, genom dess belysning av hur Gud upprätthåller alla livsprocesser in i minsta detalj, genom sin egen närvaro. Därför är urhistoriens skildringar (Gen 1-11) med dess ”urvälsignelser” (Guds allomfattande tanke med människan) så viktiga menar Lindström, som lyfter fram just detta perspektiv.²¹⁹ Som jag visade tidigare (4.2) bör teologin i Noaförbundets allomfattande villkor alltså ses i ljuset av skapelseteologin som omsluts av Inkarnationens förutsättningar för frälsning av människan och det skapade.

McGraths slutsats; att både naturvetenskaperna och *en* vetenskaplig teologi explicit avfärdar teoretiska legitimeringar *a priori*, till förmån för *a posteriori* reflektioner över vad som faktiskt har hänt och hur sanning kan vaskas fram, behöver kommenteras ytterligare.

McGraths vetenskapliga teologi utgår ifrån *logos*-begreppet som jag har visat, men varför stannar han vid en ensidig *a posteriori* framställning då den kritiska realismen borde tillåta ett vidare perspektiv? Jovisst, han talar om att man endast kan utgå ifrån det man vet och framför allt det som har hänt, att den vetenskapliga empirismen måste följas. Men låt oss teoretiskt säga att Kristus faktiskt *är* den som Bibeln beskriver (enligt flertalet nämnda exempel), vad betyder det då att Jesus Kristus är densamme igår, idag och i evighet? (se ex. Hebr 13:8)

Det är teologiskt riktigt som McGrath säger att *det* (Inkarnationen) har hänt, men låt oss då gå vidare med stöd av detta och evighetsperspektivet, och säga att *det* alltid har hänt (för Gud), vad innebär det då för teologiska teorier om människan är en del av ett kontinuum? Hur sker teoretisk infasning då, och hur kan man som McGrath säger: låsa sig för en teologisk *a posteriori* princip, då verkligheten som människan rör sig i och är till (jfr. med Apg 17:28), egentligen bestäms av metafysik som överskrider både *a priori* och *a posteriori*-uppfattningar? Jag håller följaktligen med om att ontologin bestämmer epistemologin, men jag anser att McGraths teologi är för snäv om han skall bedriva en kristocentrisk teologi. Låt mig ta ett exempel för att illustrera vad jag menar.

Utifrån egen tolkning menar jag att Johannesevangeliet och exempelvis smörjelsen i Betania (Joh 12:1-11) inbjuder till fascinerande läsning av hur långt Jesus Kristus allmakt sträcker sig utifrån sin position som preexisterande och med uppdraget att förklara Gud/Fadern. Jag vill hävda att Marias kärleksfulla handling till Jesus i denna perikop kan problematiseras med avseende till resonemang kring tid och rum. Marias handling är enligt min mening mer än symbolisk, som visar på en total insikt och tillgivenhet om vem Jesus är.

²¹⁹ Lindström, 1998, s.158.

Alltså vad menar Jesus (och författaren) i Joh 12:7 - ”...*hon har sparat sin balsam till min begravningsdag.*”, eller som NIV säger:²²⁰ ”*It was intended that she should save this perfume for the day of my burial.*” - att det var förutbestämt sedan tidigare att Maria skulle plocka fram oljan och smörja Jesu fötter.²²¹ Jag menar att evangelisten vill få läsaren att förstå, utifrån hela sitt evangelium att Kristus transcenderar till och med det tidlösa, eftersom Gud enligt evangelisten har skapat tid (se Johannesprologen) och inte kan förknippas med tid. Kan det därför inte vara så att Maria, utifrån sin djupa tro och vänskap med Jesus, får genom sin andliga erfarenhet en total insikt i vem Jesus är och vad som skall ske eller som *redan* har skett (ur Guds perspektiv)? Jesus delar alltså med sig till Maria av den djupaste sanningen, och därför när Maria sköter om hans fötter, så kan hon redan känna och förstå den vånda som Jesus känner och går igenom (jfr 12:27).

Johannesevangelisten vill genom sina resonemang troligtvis förtydliga och bygga vidare på synoptikerna, med att Jesus Kristus verkligen och definitivt erbjuder direktkontakt, som universums skapare, med den hebreiska bibelns Gud/Jahve, och trycker därför hårt på gudsinkarnation i Jesus. Han kopplar ihop Jesus Kristus med förutsättningen för alltings existens och att Jesus Kristus personifierar Gud. Tendensen är att det som Jesus sade och gjorde är samma sak, eller han gjorde det han sade och sade det han gjorde.

Då troligen Uppenbarelseboken även är ett alster av den så kallade ”Johanneiska skolan” och tillhör Johanneslitteraturen,²²² menar jag lite vågat att Uppenbarelseboken (på samma tema som i Johannesevangeliet) är en slags summering från den texttraditionen, som behandlar och vill förklara *logos*-ontologin i förhållande till mänsklig historia och tid. Allt bottnar i relationen till Fadern genom att Sonen går upp i Fadern och Fadern går upp i Sonen förhärligade och närvarande genom Anden. Jesus måste alltså bli den han redan är, och Jesus är redan den han skall bli. Plågorna på korset är ju för vår skull inte för Guds skull.

Så den ”fysiske” och ”jordiske” Jesus var hos oss en tid men den ”andlige” Jesus är och har alltid varit hos oss! Men att sedan ta steget och förklara Jesu mänskliga sidor med doketistiska termer, att hans lidande skulle ha varit en illusion, blir ohållbart direkt på grund av att hela frälsningsuppdraget som Johannes skildrar, endast kunde/kan göras genom den ”komplette” Jesus, då det mänskliga och gudomliga i Jesus var och är i perfekt gudomlig förening. I annat fall kan ingen frälsning ske och nytestamentlig teologi blir meningslös menar jag. Så, för Jesus har korsfästelsen *redan* skett och Maria förstår detta, men det som skall ske måste ske för människans skull, och det visar på Guds gränslösa kärlek till människan eftersom han fullföljer förnedringen på ”våra” villkor.

Även Teilhard de Chardin ville ju utvidga de kristnas förståelse av Kristus, utan att förlora kopplingen till den inkarnerade Jesus, och som Annika Spalde beskriver: var det den kosmiske Kristus, som han ville öppna människors ögon för. Men Chardin är teologiskt

²²⁰ NIV (New International Version Bible)

²²¹ Se not anmärkning i Bibel 2000
-Den grekiska texten är svåröversatt.

²²² Olsson, 2006, s. 356-357.

suspekt och kanske rent av vilsen menar jag, då han i samma andetag hävdar att Kristus är inkarnerad i alla kroppar, i all materia, i hela kosmos.²²³ Precis som McGrath (jfr. under 4.3) delar Chardin uppfattningen att de religiösa uttrycken är del av utvecklingsprocessen och det kollektiva medvetandets reaktion på universum.²²⁴ Som jag tolkar McGrath så lägger han sig väldigt nära exempelvis Chardins fixering vid det kollektiva medvetandets framsteg och möjligheter till frälsning framför den enskildes personliga relation med den kosmiske Kristus,²²⁵ som för den enskilde troende också är – och det är viktigt – den partikuläre Kristus, Jesus från Nasareth. Chardin är påtagligt ointresserad av det konkreta med Kristus. Och att Chardins åsikter är klart panteistiska framgår av hans grundsyn på universum som besjälad av ”anden”, eller att universum utgör en enhet med Kristus.²²⁶

Eftersom McGrath proklamerar att *en* vetenskaplig teologi måste vara *logos*-styrd visar hans resonemang att han har en tydlig konfessionell uppfattning som bryts mot den vetenskapliga metodologiska ateismen. Han talar förvisso om Gud som en självklarhet i *en* vetenskaplig teologi, men eftersom hans teologi också vill vara kristen måste han belägga mera tydligt hur Fadern och Sonen är ett. Sonen som *är*, och som anses i kristen teologi och biblisk lära, enligt Paulus, vara representant av Guds fullhet – se exempelvis Kol 1:16-19. McGraths vetenskapliga teologi skulle därför kunna betraktas ur strikt kristologiskt och vetenskapligt perspektiv som antikristlig och därigenom ateistisk, eftersom Sonens roll och funktion är luddig på grund av att hans omnipotens som Gud äventyras i *en* vetenskaplig teologi. Nu tror jag verkligen inte att detta är McGraths intention. Det *jag* säger är inte att verkligheten är identisk med Kristus men han (Gud) uppfyller den. Hur han uppfyller sin skapelse menar jag är en utmaning för samtida teologi, både konfessionell och akademisk.

I vår allt mer pluralistiska värld kan därför panteistisk teologi bryta ny mark och presentera nya bilder, analogier som för människan några steg närmare mysteriet om vem Gud som treenig egentligen är, och hur han (eller hon för den delen) kan representeras som är förenligt med biblisk hermeneutik. Och inom en snar framtid även vetenskapen, om vi får ta del av modifierade varianter av *en* vetenskaplig teologi. Det är min konfessionella och vetenskapliga övertygelse. Dessa resonemang anser jag berör vad påbörjad realiserad eskatologi egentligen handlar om.

²²³ Spalde, 2007, s. 8.

²²⁴ Teilhard de Chardin, 2002, s. 72.

²²⁵ Ibid, s. 84.

²²⁶ Ibid, s. 75.

8. Avslutande kommentarer

8.1 Förslag på hur man kan ”se” på världen/universum

Jag har i denna uppsats kort försökt att konkretisera teologiska aspekter med avseende på tid och rum – som har berört det teologiska, filosofiska och vetenskapliga språket. Jag tror att man kan vara överens om att vindarna som blåser inom teologin, inte alltid går att förutse. Vesa Annala, exempelvis, varnar för att människan till stor del styrs av så kallade ”semantiska illusioner”, som inträffar då ord man är van vid att använda till slut blir en del av ens övertygelse.²²⁷

Den postmoderna ”upptäckten” - av att historien och språket måste revideras och uppgraderas - är bärare av möjligheter för människan att kunna överskrida sin plats i universum, som samtidigt bidrar till en ofrånkomlig relativiserande anda, men skapar samtidigt också oanade dynamiska teologiska möjligheter då människan är en del av en värld som står i ständig förnyelse, som är oavslutad och öppen. Dessa möjligheter till transcendens menar teologen Peder Thalén att människan har inbyggt i sitt liv från början eftersom dessa fakta både är en del av människans liv och en del av verkligheten utanför henne.²²⁸ Jag har nämnt hur McGrath punktvis men kortfattat också har sympatiserat med en sådan antropologisk syn. Därför är det av kritisk vikt att inte förväxla ”möjligheterna” som Thalén pratar om, med det ”ursprungliga” i människan som panteister av Chardins typ pratar om²²⁹ - ”det ursprungliga” som ett tecken på sambandet mellan Gud och skapelse, är inte gudomlighet utan synd, som står i direkt proportion till gudomlig nåd. ”Sambandet” mellan människa och Gud är inte gudomlighet utan utgörs snarare av ett ”spänningsfält” av synd. Därför kan Chardins teologi inte bringa mer klarhet kring Kristus natur, speciellt då hans tro inte skapar förutsättningar för att kunna ”se”,²³⁰ såsom jag ser det.

En vetenskaplig teologi, som trots sina allvarliga brister i att kunna förklara, eller i alla fall behandla, exempelvis karismatisk kristendom, tillåter nog ändå människan, som genomsyrad av både immanens och transcendens, genomsyrad av ”något” som är både större än människan och omsluter henne. Frågan är om Gud kan få bli detta ”något” och om han kan få betyda mer än att bara vara en symbol. Mer konkret, mer naturlig. Här visar exempelvis Chardin paradoxalt en klarsynthet utifrån panteistiska grepp (även om det inte är hans avsikt, p.g.a. den personliga trons nödvändighet), då han menar att i oss själva, uppenbaras genom att vi är delaktiga i den, verkligheten.²³¹ Eftersom Chardin menar att när kosmos (vilket jag tolkar utifrån Chardin som identiskt med verkligheten) förtätas, alltså går mot sin mening, sker det inte i ”någonting” utan – och som vi ser av människans deltagande – i *någon*, i själva verket Kristus.²³²

²²⁷ Annala, 2002, s. 130.

²²⁸ Thalén, 2007, s. 118.

²²⁹ Teilhard de Chardin, 2002, s. 92.

²³⁰ Ibid, s. 98.

²³¹ Ibid, s. 44.

²³² Ibid, s. 64.

Samtidigt måste man ställa frågor som: om det är det historien och språket som bär människan eller om det är det Gud, eller är det samma sak? Är människan lika fri som ofri? Den *positiva* postmoderna teologin harmoniserar väl med detta - låt mig kalla det för: ”nysubstanstänkandet” (den enhetliga mångstrukturerade verkligheten) – som jag menar tillåter Gud få vara ett mysterium, oöverblickbar å ena sidan och å andra sidan absolut konkret genom att vara närmare oss själva än vi själva är, utifrån ständig förnyelse och förkroppsligande ytterst genom Kristus, som evig människa och evig Gud. Utifrån kunskapen om att skapelsen genomgår ständig förnyelse och att både människan och Gud är högst delaktiga i denna process av förkroppsligande, kan jag se att McGraths teologi trots allt på ett sätt öppnar upp för ett ansvarsfullt etik- och miljötanke. Speciellt miljöarbetet som hittills naturvetenskapen har dominerat. Naturlig teologi ger ett överskridande tolkningsmönster vid gemensamma frågor om existens och försoning.

Jag håller med Thalén om att den vetenskapliga tendens till omsvängning som faktiskt sker, exempelvis inom fysiken i alla fall, som alltmer tonar sina anspråk på sanning, är sund.²³³ Ett bra exempel på det är att det har blivit alltmer ohållbart, menar jag, är att inse att någonting inte kan komma ur ingenting, utan att det finns en orsak bakom. Jag tänker på hur man exempelvis framställer tillkommelsen av Big Bang i offentliga sammanhang på ett mera normaliserat sätt genom att - tro det eller ej: tala om ”skapelsen” av Big Bang (jfr. med 2.2, 4.2). Precis som Thalén säger avslöjar detta hur naturvetenskapen mer skall syssla med att tillhandahålla representationstekniker för naturfenomenen, inte beskriva naturen och fenomenen med existentiella anspråk.²³⁴ Thalén hävdar bestämt att modern vetenskap (som vi fortfarande lyder under) isolerar ut människan i ett tomrum utan kontakt med sann verklighet (den uppfriskande vardagen).²³⁵ Vetenskapen måste avmystifieras för att man skall kunna ”se” världen/universum som den är.

För det räcker väl inte med att intellektuellt förhålla sig till världen/verkligheten? McGrath menar att Johannesprologen ger oss den intellektuella grunden till naturlig teologi genom Inkarnationen. Men som andra sidan på ett mynt, är det lika viktigt att kunna ”se” vad *logos* gör för oss och vilka möjligheter det ger oss. Det gudomliga ljuset genom *logos* ger oss möjlighet att kunna se den skapade ordningen på rätt sätt, att kunna överkomma våra mänskliga begränsningar i enlighet med Guds plan. McGrath menar följaktligen att *logos* (Gud) ställer frågan till den intellektuelle: kan du ”se” - kan man verkligen *se*. Därför gör det förkroppsligade *logos* (Jesus Kristus) Gud känd för mänskligheten i och genom den naturliga ordningen,²³⁶ vidare fördjupat i *trons* kontext.

²³³ Thalén, 2007, s. 137.

²³⁴ Ibid, s. 148.

²³⁵ Ibid, s. 141.

²³⁶ McGrath, 2008, s. 173.

8.2 Erfarenhet i Gud

Annika Spalde säger att hon reagerar spontant negativt när Gud ”beskrivs” som kommandes till oss, utifrån. Att Gud istället borde ”beskrivas” som exempelvis kommandes *i* eller *genom* oss.²³⁷ Jag delar i grunden denna syn av hur man bör uppfatta Gud, men hur undviker man, vilket jag menar är helt avgörande för panenteistisk teologi, att inte falla in i en monistisk (enkelt uttryck: att allt består av en substans) syn på universum och Gud?

Thalén pekar på det förlorade arvet inom kristen tro – att allt skapat är *i* Gud. ”Forna” tiders tro vilade *i* en konkret erfarenhet av omfamning av Skaparen, livgivaren – en vardagstro helt enkelt.²³⁸ Språket ger oss här nya verktyg till att uppfatta den ”fördoelde Guden”. Om man fullföljer resonemanget borde kristen ortodox troslära exempelvis deklarerar: att istället för att den troende ber till Gud - ligger sanningen närmare än man någonsin kunnat ana, och borde snarare uttryckas som: att den troende ber *i* Gud. I enlighet med Paulus proklamation av de ontologiska förutsättningarna i ”Efesosprologen”, Ef 1:3-14. Den troendes personliga levda erfarenhet tror jag kan vittna om Paulus klarsynthet, då man lär känna Gud (Bibels Gud) inifrån ens liv och inifrån ens plats i historien.

Thalén menar att sann ursprunglig kristen tro, på fullt allvar, inte innefattar teodicéproblemets bottenlösa djup (problematisering av onskan och lidandets närvaro), utan transformerar ner det i det mänskliga inre själsliga djupet. Blottlagt genom hennes val av livsriktning.²³⁹ Man skulle kunna förenkla resonemanget med att säga att det handlar om subtraktion mellan intellektuell kristendom och mänsklig vardagskristendom. Bibels lära om Guds och universums fokus och blickpunkt; den uppståndne Kristus, handlar egentligen om det vardagliga levandet *i* Honom. Antingen så är Gud självklar eller så är han det inte. En förkroppsligad nära Gud ger oss då paradoxalt ”rätt” att på ett mera rättframt naket sätt ifrågasätta ondska och lidande, eller intellektuellt uttryckt: teodicéproblemet, menar Thalén.²⁴⁰ Ett ifrågasättande av Gud under mera sansade och meningsfulla former alltså, då ett slopande av Gud som verkandes utifrån rumsliga principer, måste överges. Dessutom bekräftar skapelsetron onskans verkliga existens som kommer till uttryck både i människors liv och i naturen, utifrån människans och skapelsens fallna natur. Paradoxalt är det just skapelsens ”juvel” (människan) som överskrider med sina medvetna irrationella val, menar VesaAnnala.²⁴¹

Därför kan vi inte som exempelvis Chardin - för att komma till kärnan i hans relation med Kristus - hänga upp hela vårt resonemang på intellektuella resurser, då han tillstår (tragiskt nog) att: den uppståndne Jesus har han lärt känna genom andra.²⁴² Jag vill påstå att kristendom konkretiseras genom försoning utifrån en personlig relation genom tro på Gud, konkretiserat *i* Kristus. Om man (den troende) förhåller till till Gud istället för *i* Gud, förlorar man (och kanske har gjort under historisk tid) sin relation *i* Gud och står i princip rådlös att kunna hantera teologiskt tillspetsade frågor som ligger på livsåskådningsvetenskapens bord.

²³⁷ Spalde, 2007, s. 10.

²³⁸ Thalén, 2007, s. 18.

²³⁹ Ibid, s. 59.

²⁴⁰ Ibid, s. 65.

²⁴¹ Annala, 2002, s.176.

²⁴² Teilhard de Chardin, 2002, s. 90.

Det kanske ändå är så att det postmoderna relationalitetstänkandet ger oss vissa nycklar till att kunna låsa upp den falska ontologiska verklighet som beskriver Gud som varandes i en annan verklighet, som i realiteten inte är någon verklighet överhuvudtaget utan framsprungen ur gudsfrånvända filosofisk-teologiska metaberättelser. Jag pratar om absolut realism, erfarenhet i en värld som är relaterad till människors sätt att handla mot varandra och deras relation till Gud. Utmaningen är gammal men skulle ändå, om den antas, bidra till ett paradigmskifte av mirakulösa proportioner, då fokus inom akademisk vetenskap flyttas från - *om* Gud hjälper oss - till - *hur* Gud hjälper oss. Följaktligen har Thalén rätt då han menar att hela den västerländska kulturens vrängda förhållningssätt till gudstron ligger i bundenheten till ett sökande och fastlåsningar i abstraktioner kring varat.²⁴³

Därför kan jag hålla med Thalén om att ett absolut religionsvetenskapligt upplägg som rör sig uteslutande kring ett teoretiserande om Gud, inte är mänskligt humanistiskt fruktsamt, då vår unika personliga levda erfarenhet frikopplas från vårt sätt att leva.²⁴⁴ Jag kan dra ett streck under *tron* som nödvändig för att *logos*, Kristus, Gud skall ha en ontologisk koppling till verkligheten. Eftersom "...ingen fördömelse (finns) för dem som är i Kristus Jesus" (Rom 8:1).²⁴⁵ Och universums fundament har alltid legat klart, först som en hemlighet, sedan som en vidöppen sanning: att *alla* människor (och all skapelse) förs samman i Honom Ef. 2:15-18. Som jag har sagt tidigare; är jag osäker om McGraths balansgång med *en* vetenskaplig teologi instämmer i ovanstående resonemang, då gudsrelationen bottnar i förnimmelser med våra kroppar och känslor.

Om man antar att det är förenligt med Guds natur och realitet att transcendera, överskrida allt, borde det i sin tur betyda att gudsbevis eller mänskliga teorier om Guds relation till naturen/universum och verkligheten är sammankopplat med trons och desperationens kontext. Avslutningsvis kan jag konstatera att våra möjligheter att studera hur den yttre och den inre verkligheten helar tiden korresponderar med varandra, måste relateras till förutsättningen att kunna "se", inte utifrån någon rättighet eller universell lag.

²⁴³ Thalén, 2007, s. 89.

²⁴⁴ Ibid, s. 100.

²⁴⁵ Svenska Folkbibelns formulering: "...ingen fördömelse...", anser jag passar bättre in frälsningsperspektivet.

9. Litteratur- och källförteckning

- Anderson W. Bernhard, *Contours of Old Testament Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1999.
- Annala Vesa, *Skapelsetro, intelligent design – två alternativ till utvecklingsläran*, Arfus Förlag, Kalmar 2002.
- Collins S. Francis, *Evolutionens Gud*, Libris Förlag, Örebro 2009.
- Farnell F. David, *The Montanist Crisis: A key to refuting Third-Wave concepts of NT prophesy*, Master's Seminary Journal 14 no.2 Fall 2003, ATLA Religion Database, s. 235-262.
- Jonsson Ulf, *Med tanke på Gud – En introduktion till religionsfilosofin*, Artos & Norma bokförlag, Skellefteå 2004.
- Kärkkäinen Veli-Matti, *Spiritus ubi vult spirat – Pneumatology in Roman Catholic-Pentecostal Dialogue (1972-1989)*, Luther – Agricola – Society, Helsinki 1998.
- Larfors Magdalena (Uppsala universitet, Teoretisk fysik), *Pierced, Wrapped and Torn: Aspects of String Theory Compactifications*, pdf s.122., 2009
Internetadress: <http://uu.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2:210432>
- Lindahl Torkel, *Frågor och svar om kristen tro*, Credo Sverige (credo.nu)
Internetadress:
http://www.credo.nu/index.php?/skolelev/fraga/varifran_kommer_den_s_k_jds_laeran/
- Lindström Fredrik, *Det sårbara livet – Livsförståelse och gudserfarenhet i Gamla testamentet*, Arcus – Lund 1998, Svenska Bibelsällskapet – Stockholm 1998.
- Luoma Tapio, *Incarnation and Physics – Thomas F. Torrance's Christological Bridge between Theology and the Natural Sciences*, Kotkaset Oy Kotkan kirjapaino Ab, Hamina 1998.
- Martinson Mattias, *Postkristen Teologi – Experiment och tydningsförsök*, Glänta Produktion, Göteborg 2007.
- McGrath E. Alister, *A Scientific Theology: Volume 1 – Nature*, T&T Clark, Edinburgh & New York 2001.

McGrath E. Alister, *A Scientific Theology: Volume 2 – Reality*, T&T Clark, London & New York 2002.

McGrath E. Alister, *A Scientific Theology: Volume 3 – Theory*, T&T Clark, London & New York 2003.

McGrath E. Alister, *Science & Religion: An introduction*, Blackwell Publishers, Oxford 1999.

McGrath E. Alister, *THE OPEN SECRET – A new vision for Natural Theology*, Blackwell Publishing, Malden – USA, Oxford – UK, Victoria – Australia 2008.

NIV (New International Version Bible),

Internetadress: <http://www.biblica.com/bible/verse/?niv=yes&q=John 12>

Olsson Birger, *Messiasbekännare i Johannesskrifterna*, [RED.] Mitternacht Dieter & Runesson Anders, *Jesus och de första kristna: inledning till Nya testamentet*, Verbum Förlag AB, Stockholm 2006, s. 355-362.

Sigurdson Ola & Svenungsson Jayne, *En gåtfull spegelbild: Introduktion till postmodern teologi*, [RED.] Sigurdson Ola & Svenungsson Jayne, *Postmodern Teologi – En introduktion*, Verbum Förlag AB, Stockholm 2006, s. 7-44.

Snyder A. Gregory (St. John's Episcopal Parish Johns Island, South Carolina), *Anglican Theological Review* 86 no 3 Sum 2004, ATLA Religion Database with ATLA Serials s. 529-530, 532.

Spalde Annika, *Panenteism: en teologi med framtiden för sig*, Panenteism.doc

Internetadress: <http://www.viacordis.se/node/53>

Teilhard de Chardin Pierre, *Så tror jag*, (Förlagshuset Hagaberg) Veritas Förlag, (Vallentuna 1984) Stockholm 2002.

Thalén Peder, *Ateismens fall – Den moderna religionskritikens kris*, Artos & Norma bokförlag, Skellefteå 2007.

Bibel 2000, med noter.

Svenska Folkbibeln