

Teologen och biologen – kan de nå varandra?

Olle Häggström¹

Det så kallade teleologiska gudsbeviset har rötter i antiken, och återfinns senare hos bl.a. David Hume. I början av 1800-talet artikulerades det med större detaljrikedom och retorisk sprängkraft än tidigare av den engelske filosofen William Paley. Denne målar upp bilden av en person som bland stenarna ute på en hed finner ett armbandsur, och därvid lätt kan inse att uret till skillnad från stenarna måste vara produkten av en genomtänkt design för ett specifikt syfte. Samma slutsats, menar Paley, kan dras om oss människor och andra högre varelser: vi är så sinnrikt och ändamålsenligt utformade att vår tillkomst inte kan förklaras med mindre än att en medveten skapare haft ett finger med i spelet.

Detta resonemang ägde stor tyngd fram tills dess att Charles Darwin med sin teori om evolution medelst naturligt urval anvisade en mekanism för hur blinda naturkrafter kan resultera i produkter som uppvisar just sådana tecken på ändamål och syfte. Därmed var det teleologiska argumentet skjutet i sank och färdigt att förpassas till samma idéhistoriska arkiv av felslut som övriga klassiska gudsbevis. Allt sedan dess har en spänning mellan religion och biologi förelegat – en spänning som inte förminskats av vetenskapens fortsatta landvinningar, först genom det tidiga 1900-talets så kallade moderna syntes av darwinsk evolutionslära och mendelsk genetik, och sedan genom den molekylärbiologiska revolution som inleddes med upptäckten av den dubbla DNA-spiralen 1953.

Även inom vetenskapen har detta givit upphov till spänningar: hur skall den förhålla sig till religiösa trosföreställningar? Ingenstans har detta manifesterat sig med större publik tilldragelsekraft än i den djupa och på ömse sidor välartikulerade meningsskiljaktigheten mellan Richard Dawkins och Stephen Jay Gould, som under ett par årtionden fram till den senares bortgång 2003 framstod som de två giganterna inom evolutionsbiologins popularisering.

Gould, å den ena sidan, var en varm anhängare av den gamla idén att varje motsättning mellan religion och vetenskap är onödig eller skenbar, eftersom de två tankeystemen befattar sig med helt åtskilda aspekter på livet och verkligheten – en idé som i Goulds tappning går under namnet NOMA (non-overlapping magisteria). Enligt denna uppdelning är vetenskapens roll att kart- och klarlägga den materiella världens faktiska förhållanden, medan religionen reduceras till att endast befatta sig med etik och värdefrågor.

¹Professor i matematisk statistik, Chalmers, <http://www.math.chalmers.se/~olleh/>

Dawkins, å andra sidan, konstaterar att NOMA-uppdelningen, hur tilltalande den än må te sig, inte ger någon sannfärdig bild av hur religionen faktiskt ser ut och fungerar. Hans hållning härvidlag ligger nära den som Ingemar Hedenius lägger fram i sin skoningslösa kristendomskritik *Tro och vetande* (1949), och Sam Harris' dito i den mer sentida *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason* (2004) i vilken angreppet breddas till att omfatta även den båda andra abrahamsreligionerna, judendom och islam. De tre författarna hävdar alla att religiös tro "till en väsentlig del innehåller ett försanthållande av vissa föreställningar och antaganden, som vetenskapen inte kan verifiera", som det heter i vad Hedenius kallar sitt religionspsykologiska postulat. Och alla tre är stenhårda i sin förnuftstro: vi bör "inte tro på något, som det inte finns några förnuftiga skäl att anse vara sant", för att fortsätta citera Hedenius. (Varken Dawkins eller Harris tycks dock känna till den något provinsielle Hedenius.)

Som exempel på Dawkins' förkärlek för polemik i dessa frågor kan nämnas hur han i *A Devil's Chaplain* (2003) på tal om det helt riktiga konstaterandet att vetenskapen omöjligt kan motbevisa Guds existens, anför Bertrand Russells påpekande att det ej heller står i vår makt att motbevisa hypotesen att det någonstans bortom Pluto finns en tekanna av porslin i elliptisk omloppsbana kring solen. Detta, menar såväl Russell som Dawkins, innebär inte att det därmed är lika förnuftigt att tro på tekannan som att tro att den inte finns. Och om det nu finns bättre skäl att tro på Gud än på den celesta tekannan, så förtjänar dessa att granskas såsom vilka vetenskapliga argument som helst, istället för att i den religiösa toleransens namn skyddas från ifrågasättande. Dawkins spinner sedan med uppenbar förtjusning vidare på exemplet genom att konstatera att tekannetron ur flera synvinklar är att föredra framför traditionell religion: tekanneanhängarna tvingar inte sina barn att spendera månader och år med att memorera befängda tekannetexter; ej heller genomför de steningsritualer eller går i krig mot dem som förnekar tekannan, eller hävdar att den är av glas, eller tror på tre tekannor istället för en enda.



Ett helt annat tonläge anslås i Carl Reinhold Bråkenhielms och Torbjörn Fagerströms aktuella bok *Gud & Darwin – känner de varandra?* Författarnas olika bakgrund – Bråkenhielm är professor i tros- och livsåskådningsvetenskap och aktiv i Svenska kyrkan, medan Fagerström är professor i teoretisk ekologi och känd från diverse populärvetenskapliga sammanhang – borgar i kombination med deras uppriktiga ambition att lyssna välvilligt till varan-

dras argument, för en intressant och bitvis rentav spännande läsning. En rad frågor i gränssytorna mellan ämnen som biologi, teologi, etik och vetenskapsfilosofi diskuteras, och till framställningens dynamik bidrar det dialogiska upplägg i vilket författarna turas om att skriva vartannat av de tio kapitlen.

Ett återkommande tema i boken är vikten av att arbeta ämnesöverskridande, och då särskilt att riva den klassiska barriären mellan ”de två kulturerna”: å ena sidan naturvetenskap, och å andra sidan humaniora och samhälls- och religionsvetenskap. Om detta är författarna varmt ense. Fagerström finner flera gånger anledning att framhålla att eftersom människan är en biologisk varelse så torde biologiska infallsvinklar ha mycket att erbjuda samhällsvetenskapen, samtidigt som han tydligt tar avstånd från sådana ämnesimperialistiska vulgariteter som att samhällsvetenskapen skulle vara en gren av zoologin.

I denna goda samarbetsanda bjuder Bråkenhielm i sitt första kapitel in sin medförfattare att tillsammans söka definiera och skapa en hybrid – tentativt kallad bioteologi – av deras respektive ämnesområden teologi och biologi. Fagerström accepterar entusiastiskt utmaningen. Till att börja med ser projektet ut att gå ut på att försöka förena kristen tro med den moderna naturvetenskapens världsbild (men det skiftar senare riktning, något jag strax skall återkomma till), och den kritiske läsaren har anledning att känna viss pessimism.

En första stötesten består i att ta ställning till NOMA-uppdelningens begränsning av religionen till att enbart handla om sådant som etik, värderingar, och livets mening. Fagerström, som själv inte bekänner sig till någon religion, lämnar naturligt nog åt Bråkenhielm att ta initiativet i denna fråga. Svårigheten för en troende kristen att acceptera NOMA blir tydlig inför en frågställning som den om huruvida världen är sprungen ur Guds kärlek. Ett jakande svar på denna fråga kan synas nödvändigt för att inte urlaka tron till ett intet, men bryter samtidigt mot NOMA-uppdelningen då det innebär ett försanthållande om världen.

Bråkenhielm avvisar mycket riktigt NOMA. Samtidigt är han angelägen om att den kristna tron inte skall stå i strid med naturvetenskapen, något som får honom att anamma vad han kallar för en ”realistisk kristendoms-tolkning”. Med detta avser han en tro som inbegriper försanthållanden om verkligheten, vilkas sanning eller falskhet dock inte låter sig avgöras med empiriska metoder. En ofta föreslagen lösning på denna problematik ligger i den deistiska världsuppfattning enligt vilken Gud en gång skapade världen men därefter drog sig tillbaka och inte längre lägger sig i vad som sker. Den lösningen är emellertid uppenbart otillfredsställande för den som ställer sitt hopp och sin tilltro till bönen och bönhörelsen, och måhända är det av detta

skäl (argumentationen är otydlig på denna punkt) som Bråkenhielm avvisar även deismen. Istället förordar han det som han kallar för en modifierad teism, enligt vilken Gud visserligen inte dragit sig tillbaka, men inskränks i sina handlingar på så vis att de endast sker via de naturlagar som en gång för alla nedlagts i skapelsen. Detta förefaller mig en smula dunkelt: det är svårt att se om synsättet i något reellt avseende skiljer sig från deismen.

Vilka konsekvenser får då den modifierade teismen för de bibliska underverken? Dessa bryter – närmast per definition – mot naturlagarna och måste därför förkastas eller åtminstone ges en bildlig tolkning. De flesta sådana mirakler är Bråkenhielm utan större omsvep redo att förhandla bort, men inför den i kristendomen så centrala Jesu uppståndelse tvekar han. För-siktigt instämmande refererar han teologer som hävdar att uppståndelsen ”inte kan vara en historisk händelse i strikt mening: den är inte en händelse som kan verifieras genom den historiska vetenskapen med hjälp av historiska metoder. [...] Det fanns ingenting att fotografera eller spela in” (formuleringen är den katolske teologen Hans Küngs). Bråkenhielm tycks slutligen, inte utan vända, bestämma sig för att även uppståndelsen hör till det som blott bör tolkas metaforiskt, och inspirerad av Fagerströms evolutionsbiologiska utläggningar föreslår han att metaforen kanske handlar om någon tidig brytpunkt i livets utveckling på jorden. Men om detta är vad det innebär att tro på uppståndelsen – att tro att berättelsen har något intressant att förtälja – då kan väl i så fall snart sagt vilken ateist som helst anses ha denna tro? Själv tror jag i samma mening även på såväl Don Quijotes kamp mot väderkvarnarna som Anakin Skywalkers förvandling till Darth Vader – och faktiskt också på Russells tekanna.



Beröringspunkterna mellan teologi och biologi är fler än bara de ovan skisserade försöken att harmonisera tro och vetande med varandra, och ungefär halvvägs in i *Gud & Darwin* börjar ett annat mål för författarnas bioteologiska projekt att skymta: att ge en evolutionsbiologisk förklaring till människans religiositet.

Det faktum att religion förekommer i varierande tappningar i samtliga mänskliga kulturer är en stark indikation på att fenomenet åtminstone delvis har biologiska rötter. Att ge en evolutionär förklaring är emellertid inte någon alldeles trivial uppgift, vilket följande ansats visar: Om den ena människostammen ägnar tid och kraft åt bön, regndans, och andra religiösa ritualer, och den andra ägnar motsvarande resurser åt jakt eller jordbruk, borde inte då ett selektionstryck till förmån för den senare gruppen föreligga?

Och talar inte detta emot att religion alls skulle uppkomma?

En rad mekanismer finns föreslagna i litteraturen som skulle kunna bidra till en förklaring. Exempelvis är religionen som socialt sammanhållande kitt en plausibel förklaringsingrediens, men Bråkenhielm gör i detta sammanhang det intressanta påpekandet att religionen som socialt fenomen och kollektiv identitetsmarkör inte nödvändigtvis kan eller bör förklaras på samma vis som individuell andlighet och meningssökande.

Vad gäller det senare hade det varit intressant att få veta hur författarna ställer sig till den tes som den amerikanske psykologiprofessorn Paul Bloom lägger fram i en artikel med den lockande (eller provocerande) titeln *Is God an Accident?* i decembernumret 2005 av *The Atlantic Monthly*. Bloom tar avstamp i den moderna kognitionsforskning vars ansats att se den mänskliga hjärnverksamheten som uppdelad i olika specialiserade moduler visat sig mycket framgångsrik. En av dessa moduler har som uppgift att förstå vår fysiska omvärld och fenomen som tyngdkraft och tröghet, och tenderar att förklara skeenden i termer av orsak och verkan, där orsak alltid föregår verkan. En annan modul är ämnad att hantera vårt sociala liv, och här duger inte längre det renodlade orsak-verkantänkandet, utan behöver kompletteras med ett teleologiskt perspektiv: utan att förstå att människor omkring oss har mål och syften med sina handlingar kan vi inte fungera socialt.

I idealfallet använder vi den fysiska modulen för att förstå vad som händer med föremål, och den sociala för att förstå våra medmänniskors (och även djurs) beteenden. Men ibland kan det slå fel. Hos individer med grav autism förefaller den sociala modulen vara utslagen, och de har inget annat val än att hantera mänskliga kontakter med den för ändamålet långt mindre lämpade fysiska modulen. Å andra sidan har vi alla sett hos små barn hur den sociala modulen kan övertrigga: "Dumma stol!". Det förändrigande av tingen omkring oss som förekommer i olika naturreligioner är enligt Bloom ett utslag av samma fenomen, och tron på en allsmäktig Gud blir i detta perspektiv den sociala modulens ultimata övertriggning. Med andra ord: Gud är konsekvensen av att en eller ett par av hjärnans parametrar inte är ordentligt finjusterade.



Vad gäller ganska mycket av det som avhandlas i *Gud & Darwin* lyckas Bråkenhielm och Fagerström nå enighet, men en punkt på vilken de inte är överens är den om människans ställning i förhållande till djuren. Bråkenhielm betonar människans unicitet och de många kvalitativa avseenden i vilka hon skiljer sig från djuren. Fagerström, däremot, drar av de evolutionsbi-

ologiska utvecklingslinjernas gradualistiska (gradvisa) natur slutsatsen att gränsen mellan människa och djur i ett naturhistoriskt perspektiv måste vara flytande. Därför, menar han, är skillnaden mellan människa och djur snarare av kvantitativ än av kvalitativ art.

Kan den darwinistiska gradualismen därmed ha etiska konsekvenser för hur vi behandlar djur? En första reaktion skulle här kunna vara att anföra Humes tes om att man inte kan härleda ett ”bör” från ett ”är”, och därmed besvara frågan med nej. Men Humes tes betyder bara att om vi enbart har faktiska påståenden att tillgå så kan inga etiska slutsatser dras, något som däremot inte hindrar att faktiska påståenden kan få betydelse för etiska resonemang om även vissa etiska grundförutsättningar finns att tillgå. (Exempel: Antag att vi slagit fast den etiska grundprincipen ”Du skall icke dräpa”. Då kan vi av sakpåståendet ”Arsenik är ett dödligt gift” dra den etiska slutsatsen att vi inte bör blanda arsenik i våra medmänniskors mat.) Inte heller vetenskapen låter sig alltså enkelt inordnas i den snäva NOMA-uppdelningen.

Gradualismen kan i viss mån ge stöd åt den intuitivt plausibla uppfattningen att även djur i större eller mindre omfattning kan besitta typiskt mänskliga egenskaper som förmåga till självbestämmande eller att känna lidande. Fagerström menar dock att även om sådana iakttagelser rimligen har konsekvenser för hur vi väljer att behandla djuren, så är de inte tvingande: det står oss fritt att formulera vilka regler vi vill.

En hårdare linje driver Harris i sin skiss till sekulär etik i ovan nämnda *End of Faith*. Han förutser en vetenskaplig utveckling i vilken vi med allt större säkerhet kommer att kunna avgöra olika djurs förmåga till lidande (och i andra änden av skalan tillfredsställelse), och menar att vi inte har något annat rimligt val än att följa den utilitaristiska linjen att beakta djurens välbefinnande i proportion till dessa förmågor. Men han gör också det intressanta påpekandet att vår intuitiva uppfattning om olika djurarters känsloliv är starkt kopplad till om de har ansikten och i vad mån dessa är människolika, men att det sakligt och vetenskapligt finns anledning att vara skeptisk till denna koppling.



Hur har då Bråkenhielm och Fagerström lyckats med sitt bioteologiska projekt? Att de skapat ett nytt ämnesområde är för mycket sagt, men möjligen skulle man kunna säga att de antytt konturerna till ett sådant, och i varje fall har de lyckats formulera och samla en rad intressanta frågor i gränssnittet mellan de två kulturerna. Bråkenhielm förtjänar beröm för sina förhållande-

vis odogmatiska försök att passa in sin kristna tro i vetenskapens världsbild, och Fagerström för sin vilja till öppen diskussion och för sitt sökande efter samförstånd utan att för den sakens skull offra något väsentligt i sitt vetenskapliga förhållningssätt. Särskilt kan noteras att Fagerström undviker det i dylika samförståndssökande sammanhang frestande misstaget att utnämna sin egen förundran inför naturens och universums storslagenhet till ett slags religiositet. Sådant tal tjänar endast till att skapa begreppsförvirring. Ändå har en rad framstående vetenskapsmän gått i fällan, inklusive självaste Albert Einstein, som därför av eftervärlden ofta men helt felaktigt beskrivits som djupt religiös.