

Carl-Reinhold Bråkenhielm

Är Gudsupplevelser möjliga?

Rubrikens fråga verkar konstig. Många människor hyser starka tvivel beträffande Guds existens. Men att det förekommer upplevelser som kan betecknas som gudsupplevelser kan väl ingen betvivla, än mindre fråga sig om de är möjliga. På mitt skrivbord ligger en nuytkommen bok med titeln *Gudsupplevelse* (Unger 1984). Den inleds med sex vittnesbörd om intensiva religiösa erfarenheter. Och religionernas skrifter och traditioner ger oss mer material.

Trots detta finns det skäl att påminna sig att den judiskt-kristna traditionen inte så sällan uttrycker stor tveksamhet inför tanken på Gudsupplevelser (d v s upplevelser av Gud som Gud beskrivs i judiskt-kristen tro – i motsats till upplevelser av andra gudar – med litet "g"). "Ingen människa kan se mig och leva" säger Jahve till Moses enligt Exodus 33:20. Och i Första Johannesbrevet står det: "Ingen har någonsin sett Gud" (4:12). Dessa formuleringar kan förstås mot bakgrund av de teistiska religionernas motvilja mot antropomorfism i gudsbilden. Denna motvilja kommer också till uttryck i följande citat från en artikel av H H Price. Price diskuterar frågan om möjligheten att känna Gud inte bara i form av en beskrivning utan också i form av en bekantskap:

Att göra anspråk på att känna Alltets Ene och Ende Herre är så oerhört att man ryggar tillbaka för det. Kanske är det möjligt att använda ordet "bekantskap" för sig självt och utelämnat "kunskap genom". Vi kan, kanske, säga att vi har kommit att bli bekanta med Gud – bara mycket, mycket litet – medan vi tidigare på sin höjd bara har trott på påståenden om Honom. Men också detta språk gör på mig intrycket att vara något anspråksfullt. (Price 1964, s 22 f.)

Jag ska inte närmare utforska de religiösa källorna till tveksamheten mot allt tal om Gudsupplevelser. Det intressanta i detta sammanhang är att det finns andra – filosofiska – källor till denna tveksamhet. Många vill nämligen betvivla själva föreställningen om Gudsupplevelser på rent logiska grunder. Har Gud – som Gud uppfattas i judisk-

kristen tradition – sådana egenskaper att det är logiskt möjligt att tala om en Gudsupplevelse? Eller med andra ord: har utsagan ”*A* upplever (har en upplevelse av) *x*” implikationer som motsäger utsagan ”*x* är Gud”? Om det är på detta sätt, så kan vi säga att själva begreppet Gudsupplevelse är ett exempel på en *contradictio in adiecto*. Man tillägger ett begrepp en bestämning som är oförenlig med det (fyrfkantig cirkel). Frågan om begreppet Gudsupplevelse är ett exempel på *contradictio in adiecto* kan också översättas till frågan om det är *logiskt* möjligt med Gudsupplevelser.

Mot denna bakgrund bör vi skilja mellan följande tre frågor: (1) Är Gudsupplevelser logiskt möjliga? (2) Finns det några Gudsupplevelser? (3) Är Gudsupplevelser upplevelser av något verkligt? Fråga 1 kan besvaras jakande även om fråga 2 och 3 besvaras nekande. Men om fråga 1 besvaras nekande, så är det överflödigt att överhuvudtaget diskutera fråga 2 och 3. I denna artikel kommer jag att koncentrera mig på fråga 1. Jag kommer – närmare bestämt – att diskutera tre olika argument för uppfattningen att det är *logiskt omöjligt* att ha en upplevelse med ett sådant innehåll att den kan beskrivas som en Gudsupplevelse.

1. Det första argumentet

”*Gudsupplevelser är (logiskt) omöjliga, därför att Gud är obegränsad*”. Argument av denna typ kan man möta hos Ronald Hepburn (1966, s 56 f) och – tydligare – hos John Hick (1972, s 107). Ett väsen med egenskaper som obegränsad makt, obegränsat vetande och obegränsad godhet kan inte uppfattas inom ramen för mänsklig erfarenhet. Begränsad makt, begränsat vetande och begränsad godhet kan vi observera. Men eftersom vi är varelser som själva är begränsade, så kan vi inte uppleva det som är obegränsat. Hicks argument kan sammanfattas i följande slutledning:

Premiss 1: ”*A* upplever (har en upplevelse av) *x*” implicerar ”*x* är begränsad”.

Premiss 2: Gud är obegränsad.

Slutsats: Det är inte så att *A* upplever (har en upplevelse av) Gud.

Lawrence Becker har i en artikel i *Religious Studies* (1971) kritiserat premiss 1. Becker påpekar att man bör skilja mellan *att uppleva det obegränsade i dess helhet* och *att uppleva något som man vet är obe-*

gränsat. Det är visserligen sant att det är omöjligt att tala om en upplevelse av det obegränsade i dess helhet – åtminstone så länge som vi rör oss med mänskliga upplevelser (och – i motsats till den indiska vedanta-filosofin – bestrider att vi ytterst är identiska med det obegränsade – se Nozick 1981, s 606). Men det är däremot inte alls omöjligt att tala om en upplevelse av något som vi vet är obegränsat. När jag går ut en stjärnklar vinterkväll, kan jag uppleva universums gränslöshet – och det händer ibland att jag gör det. Det är klart att jag inte upplever universums gränslöshet i dess helhet. Inte desto mindre upplever jag något som jag vet är gränslöst. Min kunskap grundar sig på vad jag lärt mig av vederhäftiga auktoriteter i t ex populärvetenskapliga tidskrifter. På samma sätt kan man också tala om att uppleva Guds gränslöshet – inte så att man har upplevelser vars innehåll kan betecknas av Guds gränslöshet i dess helhet, utan så att man har upplevelser vars innehåll kan betecknas som upplevelser av Gud om vilken man vet att Gud är obegränsad. (Hur man kan veta det är naturligtvis en annan fråga.)

Dessutom bör man naturligtvis framhålla att ingen teolog i den kristna traditionen utan reservation accepterat premiss 2. Vissa teologer hävdar att Guds makt obegränsad i princip men inte i praktiken. I praktiken är den nämligen begränsad av människans – och andra medvetna varelsers – frihet. Med andra ord: allt som sker, sker inte enligt Guds vilja.

2. Det andra argumentet

"Gudsupplevelser är (logiskt) omöjliga, därför att Gud är transcendent". Hampus Lyttkens har hävdad att det är logiskt omöjligt att en immanent varelse som människan upplever en transcendent Gud (Lyttkens 1979, s 213). För att komma till klarhet om detta argument, måste vi först säga några ord om det transcendensbegrepp som Lyttkens förutsätter. Lyttkens hävdar att det inte är tillräckligt – även om det kanske är nödvändigt – att säga att Gud är transcendent i betydelse av "bortom våra sinnen". Även parapsykologiska upplevelser är transcendent i denna mening. Men Gud är transcendent i en starkare mening – Gud är bortom tid och rum. Denna tanke är svårgripbar, men den kan kanske klargöras med hjälp av Karl Heims teori om verkligheten som ett system av dimensioner (se t ex Hemberg, Holte

& Jeffner 1982, s 19 f). Men är det inte konstigt att tala om *upplevelser* bortom tid och rum? Hur kan det vara möjligt med upplevelser som inte finns vid någon tidpunkt och inte heller på någon plats? Denna fråga har verkligen skäl för sig. Men dess udd blir avtrubbad om man gör en distinktion mellan *upplevelseakt* och *upplevelseobjekt*. Att ha en upplevelse bortom tid och rum innebär med andra ord att ha en upplevelseakt – vid en viss tidpunkt och på en viss plats – av något som är bortom tid och rum. Vid första påseendet förefaller detta inte orimligt. Men Hampus Lyttkens hävdar ändå att idén vid närmare eftertanke ter sig omöjlig. Han säger:

Det är inte ens i princip möjligt för en människa som lever i det immanenta att uppleva något som är bortom tid och rum. Finitum non capax infinitum! [Det ändliga kan inte rymma det oändliga! *Min anm*] Det som kommer till oss i form av en upplevelse med objektiv referens är begränsat till en värld i tid och rum (Lyttkens 1979, s 213).

Lyttkens argument kan sammanfattas på följande sätt:

Premiss 1: "A upplever (har en upplevelse av) x" implicerar "x är inom tid och rum".

Premiss 2: Gud är bortom tid och rum.

Slutsats: Det är inte så att A upplever (har en upplevelse av) Gud.

Men Lyttkens ger inget skäl för premiss 1. Han tycks anse att denna premiss är självklar. Men premiss 1 är självklar bara mot bakgrund av en viss bestämd filosofisk grunduppfattning – och kanske inte ens det.

Om man tar Kants filosofi som utgångspunkt, så kan man möjligen ge premiss 1 ett visst stöd. Kant betraktade ju tid och rum inte som objektiva egenskaper hos verkligheten utan som den mänskliga uppfattningsförmågens åskådningsformer. Det är i dessa former som våra sinnesintryck formas till varseblivningar. På ett snarlikt sätt präglar förståndskategorierna vårt tänkande. Och såväl åskådningsformerna som förståndskategorierna är ofrånkomliga i människans verklighetsuppfattning. I detta perspektiv är det omöjligt att tala om upplevelser av något bortom tid och rum. Allting upplevs under intryck av åskådningsformerna tid och rum och mänskliga varelser kan inte överskrida sinnesorganens begränsningar.

Men även inom ramen för en kantiansk grundsyn har olika teologer sökt att skapa utrymme för en upplevelse av det transcendenta. Anders Jeffner framhåller – i samma nummer av *Religious Studies* där Lyttkens artikel publicerats (Jeffner 1979) – att detta ibland skett

genom att man försett den religiösa kunskapen med en egen speciell kategori. Så är fallet hos Anders Nygren. Paul Tillich går i sina tidigare skrifter en annan väg. Ett utrymme skapas för religiös kunskap med hänvisning till vår medvetenhet om att våra åskådningsformer och förståndskategorier inte låter oss se hela verkligheten. Denna i symboler uttryckta kunskap hänför sig till en upplevelse av något som inte bara ligger bortom våra förståndsbegrepp utan också bortom tid och rum. (I Hemberg, Holte & Jeffner, 1982, s 17 kallas denna form av transcendensupplevelse för *den vardagliga transcendensupplevelsen*.)

Man kan naturligtvis också fråga sig om den kantianska utgångspunkten är riktig d v s om tid och rum "bara" är uppfattningsförmågans åskådningsformer. Kan det inte vara så att tid och rum är egenskaper hos den empiriska verkligheten själv? Så länge som människan riktar sin uppmärksamhet på den tids-rumsliga verkligheten, kommer naturligtvis tid och rum att återspeglas i hennes erfarenhet och tänkande. Ingenting utesluter att man riktar sin uppmärksamhet och sina sinnen mot en verklighet bortom tid och rum (förutsatt att det är en verklighet). Det är klart att tids-rumsliga tänkesätt fortfarande skulle prägla hennes erfarenheter av det transcendenta. *Psykologiskt* är det naturligtvis svårt att frigöra sig från de tänkesätt och upplevelsesätt som är adekvata i den empiriska vardagsvärlden men inadekvata när det gäller att återge det transcendenta. Men om vi lämnar de kantianska utgångspunkterna är det svårt att förstå att Gudsupplevelser skulle var *logiskt* omöjliga.

3. Det tredje argumentet

"Gudsupplevelser är (logiskt) omöjliga, därför att Gud är en metafysisk storhet". Enligt Marc-Wogaus uppslagsbok i filosofi bör man beteckna en åsikt som "metafysisk" om den skiljer mellan olika verkligheter (absolut-relativ, översinnlig-sinnlig) eller olika grader av verklighet. Enligt denna definition är den ontologiska dualismen en metafysisk åsikt. Den ontologiska dualismen hävdar att den har ett svar på frågan om vilka slags grundläggande företeelser som verkligheten ytterst består av. Och svaret är: materiellt och andligt. (En genomarbetad form av ontologisk dualism möter vi bl a hos Descartes.) Denna form av dualism är också – säger många – grundläggande

för hela den judiskt-kristna traditionen. Man kan inte vara kristen och samtidigt förneka den ontologiska dualismen, skillnaden mellan materiellt och andligt, d v s skillnaden mellan Gud och världen. (För enkelhetens skull förbigår jag här det faktum att de flesta kristna teologer skulle vilja beskriva Gud som en tredje ontologisk kategori vid sidan av kropp och själ.)

T S Miles – en engelsk religionsfilosof – bestrider (1) att dualismen som metafysik är teoretiskt meningsfull och (2) att kristendomens verklighetsuppfattning med nödvändighet måste betecknas som dualistisk. (Miles 1972). Miles stödjer med andra ord premiss 1 – men bestrider premiss 2 – i nedanstående slutledning.

Premiss 1: "A upplever (har en upplevelse av) x " implicerar att x inte är en metafysisk storhet (d v s att beskrivningen av x förutsätter en ontologisk dualism).

Premiss 2: Gud är en metafysisk storhet.

Slutsats: Det är inte så att A upplever (har en upplevelse av) Gud.

Varför är det enligt Miles meningslöst att tala om metafysiska storheter och speciellt om sådana storheter som beskrivs i termer av materiellt eller andligt? Miles hävdar att den ontologiska dualismen är ett svar på frågan vilka grundläggande företeelser som faktiskt finns i världen. Men detta är enligt Miles en meningslös fråga. Frågor om vad som *faktiskt finns* förutsätter ett sammanhang som ger begreppet faktiskt existens en mening. Vi kan fråga "vad finns på bordet?" eller "finns det ett primtal mellan 25 och 30?" Då har vi ett sammanhang – klassen av föremål på bordet eller mängden av primtal – som ger ett begrepp om vad som faktiskt finns i respektive fall. Men om vi frågar vilka grundläggande företeelser som överhuvudtaget har faktisk existens, så saknas ett sammanhang som ger uttrycket "faktisk existens" en mening. Det är lika meningslöst att fråga efter vilka grundläggande företeelser som har faktisk existens, som det är att fråga sig vilken plats i universum som världsalltet befinner sig på.

Frågan om vilka företeelser som överhuvudtaget har en faktisk existens är alltså en skenfråga. Och varje svar på denna fråga är ett skensvar (Halldén 1967, kap 1). Det är ett skensvar att säga att bara materiella ting existerar och det är ett skensvar att påstå att det utöver materiella ting också existerar en andlig verklighet.

Om det är meningslöst att påstå att det finns en andlig verklighet vid sidan av den materiella, så är det också ett misstag att säga att människor har erfarenheter som försätter dem i kontakt med en andlig verk-

lighet. Människors övertygelse om att de har – eller kan få – sådana upplevelser är uttryck för en djupt liggande filosofisk förvirring.

En huvudpunkt i Miles' resonemang är följande: om vi frågar vilket eller vilka slag av företeelser i världen som ytterst har en faktisk existens, så saknas ett sammanhang som ger uttrycket "faktisk existens" en mening. Och det är riktigt att vi i de grundläggande ontologiska frågorna använder uttrycket "existens" på ett annat sätt än vi gör i vardagslivet. Men finns det inte en användning av ordet "existens" som är användbar också i ontologin? Kontrastparet existens/icke-existens förutsätter ett visst avgränsat sammanhang. Men det finns ett annat kontrastpar, som inte på samma sätt förutsätter ett avgränsat sammanhang, nämligen kontrasten mellan det som existerar och det som är blott föreställt. Vi säger att lejon existerar men att centaurer är blott föreställda (Marc-Wogau 1945, s 47).

I denna mening kan man helt tydligt och klart ställa följande frågor: finns det bara materiella kroppar och materiella processer – eller finns det vid sidan av dessa också själsliga företeelser och skeenden? Och finns det vid sidan av kroppar (och ev begränsade själar) en andlig verklighet? Med "finns" menar jag "existerar" – i motsats till något som vi blott föreställer oss. Att fråga så är att uttrycka en osäkerhet om vi bara föreställer oss t ex en oberoende andlig verklighet eller inte – precis som vi ibland i vardagslivet är osäkra på om vi inbillar oss något eller inte.

Miles bestrider – som vi nämnde – premiss 2. Gud beskrivs i den judiskt-kristna traditionen inte konsekvent som en metafysisk storhet. Det finns exempel på teologer som sökt att lägga en annan grund för synen på förhållandet mellan Gud och världen än den ontologiska dualismen. Ett exempel på en sådan teolog är Paul Tillich. Det gudomliga bor inte i en transcendent värld *ovan* naturen; det kan återfinnas i *denna* värld som dess transcendentia djup och grund (Tillich 1964, s 5–11). Många har sagt att inget blir vunnet i skiftet från Gud "i höjden" till Gud "i djupet". Metafysiken är kvar fast i annan skepnad. Men denna kritik är onyanserad. Bilden av Gud "i djupet" ställer oss inför helt andra frågor än bilden av Gud "i höjden".

Men även om det är så att Gud "med nödvändighet" är en metafysisk storhet, så kan man därav inte dra slutsatsen att man inte kan tala om Guds upplevelser. Miles' argument för premiss 1 kan ifrågasättas.

4. Slutsats

Jag har gått igenom tre argument för ståndpunkten att det är (logiskt) omöjligt med Gudsupplevelser. Och även om jag funnit vissa premisser i dessa argument hållbara, så finns det andra premisser vars brister gjort argumenten ogiltiga. Naturligtvis kan det finnas andra argument som är bättre. Men jag kan inte inse vari dessa argument skulle bestå. Min tentativa slutsats är alltså att Gudsupplevelser är (logiskt) möjliga. Huruvida det finns Gudsupplevelser och vilka rapporter om Gudsupplevelser som ska bedömas som sannfärdiga är naturligtvis en annan fråga. Så också frågan om Gudsupplevelser är upplevelser av något verkligt eller inte. □

Litteratur

- Becker, L 1971, "A note on religious experience arguments", *Religious Studies* 7, 63-68.
- Haldén, S 1967, *Universum, döden och den logiska analysen*, Gleerups, Lund.
- Hemberg, J, Holte, R & Jeffner, A 1982, *Människan och Gud*. En kristen teologi, Liber, Lund.
- Hepburn, R 1966, *Christianity and Paradox*. Critical Studies in Twentieth-Century Theology, Watts, London.
- Hick, J 1972, *Religionsfilosofi*, Almqvist & Wiksell, Stockholm.
- Jeffner, A 1979, "The relationship between English and German ways of doing philosophy of religion", *Religious Studies* 15, 247-256.
- Lyttkens, H 1979, "Religious experience and transcendence", *Religious Studies* 15, s. 211-220.
- Marc-Wogau, K 1945, *Die Theorie des Sinnesdaten*. Probleme der neueren Erkenntnistheorie in England, Lundequistska bokhandeln, Uppsala.
- Miles, T R 1972, *Religious Experience*, Macmillan, London.
- Nozick, R 1981, *Philosophical Explanations*, Clarendon Press, Oxford.
- Price, H H 1964, "Faith and belief" i Hick, J (red) *Faith and the Philosophers*, Macmillan, London, s 3-25.
- Tillich, P 1964, *Systematic Theology (vol II)*, James Nisbet & Co. Ltd, Digswell Place.
- Unger, J 1984, *Gudsupplevelse*. Den religiösa erfarenheten och rollteorin, Proprius, Stockholm.
- Warnock, G J (ed) 1968, *The Philosophy of Perception*. Oxford v P Oxford.