



Livssyn i dag

For noen innebar det i mai kanskje en betydelig lettelse å se bilder fra Kinas hovedstad, med unge mennesker som kaster stein på den amerikanske ambassaden. Men det spørs nok likevel om dette er nok til å bringe oss tilbake til en situasjon med allminnelig høy ideologisk og livssynsmessig bevissthet. Mellom dagen i dag og 70-tallet ligger det så mange drastiske samfunns- og mentalitetsendringer at demonstrasjoner i Kina trolig neppe vil skape noen ny og revolusjonær bevissthet på noe område i Olje-Norge enn si til-liggende områder. Hva er skjedd med det ideologiske og det livssynsmessige? Hva er den aktuelle stilling? Det er alltid vanskelig å tyde tidenes tegn, men det er tidsskriftets oppgave å prøve. Så det foreliggende nummer er vårt forsøk. Først har vi ønsket å se på den hovedbevegelse som har gått fra troen på at politikk, samfunn og miljø var den sentrale tolkningsnøkkel til nesten alt, og til en nesten like sterk tro på at arv (les gener) er det styrende element i all endring (utvikling tør vi vel ikke snakke om mer?). **Svein Aage Christoffersen** diskuterer dette i sin artikkel. Mentalitetsendringen som har foregått og foregår er det **Per Magne Aadnanes** som beskriver i sin artikkel: Ungdom og livsyn. **Marianne Gullestad** som har forsket i norsk hverdagsliv og skriver om verdibegreper i Norge under tittelen Livssyn og likhet. Humanismen behandles dels sosiologisk (**Pål Repstad**), dels idéhistorisk (**Per Anders Aas**) med bakgrunn i debatten om «den annen front». Naturalisme og livssyn drøftes av **Bjørn Lerkerød**. Et fagdidaktisk perspektiv på verdiformidling gir historielektor i videregående skole, **Lorentz Hermansen**, på verdiformidling ut fra egne erfaringer. Endelig deler **Runa Lie Berg** erfaringer fra muntlig eksamen i faget.

Her skulle være mye sommerlesning både å glede seg over og skjerpe seg på – til ny dyst i august! God sommer!

bm

RELIGION OG LIVSSYN

Organ for Religionslærerforeningen i Norge
Nr. 2, 1999, 11 årgang

Redaksjonskomiteen:
Bjørn Myhre (ansv.)
Harald Skottene
Trygve Rø

Redaksjonsråd:
Elisabeth Haakedal
Otto Krogset
Richard Natvig
Dagfinn Rian
Kari Vogt
Svein Olaf Thorbjørnsen
Notto Thelle

Illustrasjon:
Åsmund Risnes

Formgivning:
John Jones

Det planlegges 4 nummer i 1999

Tidsfrist for nr. 3, 1999:
20. august 1999

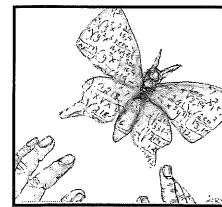
Trykk:
Allservice A/S, Stavanger

Opplag dette nummer:
900

Redaksjonens adresse:
Religionslærerforeningen
v/Bjørn Myhre
Berg Videregående Skole
John Colletts allé 106
0870 Oslo

e-post:
bjornmy@berg.vgs.no

ISSN 0802-8214



Innhold

Leder	2
<i>Svein Aage Christoffersen:</i> Biologien vender tilbake	5
<i>Per Magne Aadnanes:</i> Ungdom og livssyn. Om livssynsmessig sosialisering i postmoderniteten	9
<i>Marianne Gullestad:</i> Livssyn og likhet	15
<i>Pål Repstad:</i> Human-Etisk Forbund i religionssosiologisk perspektiv	20
<i>Per Anders Aas:</i> Humanisme på tvers?	27
<i>Bjørn Lerkerød:</i> Livssyn og naturalisme	34
Metodikk:	
<i>Lorentz Hermansen:</i> Om holdninger og holdningspåvirkning – et pedagogisk credo	44
<i>Runa Lie Berg:</i> Noen tanker om muntlig eksamen i religion	50
Bokmelding:	
<i>Harald Skottene:</i> Med Bibelen som inspirasjonskilde og tema-bank. Egil Elseth som lyriker	53

Feil eller uregelmessigheter ved utsendelse av bladet:
Kontakt Liv Brandt. (se baksiden).

Tema i neste nummer: Den romersk-katolske kirke

KURS

Tema: Tempel og katedral – gudstroens speilbilde i kunst og arkitektur

Arrangør: Religionsvitenskapelig institutt i samarbeid med Seksjon for kunsthistorie og Senter for etterutdanning, NTNU.

Kontakt/faglig ansvarlig: Olav Hognestad, Rel. vit. institutt, tlf. 73 59 65 80.

Målgruppe: Lærere grunnskole og videregående skole.

Kursavgift: Kr. 300,-.

Kurssted: Universitetsenteret på Dragvoll.

Tid: Fredag 19. og lørdag 20. november 1999.

Søknadsfrist: 1. november (maks. 75 deltakere): Religionsvitenskapelig institutt, NTNU, 7491 Trondheim.

Kursbeskrivelse: Kurset sikter på å belyse gudshusets plass og funksjon i religionen. Og ettersom den *estetiske* dimensjonen er en viktig side ved religionen uttrykksform, vil det bli lagt vekt på hvordan gudstroen gjenspeiler seg i gudshusets kunst og arkitektur. Hovedvekten vil bli lagt på kirkebygget ettersom det tilhører den kulturtradisjon vi i første rekke tilhører.

Opplegg: *Forelesninger* om kunst og arkitektur i moskeer, (hinduistiske og buddhistiske) templer, synagoger og kirker. *Omvisninger* (synagogen, Domkirken, Vår Frue kirke og Hoeggen kirke). Det blir utarbeidet en egen *kursbok* med foredragene fra kurset som alle kursdeltakere får.

Forelesere: *Håkon A. Andersen:* Alter og alterbilde som kunst og bibeltolkning.
Gunnar Danbolt: Kirken troens billedbok.
Øystein Ekroll: Nidaroskatedralen – gudstro i stein og glass.
Randi Jørgensen: Vi besøker en kirke.
Per Kværne: Templet i hinduisme og buddhisme.
Jan O. M. Karlsson: maria-motivet i kristen middelalderkunst.
Hans Petter Madsø: Hoeggen kirke i lys av nyere kirkearkitektur.
Dagfinn Rian: Synagogen i jødisk fromhet.
Staale Sinding-Larsen: Moskeen i islamsk arkitektur og kunst.

TEMA

Svein Aage Christoffersen:

Biologien vender tilbake

Høsten 1998 kåret hundre norske professorer Charles Darwins bok «Om artenes opprinnelse» til tidenes beste og mest innflytelsesrike ikke-skjønnlitterære bok. Avstemninger av denne typen skal selvfølgelig tas med en klype salt. De svar man får avhenger av hvem man spør. Det hører dessuten med til historien at akkurat denne avstemningen var et ledd i markedsføringen av en ny serie med bøker fra en av de større bokklubbene.

Når alle forbehold er tatt kan det imidlertid være grunn til å se avstemningsresultatet som et tegn i tiden. Det sier ikke bare noe om de menneskene som stemte, men også noe om den kulturrepoken vi lever i. Valget av Darwins bok er tidstypisk. Vi lever i en tid der biologiske tenkemåter og forestillinger spiller en viktig rolle langt utenfor de hundre professorenes krets.

Det har selvfølgelig ikke alltid vært slik. Vi behøver ikke gå mer enn 15 - 20 år tilbake i tid for å finne en helt annen situasjon. Da var det fortsatt de samfunnsvitenskapelige tenkemåtene som dominerte kulturforståelsen, ofte inspirert av nymarxistiske ideer. Menneskets atferd ble tolket som uttrykk for kultur og miljø, ikke arv. Alt, eller i alle fall nesten alt fra sex og kjønnsroller til aggresjon, religion, identitet og nasjonalitet ble påklistret merkelappen «kulturelle konstruksjoner». En sykdom som schizofreni ble oppfattet som et sosialt symptom. Den sa mer om samfunnet enn om den schizofrene. Det var ikke mye som ble overlatt til biologien.

I løpet av 1980-årene begynte pendelen å svinge fra miljø over til arv. Vi fikk høre om forskere som lette etter schizofreni-genet, marxismens stjerne var dalende og biologiske forklaringer på menneskets atferd kom mer i sentrum for interessen.

Et av de tydeligste tegn på dette kulturelle pendelsvinget kunne vi registrere i et januarnummer av *Time Magazin* i 1991. Forsidebilde viste oss en liten gutt og en liten pike, og den medfølgende teksten proklamerte at forskjellen på gutter og jenter ikke skyldes oppdragelse. Nyere forskning viser tvert imot at de er født forskjellige: «They are born that way». Går vi fra forsiden til teksten inne i bladet, viser det seg at det ikke først og fremst er så mye ny forskning å vise til. Det er ikke et forskningsgjennombrudd vi står overfor. Det nye er, sier forskerne, at det nå er tillatt å anlegge biologiske synsvinkler igjen. På 70-tallet var det ikke stuerent å gi biologiske forklaringer på kjønnsrollene, og de færreste våget å gjøre det. Men i dag er dette igjen tillatt, og forskerne tør gi seg i kast med prosjekter der hovedvekten ligger på biologiske forklaringer og forståelsesformer. Det er altså ikke først og fremst ny forskning som har forandret vår tenkemåte, men en ny tenkemåte som åpner for gammel og ny forskning.

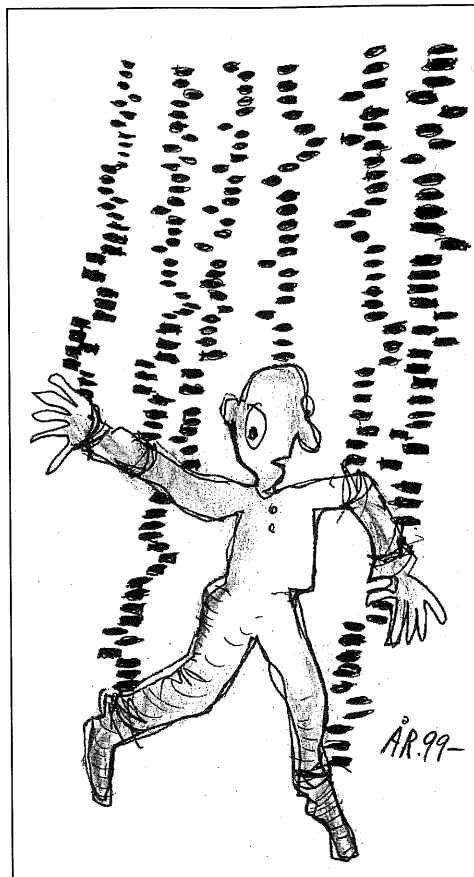
Vekslingen fra miljø til arv rundt 1990 er slett ikke det eneste pendelsvinget av denne art i det århundre som vi nå er i ferd med å legge bak oss. Også i mellomkrigstiden spilte biologiske tenkemåter en viktig og sentral rolle, ikke minst i det politiske liv. Det er særlig gjennom de seneste årenes undersøkelser av

eugenikkens historie at mellomkrigstidens biologiske tenkemåter er kommet i fokus igjen. Eugenikk eller rasehygiene er læren om hvordan befolkningens arveanlegg kan forbedres. Rasehygiene innebærer ikke nødvendigvis at befolkningen inndeles i forskjellige raser eller folkegrupper. Det avgjørende er at man går ut fra at noen har sosialt sett bedre eller mer verdifulle arveanlegg enn andre, og at det er mulig og nødvendig å arbeide for at befolkningen samlet sett har så gode arveanlegg som mulig.

Vi er vant til å assosiere eugenikk og rasehygiene med nazisme. Vi tror at det var nazistene som satte rasehygiene i system da de fikk makten i Tyskland i 1933, og at det var Tysklands nederlag i 1945 som satte en stopper for denne politikken. Nyere forskning viser imidlertid at dette langt fra stemmer med de faktiske forhold. Det gikk tvert imot en bred strøm av eugeniske og rasehygieniske holdninger og forestillinger gjennom USA og Europa i første halvdel av dette århundre. Rasehygiene er ikke et spesifikt nazistisk eller tysk fenomen. I det første tiårene av det tyvende århundre kom mange av de viktigste impulsene fra USA. (Koch 1998 s.150)

Sterilisering spilte en viktig rolle i den rasehygieniske tenkningen i denne perioden. Ved å sterilisere bærere av dårlige arveanlegg, ville man forhindre at dårlige arveanlegg ble gitt videre til nye generasjoner. Tyskland innførte en svært vidtgående steriliseringslov i 1933. Loven åpnet for tvangssterilisering av åndssvake, schizofrene, mani-depressive, alkoholikere, personer som led av arvelige sykdommer som Huntingdon Chorea, arvelig blindhet og døvhhet og epilepsi (Koch 1996 s. 89). Men Tyskland var slett ikke det eneste landet som på denne tiden tok steriliseringskniven i bruk i kampen mot dårlige arveanlegg. Det gjorde også de skandinaviske landene.

Danmark fikk som det første land i Europa en midlertidig steriliseringslov allerede i 1929. Loven ble skjerpet for de åndssvakes vedkommende i 1934. Samme år innførte både Norge og Sverige steriliseringslover som i litt varierende



rende grad hjemlet tvangssterilisering av åndssvake.

Ingen av de skandinaviske lovene gikk tilnærmet så langt som den tyske loven. Særlig reagerte man mot den utstrakte bruken av tvang. Men den tyske loven ble ikke på noen måte oppfattet som så dramatisk og grensesprengende som vi har lett for å gjøre i dag. Da det norske lovforslaget ble lagt fram for Odelstinget i 1934, henviste saksordføreren til Tyskland som et forbilde. Ingen av representantene fikk kalde føtter av den grunn. Loven ble vedtatt mot én stemme. (Bastrup og Sivertsen s. 228)

Noe av det mest tankevekkende som forskningen har brakt for dagen, er at «åndssvak» i stor utstrekning ble brukt som en rent sosial kategori som ikke minst omfattet fattige og

ubemidlede mennesker som storsamfunnet oppfattet som asosiale og sosialt avvikende. Det var mennesker som ikke eller bare delvis kunne eller ville innordne seg i det moderne, velordnede samfunnet som befolkningsmajoriteten var i ferd med å bygge opp. Det forklarer hvorfor taterne, eller omstreiferne som de også ble kalt, ble et sentralt mål for de rasehygieniske tiltakene.

Særlig utsatt var «løsaktige» kvinner og fattigmans barn, som ble tatt fra foreldrene og plassert på barnehjem. Ulydighet og manglende evne til innordning på barnehjem og i institusjon åpnet ofte veien til kirurgiske inngrep. Det er dokumentert til overmål at mange som ble tvangssterilisert, kvinner som menn, slett ikke var mer ubegavede enn befolkningen for øvrig. Deres «åndssvakhet» lå på det moralske plan.

Det er ingen tilfeldighet at de skandinaviske landene nesten samtidig innførte lovhjemlet sterilisering av det man oppfattet som asosiale og mentalt tilbakestående individer. Bak dette sammentreff i tid ligger et felles sett av forestillinger og ideer, kombinert med en utbredt bekymring for arveanleggene i befolkningen. Mange oppfattet det som en foruroligende utvikling at ubemidlede og asosiale individer ofte fikk mange barn, mens velordnede og bemidlede familier fikk få barn. Dette kunne på sikt skape store økonomiske problemer for den arbeidende del av befolkningen som forsørget de andre. De rasehygieniske tiltakene hadde derfor til hensikt å styrke den arbeidsføre del av befolkningen og spare samfunnet for utgifter til degenererte og arbeidsudyktige mennesker.

Rasehygiene var imidlertid ikke bare et mottrekk mot en utvikling som mange oppfattet som skremmende og farlig. Visjonen om et nytt og bedre samfunn spilte også en viktig rolle. Det er et faktum at det særlig var de sosialdemokratiske partiene som førte an i denne politikken i alle de nordiske land, i nær allianse med legestanden. Med rasjonelle og vitenskapelige midler og metoder skulle det skapes et moderne samfunn og moderne mennesker som kunne til-

passe seg og fungere i dette samfunnet. Den som ikke kunne eller ville integreres, demonstrerte *eo ipso* en form for sosial åndssvakhet.

Når det gjelder kirkens rolle i alt dette, er det særlig Omstreifermisjonen - senere omdøpt til Norsk misjon blant hjemløse - og dens lite ærerike historie som er kommet i søkelyset. Misjonen var gjennom flere tiår et svært brutalt redskap for samfunnets forsøk på å tvangsintegrere taterne i det moderne Norge, og det er forstemmende å lese hva som kunne foregå under dekket av «misjon». Men heller ikke kirken for øvrig virket som en avgjørende motkraft mot rasehygiene. Selv om det ennå ikke er undersøkt i detalj, ser det ut til at den brede enigheten i befolkningen også omfattet kirkens og de kristelige organisasjonenes folk.

Pendelsvingningene fra arv til miljø og fra miljø til arv kan oppleves som dramatiske, men de må ikke skygge for at det også er noe som er felles i disse periodene, og det er viljen til forandring. Den svenske idéhistorikeren Sven-Eric Liedman har i sitt monumentale verk om modernitetens idéhistorie, *I skuggen av framtiden*, pekt på forandringsviljens avgjørende betydning for det moderne prosjekt. Det er forandringsviljen som preger både mellomkrigstiden, etterkrigstiden og den tid vi selv lever i. 30-tallets «biologister» var like forandringskåte som 70-tallets marxister. Det som varierer er hvilke forståelsesformer og, som en følge av dette, hvilke redskaper som tas i bruk for å forandre samfunn og mennesker.

I dag er vi altså tilbake igjen i mer biologiske tenkemåter. Selvfølgelig kan og skal vi diskutere om de er sannere og riktigere enn tenkemåtene på 70- og 80-tallet. Men like viktig som å spørre om all den biologiske kunnskapen som skyller inn over oss virkelig er sann, er det å spørre hva den kan og skal brukes til. Dette er ikke et vitenskapelig spørsmål som vi kan overlate til forskere og vitenskapsmenn. Det dreier seg om politikk, livssyn og menneskesyn. Det må vi svare på selv.

La oss ta kjønnsrollene som eksempel. Som nevnt er det i dag en utbredt tendens til å føre en rekke forskjeller mellom gutter og jenter til-

bake til biologiske forskjeller. For alt jeg vet kan det godt være mye riktig i det. 70-årenes forsøk på å definere enhver forskjell som kulturell konstruksjon var ikke særlig overbevisende. Men hva gjør vi så med den nye kunnskapen om kjønnsrollenes biologiske forankring?

Gitt at det faktisk er slik at jenter biologisk sett har lettere for språk, mens gutter har lettere for fysikk. Selv om ikke alle jenter er bedre enn alle gutter i språk, og alle gutter bedre enn alle jenter i fysikk, er det statistisk sett tydelige forskjeller når vi sammenlikner store grupper. Betyr det at vi bør innrette skolen slik at guttene får mer fysikk, fordi det passer for dem, og jentene mer språk? Noe har hevdet det, men det er ikke nødvendig. Kan vi ikke like godt trekke den motsatte konklusjonen: guttene bør få mer undervisning i språk enn jentene, og jentene mer undervisning i fysikk enn guttene?

Det er ingen tvil om at mennesket er i nær slekt med apene og at vi har rundt 98 % av våre gener felles med sjimpanser og gorillaer. Men hva skal vi gjøre med denne kunnskapen? Skal vi bruke den til å legitimere at vi også oppfører oss som aper?

Spørsmålet er ikke satt på spissen. Et iøynefallende trekk ved den nye biologien, med vekt på genetik og evolusjonsteori, er at den brukes til å tegne bildet av et menneske som bare er drevet av én eneste ting: egeninteresse. Altruismen, barmhjertigheten, den nestekjærlige livsholdningen der man ofrer noe av sitt

(Fortsatt fra side 33)

diggjort, uavhengig av ånds- og viljestyrke²⁶ – men faktisk også i det «undermenneskelige»: en forestilling om menneskelivet som hellig, gitt av naturen, med en iboende verdighet uavhengig av autonomi og opplevd livskvalitet.²⁷

26) Dermed er mennesket i gudsforholdet dømt til desinteressert, dvs. fridd fra å sikre sine interesser – til i stedet å møte verden og mennesker som mål i seg selv. Luther presenterer definisjonen i tesene «Om mennesket», *Verker i utvalg* bd VI, Oslo 1983, s. 337. Jf Inge Lønning: «Det teologiske menneske», *Kirke og kultur* 1/76, s. 42-46.
27) Se f.eks P C Jersild: «Medicinsk-etiske värdekonflikter», i Svein Aage Christoffersen (red): *Verdikonflikter i Norden. Rapport fra et symposium i Oslo*, Lund 1998, særlig s. 79-82.

eget til beste for andre er ganske enkelt strøket fra det antropologiske repertoar. Dette menneskesynet passer for øvrig som hånd i hanske til markedsliberalismens glade budskap: mennesket er en rendyrket egen nyttemaksimerer. Det streber ikke etter annet enn å mele sin egen kake. Noe av det viktigste vi kan og må gjøre i dag, er å stå imot denne kombinasjonen av markedsliberalistisk og biologisk antropologi.

Litteratur

Svein Aage Christoffersen, *Homo fragilis*. Norsk Teologisk Tidsskrift 99 (1998) hefte 3, s.139-144.

O.R.E.Bastrup, Aa. G. Sivertsen, *En landevei mot undergangen*. Utryddelsen av taterkulturen i Norge. Oslo 1996.

Lene Koch, *Dansk og tysk racehygiejne*. Norsk Teologisk Tidsskrift 99 (1998) hefte 3, s.146-157.

Lene Koch, *Racehygiejne i Danmark 1920-56*. København 1996.

Sven-Eric Liedman, *I skuggan av framtiden*. Stockholm 1997.

Svein Aage Christoffersen,
professor i systematisk
teologi,
Teologisk Fakultet, Universitetet i Oslo.
e-post: christoffersen@teologi.vio.no

Per Anders Aas, NFR-
stipendiat ved Det teologiske
fakultet, UiO.
e-post: p.a.aas@teologi.uio.no

Per M. Aadnanes:

Ungdom og livssyn

Om livssynsmessig sosialisering i postmoderniteten

Det har lenge vore ei udiskutabel sanning at «dei store spørsmåla» dukkar opp med eksistensiell tyngd i ungdomsalderen, og altså at livssynsmessig famling er eit uunngåeleg element i den naturlege lausrivings- og sjølvstendigjeringsprosessen. Gode foreldre bør såleis vera budde på at det harmonisk barnetruande avkommet plutsleg kan vakna til kritisk og oppone- rande medvit. Like fullt har det visst alltid vore ei sjokkerande erfaring at ungdommane ikkje lenger opplever dei sanningane heim, skule og kyrkje må ha prenta inn, like trygge, pålitelege og sikre som dei var i barndommens rike.

Fram til nyleg har det rett nok vore ei viss trøyst å få for tenåringsforeldre som kjende seg kasta inn i dette scenariet. For det første tilsa dei erfaringane tidlegare foreldregenerasjon hadde gjort med sine ungdommar at denne kritiske fasen går over; det galdt berre å ha tolmod nok, så ville opposisjons- og eksperimenteringstrongen truleg brenna ut av seg sjølve, og den fortapte sonen/dottera ville gje seg på heimveg att. Og for det andre kunne tradisjonell utviklingspsykologi fortelja om kor normalt det heile var. Teoriane sa nemleg at borna måtte gjennom ulike steg og stadier før dei kunne nå den etterlengta vaksne mogninga, avklåringa og balansen. Foreldre og føresette kunne difor halda ut den siste nervepirrande livssynsmessige famlinga så lenge dei med ekspertisen i ryggen kunne vona at det heile ville munna ut i rimeleg velgrunna val av oppfatningar og

standpunkt – og då gjerne i favør av slikt som dei sjølve stod for.

Det er likevel slett ikkje sjølvstendig at slik trøyst kan gjerast gjeldande for den livssynsmessige habitus ungdommar viser i dag. Tvert om gjer vi no erfaringar, både som foreldre og pedagogar, som uroar oss meir enn det den tradisjonelle utviklings- og religionspsykologien maktar å hamla opp med. For når vi med eit siste pedagogisk kunstgrep for å halda vegen til «faderhuset» open prøver å konstruera ei felles plattform av «humanistiske og kristne verdiar», får vi ikkje lenger berre kritikk for at vi sjølve har forvalta slike verdiar dårleg, men vi møter like gjerne ein diffus mellomting mellom likesæle, manglande forståing og fornektning. Og når vi gjennom ei felles religions- og livssynsundervisning ønskjer å halda oppe ei viss innsikt om tradisjonelle religiøse og livssynsmessige skiljeliner, finn vi det ikkje heilt lett å få unge menneske engasjert i slikt lenger. I staden møter vi overraskande ofte ein like uforpliktande som inkonsekvent og famlande leik med trusførestillingar, holdningar og standpunkt, der vi gjerne får høyra at det eine kan vera like bra som det andre.

Erfaringar som dette er det vanleg å summere opp under meir eller mindre utskjellande stikkord som «historieløyse», «verdikrise» og «synkretisme», kort sagt: slikt vi gjerne refererer til den omdiskuterte epokekarakteristikken *postmodernitet*. Det er likevel lite hjelp å henta i slike skjellsord dersom dei ikkje maktar å setja oss på sporet av nye innsikter. Lat oss difor forsøksvis ta denne karakteristikken

på alvor og lansera følgjande mistanke: Kanskje har vi å gjera med noko anna og meir enn «normale» ungdomsopprør og generasjonskløfter denne gongen. Kanskje er dei tenåringane dagens foreldre no må sleppa taket i eigentleg «pionerane» for ein ny kulturhistorisk epoke. Ja, kanskje har den vestlege kulturutviklinga gjennom vår generasjon av såkalla seinmoderne menneske endeleg greidd å avla fram den siste og ytterste mutanten sin: det postmoderne mennesket.

Poenget er altså at dei erfaringane som vekkjer ein slik mistanke ikkje lenger let seg feia til side av den tradisjonelle utviklingspsykologiske trøysta. Og det skaper eit nokså akutt behov for å tenkja over kva vilkår ein eventuell postmoderne kultursituasjon medfører for livssynsmessig sosialisering. Eit fruktbart grep kan då vera å gje mistanken vår følgjande tre graderingar:

- (1) Det er ikkje visst at vegen «heim att» let seg gå for særleg mange unge menneske i dag.
- (2) Det er ikkje visst at så mange ungdommar i dag i det heile greier å etablera avklåra og varige livssynsmessige overtydingar og standpunkt.
- (3) Det er ikkje ein gong visst at det den gamle sanninga at unge så å seia av konstitusjon må slita med vanskelege eksistensielle spørsmål, stemmer med realitetane lenger.

1. Når heimvegen blir uframkommeleg

Påstanden om at dei unge i dag har større problem med å finna attende til dei verdiane og livsperspektiva foreldregenerasjonen representerer enn det vi hadde for 30-40 år sidan, kan kanskje vera vanskeleg å prova. Men det kan peikast på gode grunnar for ein slik mistanke. I det vesentlege er dette grunnar henta frå kulturanalytiske perspektiv under overskrifter som *sekularisering*, *pluralisering*, *globalisering*, og altså *postmodernitet*. Felles for slike perspektiv er at visse drag i den samtidige kulturutviklinga vert oppfatta som teikn på at vi står midt i eit nokså gjennomgripande tidsskifte.

I første omgang spør vi kva for endringar som skjer med dei sosiokulturelle vilkåra for livssynsdanning i samband med desse prosessane. – Vi kan i alle høve konstatera at det homogeniserande trykket som etablerte tradisjonar og miljø før har gjort gjeldande når det gjeld verdiar, holdningar og førestillingar, har minka vesentleg av. Vi treng ikkje ta fram det lett idealiserte biletet av ein kristen einskapskultur (endå om ein slik faktisk gjorde seg gjeldande til langt inn i siste halvparten av 1800-talet i landet vårt) for å få auga på denne endringa. Så seint som på 1950- og 60-talet, dvs. då (den litt eldre delen av) dagens foreldregenerasjon var unge, kunne sterkt einskapskulturelle oppvekstmiljø framleis opplevast i dette landet. Livssynskonfrontasjonar og -debattar fanst det nok, både i media og andre offentlege fora, men slikt gjekk i stor grad føre seg på utsida av dei livssynshomogene miljøa som kunne prega mange lokalsamfunn. Den offentlege livssynsdebatten nådde ikkje å skapa særleg mykje uro innanfor bedehusveggene, for å nemna det mest utbreidde dømet på slike miljø. Og høyrdest ståket av slike debattar ein og annan gong dit, var det tilstrekkeleg for dei fleste å rista litt på hovudet; så lenge «fritenkjarane» kunne reknast for dumme eller vrang kunne dei nemleg ikkje ta sjelefreden frå nokon. – Sjølv sagt kunne unge opprørarar også i denne generasjonen eksperimentera med alternative standpunkt. Men dei livssynsalternativa den offentlege debatten eksponerte var ofte så antagonistiske at dei som let seg freista, måtte vera budde på å møtta harde sanksjonar frå miljøet sitt. Dei sosiokulturelle vilkåra for at ungdommelege protestantar til sist ville ta fatt på vegen attende til «faderhuset» var eigentleg optimale.

Det er nett desse vilkåra kulturutviklinga sidan har tært kraftig på. – Rett nok hadde sekulariseringa alt for lenge sidan forvist det religiøse og livssynsmessige engasjementet frå offentleg daglegliv til den private og etterkvart heilt subjektive sfæren. Likevel,

eit seinmoderne livssynsmangfold fekk vi først med den samfunnsutviklinga som gav oss aukande velstand, lengre og grundigare allmenn utdanning, meir fritid og fleire fritidsaktivitetar, aukande internasjonal kontakt og reiseverksemd, og ikkje minst ein ny og revolusjonerande teknologi innanfor media og kommunikasjon. Denne utviklinga skapte nemleg også eit nytt og lett tilgjengeleg mangfold av livssynsimpulsar i det tomrommet sekulariseringa etterlet seg, slik at vi i dag sit med ein brokete og til dels fragmentarisk religiøs og livssynsmessig pluralitet. – Heller ikkje dei tradisjonelle religiøse miljøa kan unngå trykket frå det totalt uoversiktlege mangfoldet som er tilgjengeleg på internett og frå det talrike tilbodet av TV-kanalar.

Poenget så langt er altså at den første ungdomsgenerasjonen som har vorte eksponert for eit slikt fragmentert mangfold, berre i liten grad vil vera utstyrt med ei holdningsmessig ballast tilsvarande den som eit livssynshomogent miljø hadde gjeve foreldregenerasjonen deira. Resultatet av den kulturutviklinga vi har referert til her, er såleis at knapt noko miljø i det heile maktar å prenta rimeleg eintydige verdiar og holdningar inn i ungdomsgenerasjonen sin lenger. Det er denne situasjonen som gjer vegen attende til eit «faderhus» så kronglete at det nærmar seg det uframkommelege for unge menneske i dag.

2. Når overtrua fortregner overtydingane

At vegen heim til «faderhuset» har vorte uframkommeleg, er i første omgang å forstå som ein «ytre» og langt på veg felleskulturell lagnad; det er konkrete krefter og prosessar i samfunnsutviklinga som har skapt det villniset vi kallar *fragmentert pluralitet*. Spørsmålet er så kva ein slik kulturkontekst gjer med unge menneske. Vi spør altså etter kva følgjer dette har på eit «indre», allmennpsykologisk, eller helst: *mentalitetmessig*, plan. – Når vi nyttar ordet «mentalitet» her talar vi om noko langt mindre handgripeleg enn sjølve det mediaskapte mangfoldet. Vi

føreset då at det alltid gjer seg gjeldande visse felleskulturelle og tidstypiske opplevingskvalitetar og reaksjonsmønster. Dermed talar vi framleis om noko kollektivt, men på eit «indre» plan; mentalitetar er det som gjer oss alle til «barn av tida vår».

Ved å spørja etter mentalitetsmessige endringar radikaliserer vi altså mistanken vår. – Det er ikkje nok med at beinvegen heim att synest overgrodd. For å halda oss til veg-metaforen kan det i neste omgang sjå ut til at dei unge har vanskar med å finna nokon veg i det heile; ja, til sist spørst det faktisk også om dei er i stand til å leita alvorleg nok.

Lat oss i denne omgangen reisa spørsmålet om unge menneske i dag eigentleg finn det naudsynt å skaffa seg eit livssyn i gjengs moderne meining. Å finna fram til slike overtydingar og standpunkt som kan gje livet tilstrekkeleg retning og meining har nemleg vore eit temmeleg udiskutabelt ideal for dei som sit som foreldre i dag. Men samstundes var dei livssynsmessige alternativa dei kjende seg stilte ovanfor rimeleg eintydige. Svært mange opplevde eigentleg berre *ein* stor motsetnad, nemleg den mellom eit forholdsvis konservativt kristent standpunkt i moralspørsmål og verdsoppfatning på den eine sida, og eit tradisjonelt (natur)vitskapeleg inspirert «fritenkjeri» på den andre. Og så lenge mangfoldet kunne reduserast til slike klåre motsetnader høvde det også godt for ei tid som idealiserte heilhuga val og klåre standpunkt. – Mykje tyder likevel på at idealet om eit avklåra livssyn er langt mindre aktuelt i dag.

Ein god illustrasjon av dette finn vi i ein tidstypisk mediatrend, nemleg den å intervju folk frå kjendisgalleriet, helst slike som er kjende frå heilt andre samanhengar enn tradisjonelle religiøse miljø, om den famlande trua si. Det har overraska mange at den sjenansen som har prega folk flest i forhold til religiøse spørsmål, synest å ha fordampa i løpet av få år. Og mange synest at dette er eit framsteg. Likevel kan det vera grunn til å spørja kva *form* for tru det er media no ber til

torgs. For det folk oftast slepp til med i desse intervju, er det vi kan kalla søkjande og opne holdningar – gjerne kombinert med ei forakt for såkalla skråsikre meininger og «dogmer». I samsvar med dette er det påfallande sjeldan media hentar fram intervjuobjekt som har prøvd å realisera det tradisjonelle idealet om klåre overtydingar og samanhengjande livssyn. – Denne observasjonen avslører ein mindre flatterande konsekvens av det nye religiøse frimodet, nemleg ein like frimodig intoleranse overfor dei «gammaltruande».

Så paradoksalt det kan lyda er det altså både lettare og vanskelegare enn før å tru på noko i religiøs og livssynsmessig mening. På den eine sida ser det ut til at det er vanskelegare å tru på slik vis at ein kjenner seg heilt overtydd, så overtydd at ein til og med kan tillata seg å argumentera mot alternative oppfatningar. På den andre sida synest det derimot langt lettare å tru i den meininga at mangt og mykje kan haldast for mogleg, utan at ein treng å gjera seg opp noko endeleg og forpliktande standpunkt. Det er med andre ord tale om to ulike former for trusholdningar, der den førstnemnde forma har hamna i miskreditt i forhold til den sistnemnde.

Kan den overtydde trua klassifiserast som eit moderne fenomen, fell den *søkjande* klårt på plass som postmoderne. Det er nemleg ikkje tale om berre ei mellombels søkjande trua, men ei varig slik. Med den søkjande trua reknar ein det ikkje for viktig å nå fram til ei overtyding – det er kanskje ikkje ein gong ønskjeleg. For den søkjande trua vil ikkje gjera seg avhengig av noka «lære» eller ideologi. Difor kan ho også ta lett på kravet om argumentasjon og grunngeving. Ei slik trusholdning skaper heller ingen livssynsdebatt, berre «interessante» intervju. At den søkjande trua vi kjenner frå samtida ofte leikar med element av nyreligiøs og okkultistisk art, dvs. slikt som både truande kristne og fritenkjarar før klassifiserte som overtru, er såleis ikkje overraskande. Ja, det er fak-

tisk eit poeng at denne trua, nett av di ho er så uforpliktande og vag at det knapt kan argumenterast omkring henne, i *prinsippet* let seg klassifisera som overtru.

No er denne motsetnaden mellom dei to slaga tru sjølvsagt ikkje heilt ny. Det er heller ikkje så nytt at den søkjande trua vert sett opp mot den overtydde. Ein har såleis lenge kunna tala rosande om det å vera *tolerant*, *open* og *søkjande* i kontrast til *dogmatiske*, *lukka* og *fanatiske* holdningar. Likevel har den vurderinga som ligg i denne språkbruken slett ikkje vore sjølvsagt for dagens foreldregenerasjon. Tvert om stod ei alternativ oppfatning sterkt lenge, nemleg den som sa at avklåra standpunkt og faste overtydingar var ei god ballast å ha med seg gjennom livet, og at både den enkelte og samfunnet i det heile var best tent med sterke og trygge ståstader i livssynsspørsmål. Dermed var det ikkje sagt at det var gale å vera open og søkjande. I ungdomsalderen skulle ein gjerne vera nett det. Men det var venta at ein slik «Sturm und Drang»-periode skulle munna ut i rimeleg avklåra og mogne livssynsval.

Poenget i denne omgangen er altså at det gjennomslaget den søkjande trua har fått, synest å innvarsle ei djupare mentalitetsmessig endring. Dette er ei endring som nok kan gje menneske eit nytt frimod når det gjeld å vedkjenna seg ei tru, men vilkåret er at denne trua ikkje kan gjevast noko rimeleg klårt innhold. Eit viktig resultat av denne mentalitetsendringa ser vi alt den holdningsutviklinga vi kan registrera mellom ungdommar i dag, nemleg at tema frå tidlegare livssynsdebattar, saman med aktuelle møte mellom religionar, knapt maktar å engasjera på alvorleg vis lenger. I byte for dei klåre alternativa sit unge menneske såleis att med eit flimrande og fragmentert mangfold til å velja og vraka i, så å seia etter kva som måtte høva i augneblinken. – At denne mentalitetsendringa samstundes vekslar inn det tradisjonelle toleranseidealet med ein allmenn relativisme, er ei anna side av saka.

3. Når «dei store spørsmåla» blir underholdning

Til no har vi resonert utfrå den føresetnaden at eit livssyn knyter seg til det vi innleiingsvis kalla «dei store spørsmåla». Med dette uttrykket tenkjer vi på ein del allmenne filosofiske, religiøse og etiske spørsmål som menneske på eit eller anna vis alltid har stilt seg. Det har nemleg vore vanleg å meina at eit visst medvit om slike spørsmål er djupt og ufråkommeleg menneskeleg, og at det å involvera seg i livssynsmessige utkast på eit eller anna vis er eit konstitusjonelt imperativ.

No er det likevel ikkje visst at slike store spørsmål alltid har hatt ein like høg grad av *eksistensiell* brodd. Mykje tyder på at den førmoderne, meir einskapskulturelle situasjonen ikkje utfordra folk like sterkt til individuell livssynsdanning som det vi har opplevd i den moderne fasen. Det førmoderne mennesket kunne (og skulle helst!) overlata det meste av livssynsproblematikken til ein autorisert ekspertise, dvs. til prestar og andre skriftlærde. Livssyn i meininga «personlege overtydingar i eksistensielle spørsmål» er såleis å oppfatta som eit typisk moderne fenomen, knytt til ein mentalitet som på den eine sida er radikalt autoritetskritisk, og på den andre sida krev religiøs og livssynsmessig autonomi for individet. Moderne personleg livssynsdanning er såleis eit resultat av at grunnleggjande opplysningsideal har late seg transformera ned på mentalitetsnivå. Når vi, og fleire generasjonar før oss, nettopp har opplevd dei store spørsmåla som eksistensielle utfordringar, kan det såleis vera like mykje ein effekt av den moderne kultursituasjonen som av at mennesket utfrå konstitusjon *må* stilla seg slike spørsmål.

Eit eigenarta drag ved den postmoderne mentaliteten vi ser konturane av er nettopp at det eksistensielle engasjementet er vanskeleg å vekkja. Og dette er slik trass i at dei opphavelege vilkåra for dette engasjementet, nemleg autoritetskritikken og den individuelle autonomien, slett ikkje har gått tapt.

Det har likevel hendt noko dramatisk med denne autonomien. Individet er ikkje lenger berre utan andre autoritetar enn seg sjølv – det er heller ikkje i stand til å ta seg sjølve alvorleg som autoritet. Det postmoderne individet interesserer seg nemleg ikkje for autoritative svar i det heile. Difor er det også ute av stand til å oppleva nokon eksistensiell dramattikk omkring eigne val og vurderingar. For denne siste mutanten av den vestlege kulturutviklinga inviterer dei store spørsmåla meir til relativistisk leik enn til eksistensiell alvor.

Ein slik mentalitet vil truleg vera noko heilt nytt. Det er i alle høve vanskeleg å finna nokon parallell til denne i nokon tidspoke eller nokon kultur vi kjenner frå før. I eit kulturkritisk perspektiv blir denne holdninga gjerne utstyrt med karakteristikkar som «identitetsforvirring» og «uavslutta pubertet». Der postmodernitet er eit honnrord vil ein nok heller tala om «det frie, leikande mennesket». Og det kan sjølvsagt kallast ei frigjerung, kanskje til og med den endelege og ytterste, når alle autoritetar er styrta og alle rammer for livet har smuldra opp, når altså «anything goes». At det ikkje er tale berre om ei søkjande, men også om ei leikande holdning, er nemleg ei minst like vesentleg side av denne karakteristikken. For når heller ikkje eins eigne argument, resonnement og val kan visa veg ut av relativismen, står det knapt noko anna att enn å ta det heile som ein spøk.

Også denne sida av mentalitetsendringa gjev media tilstrekkeleg tydelege demonstrasjonar av. Der heiter leiken rett nok «underholdning». – No er sjølvsagt ikkje underholdning og leik i og for seg noko negativt, heller ikkje i media. Men dei av oss som framleis heng att med ein fot i seinmoderniteten – og som såleis ikkje er altfor glade for desse utsiktene – vil nok meina at det er eit problem når media så effektivt maktar å viska ut eit kvart skilje mellom underholdning og alt anna. For det er nett dette som skjer for tida. T.d. er det vanskeleg

å finna eit debattprogram på TV, også om seriøse emne, utan at slikt som programleiarer måtte rekna for underholdning får dominera. I klårtekst tyder det at både medvitne mistydingar og lettvint (les: usakleg) polemikk må til for å gje debattane såkalla «temperatur». – Når såg vi sist eit debattprogram der både ordstyrar og deltakarar i fellesskap var opptekne av å nå fram til klårleik om usemjene, enn sei søkja ei sanning? – Endå om det framleis kan påvisast gradsskilnader mellom TV-kanalane på dette punktet, er det vanskeleg å oversjå kva lei den allmenne utviklinga har teke.

Poenget i denne tredje og siste omgangen er altså at når media kan greia å transformera den eksistensielle utfordringa frå dei store spørsmåla ned til rein underholdning, indikerer det at ei mentalitetsendring av det slaget vi har tala om her, er i ferd med å skje. Med denne endringa vil også det avgjerande vilkåret for ei livssynsmessig sosialisering av klårt postmoderne slag vera lagt på plass. Og det tyder kort og godt at vi ikkje lenger kan rekna det for sjølv sagt og «normalt» at unge menneske kjenner seg tilstrekkeleg utfordra av dei store spørsmåla til at behovet for personlege livssynsmessige avklåringar blir påtrengjande.

(Fra side 19)

GULLESTAD, MARIANNE, 1996b: From obedience to negotiation: dilemmas in the transmission of values between the generations in Norway. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Volume 2, Number 1, March 1996: 25-42.

GULLESTAD, MARIANNE, red. 1996: *Imagined Childhoods: Self and Society in Autobiographical Accounts*. Oslo: Universitetsforlaget.

GULLESTAD, MARIANNE, 1997b: Home, Local Community and Nation. *Focaal* 1997, no. 30-31: 39-60.

Avsluttande merknad

Med bakgrunn i dei analysene vi har gjort i det føregåande blir det forholdsvis anstrengjande å tru at det vi for tida observerer i pedagogiske og oppsedingsmessige samanhengar, berre er nykker i ein elles normal ungdommeleg lausrivings- og frigjerningsprosess. I staden er det altså nærliggjande å meina at vi har å gjera med noko langt meir dramatisk enn ein generasjonskonflikt denne gongen. Og i den grad vi vågar å spå om eit større epokeskifte, må vi også rekna med å vera «fanga» i ein tung historisk dynamikk. Det gjer det svært vanskeleg å tenkja seg at noko (kultur)politisk handgrep det er mogleg å gjera på dette tidspunktet, vil kunna snu utviklinga ein annan veg. Å resignera og gje opp alle forsøk på å gripa fatt i denne utviklinga, er likevel knapt noko alternativ. Og så lenge ein sjølve ikkje har late seg postmodernisera heilt, kan det i alle høve kjennast meiningsfullt å strekkja eit følehorn mot framtida på det viset vi har gjort her.

Per Magne Aadnanes,
professor i systematisk teologi ved Høgskulen i Volda.
e-post: pma@hivolda.no

LEVI-STRAUSS, CLAUDE, 1955: The structural study of myth. *Journal of American Folklore* 68:428-444.

TRONDMAN, MATS, 1994: *Bilden av en klassresa. Sexton arbetarklassbarn på väg till och i högskolan*. Stockholm: Carlssons.

Marianne Gullestad, sosialantropolog, dr. philos, forsker ved Institutt for samfunnsforskning i Oslo og professor II ved Universitetet i Tromsø.
e-post: Mgu@isaf.no

Marianne Gullestad:

Livssyn og likhet

Verdibegreper

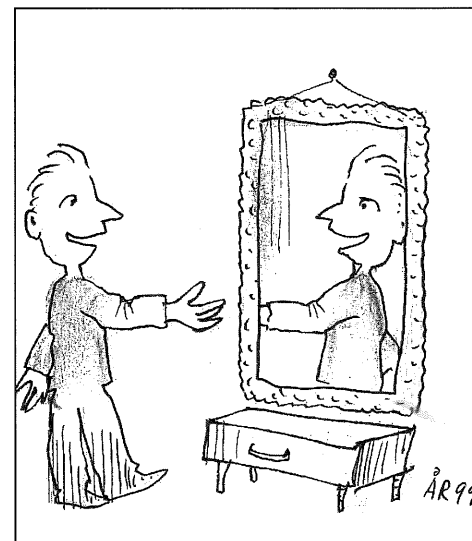
For lærere i skolen kan det være nyttig å gjøre elevene oppmerksom på noen underliggende ideer, verdier og forestillinger som preger mange diskusjoner om livssyn og livsholdning. Disse forestillingene definerer langt på vei hva det er mulig å være uenige om. Som sosialantropolog har jeg blant annet interessert meg for en del av de *verdibegreper* som mennesker i Norge mer eller mindre anser for selvfølgelige, og som preger hvordan den enkelte forholder seg til nye statsborgere fra den tredje verden. Eksempler kan være å »finne seg selv», »hjemmet», »fred», »ro», »trygghet», »naturen» og »likhet». Av disse verdibegrepene er likhetsbegrepet antakelig både det mest grunnleggende og det mest mangetydige. Likhet kan bety at alle mennesker allerede er like — i kraft av et grunnleggende universelt menneskeverd, i kraft av at alle er skapt like i Guds bilde, eller i kraft av at alle er like overfor staten. Dessuten kan likhet være

et mål i fremtiden, enten i form av at alle skal ha like muligheter til å bli forskjellige, eller som sosial utjevning og resultatlikhet ved at de svakeste kompenseres.

Likhetstanken lenge stått sentralt i norsk politikk, mange mener før både 1814 og 1884. De mange ulike og motstridende måtene likhetsbegrepet har vært brukt på er på langt nær fullstendig undersøkt og analysert. Et særtrekk i norsk sammenheng ser likevel ut til å være at ordet likeverd har vært lite fremtredende. Likeverd forstås nettopp ofte som likhet, og i det norske sosialdemokratiets politiske retorikk har «likhet» vært knyttet til utjevning av levekår. Det har vært et positivt mål at befolkningen materielt sett skulle bli mer like. Velferdsstaten har stått for utjevning av levekårene mellom samfunnsklassene og for å skape et økonomisk sikkerhetsnett for de svakeste. I tillegg kom likhetsidealet til å omfatte mye mer enn bare økonomi, også levesett og livssyn. Dette skjedde til dels i kompaniskap med helsevesenets vekt på normalitet. De senere årene har det nettopp blitt større oppmerksomhet om statens og kirkens overgrep mot grupper som ble definert som avvikere, unormale, syndige, farlige eller bare annerledes — for eksempel sinnslidende, utviklingshemmede, homofile, samer, tatere og kommunister.

Hva vil det si å »passe sammen»?

Også i hverdagslivet er likhet et positivt begrep, men på litt andre måter enn i politikken. Likhetsforestillingene i hverdagslivet utgjør resonansbunn for likhetsretorikken i politikken, og omvendt. Gjennom arbeidet med bøker som *Kitchen-Table Society*, *Livsstil og likhet*, *Kultur og hverdagsliv* og *Hverdagsfilosofier* har jeg lært at mange mennes-



ker i Norge søker andre som de oppfatter som lik dem selv. I yrkeslivet er nordmenn villige til å godta en viss grad av hierarki basert på fagkompetanse, men i privatlivet vil norske menn og kvinner gjerne «passe sammen» med dem de omgås. «Passe sammen med» betyr i stor grad å være lik. En velger ofte venner og gode naboer blant dem en mener står for noe lunde det samme som en selv. Mye av det som foregår mellom mennesker i sosiale samvær kan beskrives som forhandlinger om identitet og selvfølelse. For å få bekreftet sin egen selvoppfatning, må den enkelte ha tilgang på relevante støttespillere, og dette er i mange situasjoner nettopp andre mennesker som oppfattes som like. Likhetsstakegangen fører til en samværsstil der det som partene har felles – likhet – fremheves, og det som skiller dem ad holdes taktfullt utenfor samværet. På denne måten betyr ikke likhet nødvendigvis faktisk likhet, men en stil som fremhever og understreker likhetstrekkene mellom partene. Dette fungerer opp til et visst punkt. Når forskjellene oppleves som «for store», bryter samhandlingen ofte sammen.

Fordi «fred og ro» også er en sentral verdi, skjer det i slike situasjoner ofte en tilbaketrekking fra relasjonen. Partene unngår hverandre heller enn å risikere en konfrontasjon. Hvis de blir nødt til å «si fra», til å møtes i åpen konflikt, er dette ofte angstfylt og vondt. Det å unngå hverandre er en typisk strategi både før en viss likhet er fastslått og når likhet ikke lenger kan vedlikeholdes. På denne måten skjules ulikhetene. Det at vi i mange situasjoner unngår å behandle andre mennesker som ulike ved rett og slett å unngå å være sammen med dem, skjer ofte underforstått og gis spesielle begrunnelser. Ulikhet må så å si underordnes og legitimeres i forhold til en klar norm om likeverd som likhet.

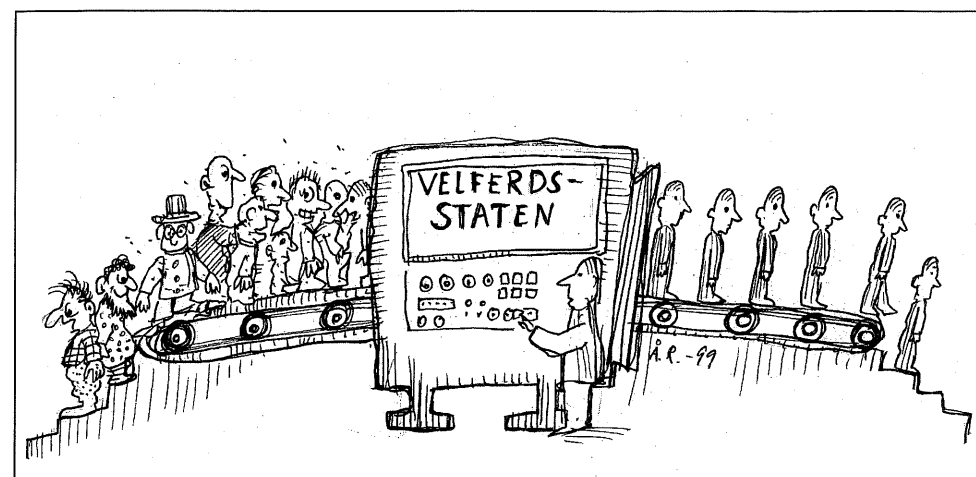
Under arbeidet med boken *Livet i en gammel bydel* i Bergen i 1970-årene oppdaget jeg for eksempel at skillet mellom «bergensere» og «strilene» var meget betydningsfullt. «Bergenserne» var født og oppvokst i byen, «strilene» var innflyttere fra områdene rundt Ber-

gen. Det fantes navn på kategoriene og forestillinger om deres egenskaper og interesser. Ifølge både bergenserne og strilene var bergenserne «formelle og avmålte», mens strilene var «mer frie og åpne» og interesserte seg for «naust og fiske». I forhold til bergenserne var strilene preget både av at de var innflyttere som hadde etablert seg på nytt, og av at de hadde noe andre samværsformer, interesser og kulturelle koder. Dialekten var det viktigste tegn på hvilken kategori man tilhørte. På den tiden i dette miljøet ble forskjellene mellom «strilene» og «bergensere» oppfattet som «for store». De ble tonet ned ved at personer som tilhørte ulike kategorier stort sett omgikk i ulike sosiale sirkler. Unngåing var altså taktikken, særlig fra bergensernes side.

Denne måten å håndtere forskjeller på, forteller at det ikke alltid er bare bare å være nykommer i et norsk bomiljø. Unngåing som strategi er antakelig blitt mer vanlig, ettersom samfunnet er blitt mer pluralistisk og antallet usikre situasjoner har økt. Om dette forteller blant annet Djuve og Hagens undersøkelse av flyktningers levekår etter fem år i Norge: Bare en av fire hadde fått en nordmann blant sine venner. Og mens strilenes barn blir bergensere, betraktes ofte barn av innvandrere som «annen generasjon innvandrere»

Endringer i likhetsstakegangen

Selv om likhetsidealet har kommet under en viss debatt siden 1980-årene, ikke minst når det gjelder lederlønninger, står det fremdeles sterkt, både i sosial omgang mellom venner og i politisk retorikk. Likevel må ikke den positive bruken av ordet «likhet» i mange sammenhenger forlede en til å tro at hverdagslivets holdninger og handlinger er statiske. Samme begrep, og tankemønstre knyttet til dette begrepet, brukes på delvis nye måter i nye situasjoner. For eksempel kan likhetsbegrepet brukes både om sosiale kategorier og grupper (for eksempel «arbeiderklassen» og «oss i gjengen»), og om vennsforhold mellom to mennesker. Når



slike dyadiske relasjoner omtales, kan personen ønske likhet for å individualisere både forholdet og, indirekte, seg selv. Gjennom å etablere likhet i sosial samhandling, får partene paradoksalt nok også bekreftelse på sitt unike menneskeverd, det vil si at de er ulike. I min siste bok, *Hverdagsfilosofier*, gjelder dette for eksempel både den aldrende Kari som skriver at hun har så «god kontakt med» en bestemt venninne fordi de har «meget sammenfallende synspunkter» og den pur unge Cecilia som skriver følgende om en av sine venninner: «Unni er helt spesiell. Hun er lik meg». Likhetsstakegangen til bestemte andre brukes da som en måte å skape seg selv som et unikt individ.

Det kan se ut som om denne siste måten å bruke likhetsbegrepet på er økende, ettersom vekten på å finne seg selv også er økende. Den enkelte skaper sitt unike selv bilde ved å kombinere identiteter og symbolske former fra mange ulike sammenhenger. De roller og identiteter som aktualiseres varierer med tid, sted og anledning. Tendensen til at selvbildene blir mer mangfoldige beskrives ofte negativt, for eksempel som at nasjonal identitet «konkurrerer» med andre identiteter. Den kan imidlertid også beskrives positivt, som frihet og kulturell rikdom. Den kulturelle valgfriheten er likevel ikke uten dilemmaer: Noen mennesker får av ulike årsaker

ikke sine ønskede identiteter bekreftet av andre. Den økende kompleksiteten i selvbildene gjør også at det kan bli mer problematisk enn før å finne andre mennesker som er i stand til å gi bekreftelse. Friheten til å finne seg selv ved å skape seg selv har på mange måter blitt en tvang. En løsning er å lete etter personer som har en lignende identitetspakke som en selv. Da kan de identitetsbærende gruppene bli svært små, ned til to personer. En annen løsning er å se seg fornøyd med bekreftelse på hver enkelt identitet innenfor hvert enkelt tilhørende fellesskap. Da kan hvert fellesskap være stort, men enkeltmennesket kan bli mer alene som en enestående kombinasjon av identiteter.

Den som skal «finne seg selv» ved å «skape seg selv» har behov for et visst kulturelt mangfold, i den forstand at det behøves et bredt utvalg av institusjoner og kulturtradisjoner å forholde seg til. Det er derfor ikke først og fremst innvandrere fra Asia, Afrika og Latin-Amerika som gjør Norge til et noe mer pluralistisk samfunn, men viktige verdiendringer i majoritetsbefolkningen. Modernisering innebærer differensierte institusjoner med hver sine perspektiver, koder og gyldighetskrav.

Mange mener at det er «naturlig» at biologiske kjennetegn som hudfarge er en markør for vurderinger av om andre mennesker er

«like» eller «forskjellige». Det er ikke tilfelle. Hudfargens nyanser er ikke mer naturlig som markør enn for eksempel hvor høy man er. Oppfatninger av likheter og forskjeller virker ofte «naturlige», men er «kulturelle» i den forstand at de er oppfattet og fortolket ved hjelp av kulturelle kategorier. Selv om mange mennesker i Norge legger en viss vekt på likhet, betrakter de ikke nødvendigvis de samme tingene som like eller forskjellige. Mens hudfarge utgjør en avgjørende forskjell for en del nordmenn, finnes det også personer og situasjoner der hudfarge er irrelevant, men der for eksempel utdanning og yrke betyr adskillig mer. Likhetstankegangen varer ved, men hva den brukes til – og når – ser ut til å variere noe. I denne variasjonen ligger det håp for fremtiden.

Hverdagens mangfold

Som andre sentrale begreper, innebærer «likhet» på en underforstått måte sine egne motsetninger, som ulikhet, hierarki, forskjell og mangfold. «Likhet» som positiv verdi betyr at forskjeller lett blir et problem som må håndteres. Bruken av likhetsbegrepet (og andre begreper) opererer på bakgrunn av en underforstått kunnskap som blant annet består av de utematiserte og til dels negativt ladete motpartene. Dette perspektivet tydeliggjør at likhetstankegangen har innebåret en måte å organisere forskjeller i levesett og livssyn på som gjør at forskjellene tones ned. Samtidig skaper paradoksal nok likhetstankegangen sine egne forskjeller i forhold til dem som av ulike grunner ikke lever opp til likhetsidealet. Derfor kan det gi ny innsikt i det velkjente å fremheve de fenomener som likhetstankegangen har mystifisert, dekket over, lagt mindre vekt på, eller definert ut som irrelevant.

Det som da kommer til syne, er at Norge i en viss forstand lenge har vært et «flerkulturelt samfunn» hvis man med dette uttrykket mener at det i dette landet bor mennesker med noe ulike levesett, virkelighetsforståelse, livssyn og livsholdninger. Det finnes en

rekke «kulturmøter» i hverdagslivet mellom mennesker med noe ulike erfaringer og tolkningsrammer. Av de mange slags kulturmøter som kunne nevnes, vil jeg her konsentrere meg om ett fenomen som gjerne kalles «klassereise» i faglitteraturen. Det går ut på at et menneske vokser opp i en type miljø, og så, gjennom utdanning eller på annen måte, beveger seg til og lever sitt liv i et ganske annet miljø. I den generasjonen som nå er middelaldrende, er det mange som har foretatt en slik klassereise, de fleste da «oppover», fra arbeiderklassen i byene eller fra bygdemiljø til en mer borgerlig tilværelse i byen. Slik jeg ser det, er de ulike former for bevegelser mellom miljøer et erfaringsområde som vi burde reflektere adskillig mer over. Den kollektive bevisstheten om de kulturelle prosessene som klassereisene innebærer er svak, i forhold til deres potensiale som grunnlag for nødvendig refleksjon over egne verdier og egen livsholdning.

Den som har foretatt en klassereise har jo nettopp følt på kroppen hvordan det er å måtte bevege seg mellom ulike miljøer med forskjellige kulturelle koder og samværsformer. Det er ikke plass her til virkelig å illustrere slike ulikheter. La meg bare gi to små bilder: I ett miljø må ethvert samvær avtales ukevis på forhånd og krever mye seremoniell, i et annet miljø kommer gode naboer rett inn på kjøkkenet etter et kort «kakk» på døren. I ett miljø blir fødselsdagsgjester høytidelig invitert til middag med vin og påfølgende kaffe og cognac. I et annet miljø inviteres ingen når det er «bursdag» eller «jeburs», men «alle» kommer til lapskaus eller kaffe og kake. Den klassereisende lever i ett miljø, men må samtidig forholde seg til et annet miljø, både som faktisk samhandling og som et mentalt og kroppslig «indre landskap» som preger vaner og tenkemåter. I dette møtepunktet oppstår det nye tanke- og handlingsmønstre.

Årsaken til at dette potensialet for kulturell selvrefleksjon ikke utnyttes i offentlig debatt, tror jeg ligger i likhetstankegang og

skyldfølelse. Likhetstankegangen gjør at klasseforskjeller og andre forskjeller i levestett fortoner seg som uheldige resultater av prosesser vi ikke helt har oversikt over og som vi ikke liker å bli minnet på. Av denne grunn er visse forskjeller et spesielt sensitivt tema. De er der hele tiden, vi tar hele tiden hensyn til dem, men det snakkes helst ikke om dem. Når det snakkes om dem, blir de ofte gjort til et spørsmål om «smak og behag» eller formulert som moralsk fordømmelse. Samtidig ligger det ofte en påtagelig *sårhet* i denne fordømmelsen som både antyder noe om smerten til dem som blir igjen og om den motsigelsesfylte og vanskelige situasjonen til den klassereisende selv. Jeg tror derfor at nærmere undersøkelser vil vise at klassereisen – da inkludert reisen fra bygd til by – er en spesielt innsiktsgivende ramme å revidere gjengse forestillinger om norsk samfunnsnivå ut fra. Innflytterens følelse av å være «fremmed», kan for eksempel danne grunnlag for å se en viss likhet, og ikke bare forskjeller, mellom innflyttere og innvandrere.

Norge: mer mangfoldig enn mange tror

Det betyr også at det kan være nyttig å sette spørsmålsteget ved den utbredte og seiglivet forestilling at Norge har vært et homogent samfunn inntil den nye innvandringen fra slutten av 1960-tallet. Denne forestillingen er sann i den forstand at den etniske og religiøse pluralismen i Norge har vært adskillig mindre enn i enkelte andre land, som for eksempel immigrasjonslandet USA. Samtidig er den usann i den forstand at den dekker over adskillig variasjon. Forestillingen om det homogene Norge er med andre ord en myte i den franske antropologen Claude Lévi-Strauss' myte-teoretiske forstand: Den er både sann og usann, den kapsler inn og forseglar motsetninger, og den fungerer som grunnlag for tenkning og handling. Mens denne myten fungerte samlende under nasjonsbyggingen i forrige århundre, kan den nå virke splittende ved å

motivere til at det skilles skarpt mellom «oss» som er homogene og «innvandrere» som antas å forstyrre denne homogeniteten. For at nye statsborgere fra Asia, Afrika og Latin-Amerika skal kunne integreres i det sivile samfunn, kreves det altså en ny forståelse av «det norske» og en større åpenhet for forskjeller når det gjelder livssyn og livsholdning. Jeg vil gjerne holde fast ved et politisk mål om likhet når det gjelder levekår og politiske rettigheter, samtidig som det åpnes mer opp for forskjeller når det gjelder levestett, livssyn og religiøs tro.

LITTERATURLISTE

- DJUVE, ANNE BRITT OG KÅRE HAGEN 1995: «Skaff meg en jobb!» Levekår blant flyktninger i Oslo. Oslo: FAFO R-184.
- FRYKMAN, JONAS, 1989: Social Mobility and National Character. *Ethnologia Europaea* XIX (1): 33-46.
- GULLESTAD, MARIANNE, 1979: *Livet i en gammel bydel*. Oslo: Aschehoug.
- GULLESTAD, MARIANNE, 1984: *Kitchen-Table Society*. Oslo: Universitetsforlaget.
- GULLESTAD, MARIANNE, 1985: *Livsstil og likhet: Om nærmiljø i byer*. Oslo: Universitetsforlaget.
- GULLESTAD, MARIANNE, 1989a: *Kultur og hverdagsliv: På sporet av det moderne Norge*. Oslo: Universitetsforlaget (Det blå bibliotek).
- GULLESTAD, MARIANNE, 1992: *The Art of Social Relations: Essays on Culture, Social Action and Everyday Life in Modern Norway*. Oslo: Universitetsforlaget.
- GULLESTAD, MARIANNE, 1996a: *Hverdagsfilosofier: Verdier, selvforståelse og samfunnsyn i det moderne Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.

(forts. side 14)

Pål Repstad:

Human-Etisk Forbund i religionssosiologisk perspektiv

Human-Etisk Forbund (HEF) har hatt en markant vekst i medlemstall gjennom de siste drøye tjue år. Fra 7000 medlemmer i 1980 har det nå skjedd omtrent en tidobling. I denne artikkelen vil jeg prøve å fortolke noen sider ved HEF og organisasjonens medlemmer ved hjelp av begreper og perspektiver fra religionssosiologiens verktøykasse, samt noen spørreundersøkelser.

Religiøst samfunn?

Medlemmer av religiøse trossamfunn gjør noen ganger et mer eller mindre polemisk poeng av å peke på at HEF-medlemmer er like religiøse som de troende i ethvert kirkesamfunn. Det er kanskje noen ganger en lite gjennomtenkt polemikk, for det kan lett dras i retning av at «dere er like irrasjonelle som oss». Om HEF bør kalles et religiøst samfunn, avhenger selvsagt av hva slags religionsbegrep vi opererer med. I religionssosiologien og religionsvitenskapene ellers refererer gjerne lærebøkene til et skille mellom en vid, funksjonell religionsforståelse og en snevrere, mer substansiell avgrensning av religion. Kort fortalt legger en funksjonell forståelse vekt på hva slags funksjoner religionen har, hva den betyr for mennesker og gjør med mennesker. Ofte peker slike religionsdefinisjoner på at religionen bidrar til å skape mening i tilværelsen for mennesker. Da blir enhver livstolkning som bidrar til å skape mening og sammenheng i menneskers liv, av religiøs karakter. Substansielle religionsdefinisjoner setter derimot opp noen innholdsmessige kjennetegn ved menneskers livssyn og virkelighetstolkning som må oppfylles for at en skal kunne snakke om religion. Det vanligste kjennetegnet er at

folk tror på og forholder seg til en virkelighet som går ut over (transcenderer) den sansbare erfaringsvirkeligheten og fornuftsbaserte fortolkninger av den.

De to måtene å avgrense religion på har sine fordeler og ulemper, og vi skal ikke forfølge definisjonsdrøftingene videre her. Men det er ganske opplagt at etter den første religionsforståelsen er det nærliggende å kalle HEF et religiøst samfunn, siden organisasjonens fokus nettopp er livstolkning. Like klart er det at etter den andre forståelsen er HEF ikke et religiøst samfunn, siden organisasjonen nettopp har som et viktig formål å forfekte legitimiteten av ikke-religiøse livssyn, og særlig å arbeide mot det en i Norge oppfatter som kristne livssynsprivilegier. Sagt på denne måten går det også klart fram at HEF selv synes å bygge på en substansiell religionsdefinisjon, og det er nok også en slik religionsforståelse som iallfall til nå har vært dominerende i norsk dagligspråk.

Selv ut fra en streng substansiell religionsdefinisjon kan en likevel peke på at HEFs virksomhet inneholder en del religionslignende trekk. Her kan en først og fremst peke på at organisasjonen utformer parallelle ritualer til de kirkelige livs- og dødssritualene, nær

sagt fra vogge til grav. Det finnes opplegg for navnefester, borgerlig konfirmasjon, borgerlig vigsel og gravferdsritualer som er bevisst utarbeidet som alternativer til tilsvarende kristne ritualer. Mest utbredt og innarbeidd er den borgerlige konfirmasjonen, som med nokså store geografiske variasjoner nå brukes av rundt tiendedelen av ungdomsårskullene.

Ett mulig religionssosiologisk perspektiv ville vært å ta utgangspunkt i at en form for religion er en antropologisk konstant, og så la det gå sport i å lete fram trekk ved organisasjonen HEF og dens medlemmer som en kunne sette merkelappene religiøs eller religionssubstitutt på. Når jeg nøler med dette, er det av to grunner, en teoretisk og en empirisk. Teoretisk synes jeg det blir mekanisk å hevde at «religionens sum er konstant». Jeg synes snarere det er argumenter for å hevde at religion – iallfall forstått som livstolkninger og tradisjoner som peker på noe transcendent – har ganske varierende utbredelse og intensitet i ulike kontekster.

Dessuten har jeg et ganske konkret inntrykk av at det som medlemmene i HEF først og fremst begrunner sitt engasjement med, er religionspolitiske meninger mye mer enn et personlig engasjement det virker rimelig å kalle religiøst. Satt på spissen er HEFs medlemmer iallfall i organisasjonssammenheng mer opptatt av å fremme noen meninger enn å grunne over livets mening. At det kan ligge følelser og opplevelser under intellektuelle standpunkter, er klart. Men med begreper fra religionsvitenskapelige teorier om religionens ulike dimensjoner kan vi at engasjementet i HEF *framstår som* kognitivt og intellektuelt mer enn at det er sterkt emosjonelt og opplevelsesmessig. Grunnlaget for å hevde dette ligger i tre spørreundersøkelser som vi nå skal forsyne oss fra ¹.

1) Jeg bygger her på en medlemsundersøkelse fra 1984 (Johnsen 1984), en ny medlemsundersøkelse fra 1995 (Sveen 1995) og to artikler der forskere fra Prosjekt Alternativ Framtid har analysert data fra verdiundersøkelsen 1993 med spesielt henblikk på flere ideelle organisasjoner, inkludert HEF (Lafferty og Seippel 1994, 1995). Slike utvalgsundersøkelser innebærer alltid en viss risiko for utvalgsfeil og skjevhet i hvem som svarer, men svakhetene er neppe større her enn for andre undersøkelser, og resultatene er i alle fall sikrere enn tilfældige inntrykk og samtaler. I stor grad bekrefter dessuten resultatene fra de ulike undersøkelsene hverandre.

Noen sosiologiske kjennetegn

HEF-medlemmer utgjør ikke et tverrsnitt av det norske folk. Det er langt flere HEF-medlemmer på Østlandet enn i resten av landet, særlig i Oslo og Akershus. Det er likevel en noe jevnere geografisk fordeling på 1990-tallet enn ti år før. Interessant nok er det kvinneoverskudd i HEF, rundt 55 % av medlemmene er kvinner. Nå vet vi at kvinner jevnt over også er mer aktive i religiøse organisasjoner enn menn. Noen vil kanskje utvide perspektivet her og si at kvinner generelt er mer engasjert i livssynsspørsmål enn menn. Det er mulig, men prosentforskjellene innbyr vel ikke til de helt djerve konklusjoner. Forklaringen kan også være historisk: HEF har opp gjennom årene trolig rekruttert en god del medlemmer på kirkelige stridigheter som har vært oppfattet som kvinnesaker. Abortstriden på 1970-tallet, demonutdrivelsene tidlig på 1980-tallet og motstanden mot kvinnelige prester er nærliggende å nevne her.

Medlemsundersøkelsene fra 1984 og 1995 viser en interessant utvikling når det gjelder aldersfordelingen i HEF. Den største aldersgruppen i 1984 er mellom tredve og førti. I 1995 er gjennomsnittsalderen økt med omtrent ti år, slik at de mellom førti og femti dominerer. Dette kan se ut som et forgubningsproblem, men det er samtidig slett ikke slik at HEF ikke nyrekrutterer blant de yngre. Den sterke veksten i absolutte medlemstall tilsier det. Relativt sett er det imidlertid en forskyvning oppover i alderskategoriene. I 1984 var omtrent tre av ti medlemmer under tredve år, i 1995 snaut to av ti.

Det er en overrepresentasjon av høyere sosiale lag i HEF, kanskje ikke så markant når det gjelder inntekt som når det gjelder utdanningslengde. De største yrkessektorene blant medlemmene er undervisning og helse- og sosialsektoren. Her er det slående likheter med



hvem som er aktive i kristne sammenhenger i Norge. Særlig blant de regelmessig aktive i Den norske kirke i urbane strøk er det den samme overrepresentasjon av høyere middelklasse, samt av mennesker med undervisnings- og omsorgsyrker. De aktive i frikirken i Norge har en noe mer egalitær sosial profil².

Religionspolitiske kampsaker

I medlemsundersøkelsene fra 1984 og 1995 er det flere spørsmål om hva medlemmene er engasjert i, og hva slags ønsker de har om hva HEF skal engasjere seg særskilt i. Går

en gjennom hvordan disse spørsmålene, får en et nokså entydig inntrykk av at HEF først og fremst oppfattes av medlemmene som en religionspolitisk interesseorganisasjon, som skal være på vakt mot ensidig kristen dominans i samfunnslivet. Akkurat hvilke saker som står i sentrum, varierer litt etter den politiske dagsorden på de to undersøkelsestidspunktene. Den i særklasse hyppigst nevnte hovedgrunn til å gå inn i HEF i 1984 var «fordi HEF motarbeider kirkens livssynsdiskriminering/kirkens livssynsmonopol.»³ 1984 ble medlemmene også bedt om å krysse av ved viktige saker for HEF. En

2) Mer om kristen aktivitet og sosial profil i Repstad 1996.

3) Noe helt tilsvarende spørsmål er ikke nevnt i resultatene fra 1995-undersøkelsen.

kunne altså fremheve flere saker. Her er de sakene som flest krysset av ved (i %):

Motarbeide kristen formålsparagraf i barnehagene	85
Alternativ livssynsundervisning i skolen	82
Motarbeide kristen formålsparagraf i grunnskolen	79
Livssynsfrihet i institusjoner (gamlehjem, sykehus, militærforlegninger)	73

Så er det et sprang ned til neste alternativ, som er det første som handler om rituelle felles markeringer. 57 % krysser av for borgerlig bisettelse.

Bildet er mye det samme i 1995-undersøkelsen, selv om spørsmålene er formet litt annerledes. Fokus har forskjøvet seg fra spørsmål om generelle formålsparagrafer til den da høyaktuelle debatten om kristendomsfagets profil i skolen. Også stat-kirkespørsmålet har kommet mer i fokus. I 1995 ble medlemmene bedt om å rangere noen saker etter betydning. Uansett om en måler ut fra hvor mange som har saken på topp, eller ut fra en poengskala, er de viktigste sakene å arbeide med for HEF disse, i denne rekkefølgen:

1. Felles etikk, livssyn og religion i skolen
2. Skille stat og kirke
3. Alternativ livssynsundervisning
4. Arbeid mot nazisme, rasisme og religiøs fundamentalisme

Også i 1995 kommer den rituelle virksomheten lengre nede på listen over viktige HEF-saker. Vi er altså i gang med å tegne et bilde av HEF-medlemmer som overveiende opptatt av kristendoms- og kirkekritisk engasjerte, mer enn at de har en samlet felles

4) Det kan rettes en innvending mot det bildet jeg tegner av HEF-medlemmene som primært opptatt av livssynspolitiske meninger mer enn å dyrke et livssyn. Innvendingen fra den første dimensjonen er bedre dekket med spørsmål i de aktuelle undersøkelsene enn den andre, så kanskje vi ser tydeligst det som er målt mest effektivt. Det ville vært svært så interessant å gjennomføre feltarbeider og kvalitative intervjuer om tro og tvil blant humanetikere på et mer personlig og emosjonelt plan.

overbevisning om et bestemt livssyn.⁴ Dette bildet underbygges også av svarene på et spørsmål i 1984, der noen «livssynsmerkelapper» listes opp, og svarpersonene blir bedt om å angi hvilken som passer. Resultatet er slik (i %):

Ateist	34
Agnostiker	33
Fritenker	18
Hedning	5
Ingen av dem	16

Vi ser altså at medlemmene bruker ulike egenbetegnelser. Mest interessant er det kanskje at en av tre oppfatter seg som agnostikere.

Nå må ikke dette oppfattes slik at HEF-medlemmer ikke har noe annet til felles enn en del religionspolitiske meninger om kirke og kristendom i det norske samfunn. På et samfunnsmessig og etisk plan er det ganske markante flertallsoppfatninger blant organisasjonens medlemmer, som vi skal se.

HEF-medlemmenes venstreliberale og postmaterialistiske profil

Samfunnsforskerne Lafferty og Seippel (1994, 1995) har gjort interessante analyser av medlemmenes samfunnssyn i flere norske organisasjoner. Fra en religions sosiologisk synsvinkel er det av særlig interesse å ta med noen sammenligninger mellom HEF og medlemmene i den eneste distinkt kristne organisasjonen som inngår i forskernes analyse, Norges KFUK/M.

Det er ikke slik at HEF-medlemmene er enige innbyrdes om alle aktuelle samfunns-spørsmål, men et ganske tydelig flertall har sammenfallende syn i en retning som Lafferty og Seippel setter merkelapper som postmaterialister og venstreliberalere på.

HEF-medlemmer flest er sterkt for velferdsstaten og prioriterer den foran lavere skatter. De fleste av er fredorienterte, og prioriterer forbud mot våpeneksport foran lokale arbeidsplasser for våpenindustrien. Et klart flertall setter miljøpolitiske målsetninger høyt, selv om det skulle gå på bekostning av den norske konkurransevnen og føre til noe lavere materiell levestandard. Et stort flertall vil øke u-hjelpen. Sammenligner vi med gjennomsnittsbefolkningen, kommer HEF-medlemmene ut som langt mer vennlige enn gjennomsnittsbefolkningen overfor både velferdsstat, fredssak, miljøvern og u-hjelp. Medlemmene av KFUK/M heller i samme retning, men her er ikke avstandene til det norske folks gjennomsnittssyn så store.

Videre analyser tyder på at HEF-medlemmene er mest skeptiske av alle de analyserte organisasjonsmedlemmene til tradisjon og autoritet. Men dette er ikke en høyreliberal tradisjonsskepsis. Tendensen er samtidig at HEF-medlemmene er positive til statlig virksomhet og mer skeptiske til det frie marked. Og HEF-medlemmene er de mest post-materialistiske av alle. Slik dette noe uklare og omdiskuterte samfunnsvitenskapelige begrepet er forsøkt målt her, vil det si at de setter ytringsfrihet og demokratisk innflytelse høyere enn lov og orden og kamp mot prisstigning. Igjen finner vi KFUK/M med en profil som heller i samme retning som HEF, men tildels atskillig nærmere gjennomsnittsoppfatningene i det norske folk, særlig når det gjelder innslaget av postmaterialisme.

Så langt kan en få et inntrykk av at HEF-medlemmene har atskillig opposisjon i seg til de etablerte politiske styresmakter. Men det betyr ikke at HEF-medlemmene er en frustrert eller fremmedgjort utgruppe i den norske politiske kulturen. De har sterkere tilitt til de etablerte politisk-administrative institusjonene i samfunnet enn gjennomsnittet for befolkningen, og de har et høyt politisk kunnskapsnivå. Slik sett er de vel så mye en politisk elite som en politisk margi-

nal gruppe. Igjen finner vi KFUK/M-medlemmene i nærheten av HEF-medlemmene. Når det gjelder tiltro til det etablerte politiske system, er KFUK/M-medlemmene faktisk foran HEF-medlemmene – bortsett fra en viss kristelig distanse til fagbevegelsen (LO).

Vi ser ellers et interessant paradoks som gjelder både HEF og KFUK/M. Mange medlemmer ser på ny teknologi som en fare og en trussel for framtida når spørsmålet reises i generelle vendinger. Men når dette konkretiseres til holdningen til datateknologi, er ikke minst HEF-medlemmene blant de mest positive. Endelig kan det nevnes at HEF-medlemmene har mye kulturell kapital, i den forstand at deres smak ligger nærmere en elitekultur kjennetegnet av klassisk musikk, litteratur, folkemusikk og jazz, og fjernere fra folkelig kultur med krim, action, western og underholdning som viktige innslag. Igjen har KFUK/M den samme tendensen, men ikke så markert.

Noen refleksjoner om framtida

Sosiologer burde kanskje ha mer enn nok med å refortolke fortid og samtid, og holde seg unna spådommer. De følgende refleksjonene må tas for det de er, noen nokså løstaktige betraktninger. Trolig i enda større grad enn Den norske kirke har HEF et sosiologisk problem knyttet til middelklassedominansen blant de aktive. Den politiske og kulturelle profilen er forholdsvis enhetlig. Det kan skape fredsommelige indre forhold i organisasjonen, men sette subtile grenser for en bred folkelig rekruttering.

Det kan også se ut som om HEF i økende grad er i ferd med å få et «folkekirkeproblem» med mange passive og få regelmessig aktive. I 1984 sa 46 % av de spurte at de ville nøye seg med et passivt medlemskap. I 1995 hadde denne andelen steget til 60 %. Ganske mange sa dessuten at de nok kunne tenke seg å være aktive, men ikke akkurat nå. Nå er det selvsagt snakk om grader av aktivitet. Selv om bare en liten andel av medlemmene er

jevnlige inntømter og tillitsverv i organisasjonen, sier et stort flertall at de i det minste av og til diskuterer livssyn eller tros spørsmål med andre.

Hvis det er riktig at HEF mer er en religionspolitisk kampforganisasjon enn et samfunn som legger vekt på felles dyrking av eget livssyn, er organisasjonens framtidige skjebne knyttet nær opp til hvilket bilde som avtegner seg i offentligheten av kristne trossamfunn framover. Særlig utviklingen i Den norske kirke vil ha mye å si for hvordan det går med HEF. Studier av tall for utmelding av Den norske kirke fra 1970-tallet og framover viser at tallene i noen grad fulgte omdiskuterte saker og hendelser i Den norske kirke (Aagedal 1995). Fra medlemsundersøkelsene vet vi at omtrent halvdel av nyrekrutteringen til HEF skjer ved at folk omtrent samtidig melder seg ut av kirken og inn i HEF. Knapt noe annet land har en større humanetisk organisasjon i forhold til folketallet. Det er vanskelig å forstå dette uten å trekke inn den sterke vekkelsestradisjonen i Norge. Mange har latt seg sosialisere inn i denne, men en god del har også reagert negativt og oppfattet den som autoritær.

Generelt preges folk flests religiøse liv på 1990-tallet av privatkristendom og ritualekristendom i kombinasjon. Mange har en privatreligiøs tro med en del kristne elementer, og kombinerer dette med bruk av de kirkelige livs- og dødsritualer. Oppslutningen om disse ritualene holder seg forholdsvis stabil etter en nedgang på 1970-tallet. Sammenligningen av religionsundersøkelser fra 1991 og 1998 viser en viss nedgang i oppslutningen om troen på «offisielle» kirkelige dogmer, men noen dramatisk nedgang er det ikke snakk om. Fremdeles har mange en Jesus-tro, selv om de ikke går hyppig på religiøse arrangementer. Og et mindretall i befolkningen erklærer seg reservasjonsløst som ateister. Det finnes en viss interesse for alternativ religiøsitet, men den er virkelig viktig for bare et lite mindretall på to-tre

prosent (Repstad 1996, Lund 1999).

På politisk hold kan det se ut som en folkekirkelig og statskirkelig pragmatisme har ganske bred støtte. Arbeiderpartiet har en nøkkelrolle her. Partiet ligger vel også etter Hernes forholdsvis fast på en linje med å sikre en romslig folkekirke gjennom statskirkeordningen, men dette kan selvsagt snu når nye generasjoner får den sosialdemokratiske partimakten.

Det er iallfall uformelt nokså bred enighet i norske livssynsminoriteter om at de har lite å klage over når det gjelder offentlig økonomisk støtte. En opplevd diskriminering gjelder først og fremst på det symboliske plan (formålsparagrafer og konfesjonsforankring), og når det gjelder representasjon i visse fellesinstitusjoner i samfunnet (feltprester, sykehusprester osv.). Dersom det lykkes å finne pragmatiske modeller som kombinerer hensynet til livssynspluralisme og livssynsminoriteter med en forholdsvis romslig og åpen folkekirkelighet, er det trolig lite å hente for HEF som religionspolitisk kampforganisasjon. Dersom derimot Den norske kirke avtegner seg i offentligheten framover som en moralsk og religiøst restriktiv organisasjon med sterk meningstvang for tillitsvalgte, kan HEF se framtida lysere i møte når det gjelder medlemstilfang. Dette ser også sentrale aktører i HEF. I et intervju med samfunnsforskeren Olaf Aagedal (1995) gir tidligere generalsekretær Levi Fragell uttrykk for at nye utmeldingsbølger fra statskirken forutsetter en konservativ kirkelig dreining med mer kontroversielle former for religiøsitet.

Både kirkelige og humanetiske organisasjoner kan rammes av en form for livssynsmessig individualisme og konsumerisme som gjør tilkoblingen til religiøse institusjoner mindre forpliktende. Kirkens oppslutning kan selvsagt rammes direkte av en slik privatiserende utvikling. Men også HEF kan rammes, i samme grad som grunnlaget for rekruttering har vært at religion og religiøse institusjoner er viktige rammer rundt

menneskers liv. Hvis de religiøse valg og koblingene mennesker har til religiøse institusjoner trivialiseres, vil færre hisse seg opp over de religiøse institusjoner, og færre ta bryet med å bekjempe religiøs diskriminering.

Personlig tror jeg det nye KRL-faget i løpet av noen år vil miste siste rest av formell konfesjonsforankring, mens læreplanene stadig vil legge til rette for en engasjerende formidling der den kristne tradisjon er klart mest sentral. Viljen til en ny sterk kristelig mobilisering til forsvar for privilegier i skolen er neppe sterk nok i de sentralkirkelige eliter. Til det er erfaringene fra tidligere kamper for tvetydige og bevisstheten om religionsfrihet gradvis sterkere internalisert. Med et slikt kompromiss i skolen sikret – og med gjennomslag for velbegrunnet uenighet i homofilisaken – vil grunnlaget kunne være lagt for en rekke interessante tilnærminger og samarbeidsprosjekter mellom kirkelige og humanetiske aktører. Som vi har sett, plasserer medlemmene i KFUK/M seg i hovedsak ikke så langt fra HEF-medlemmene i en lang rekke samfunnsprosjekt som vil rykke nærmere og bli mer påtrengende for norske borgere i årene som kommer. Selv om KFUK/M nok er av de kristne organisasjoner som profilerer seg mest likt HEF i slike spørsmål, kan det mange steder ligge til rette for et samarbeid i sosialetiske spørsmål som handler om fred, miljøvern og velferd. Faktisk kan en også se for seg at Den norske kirke og HEF i en del livssynsaker vil kunne stå sammen. HEF er et produkt av norsk lutherdom mer enn kanskje både de og kirkeledere liker å tenke på. Rasjonalitet og borgerdyder står sterkt i HEFs *ethos*, men er heller ikke fraværende i kirkens. Begge bevegelser er barn av moderniteten, kirken rett nok med sterke

førmoderne røtter. Det er ikke umulig å se for seg de to gjøre felles sak på visse felter mot ulike obskure former for alternativ religiøsitet, særlig hvis den flettes sammen med fremmedfiendtlige strømninger.

Litteratur

Roar Johnsen: «Hvem er medlemmer av Human-Etisk Forbund? Medlemsundersøkelsen 1984.» *Human-Etikk* 1984/4, s. 1-17.

William M. Lafferty og Ørnulf Seippel: «Hvor «alternative» er de alternative organisasjonene? Artikkel I.» *Alternativ Framtid* 1994/4, s. 47-58.

William M. Lafferty og Ørnulf Seippel: «Hvor «alternative» er de alternative organisasjonene? Artikkel II.» *Alternativ Framtid* 1995/2, s. 88-101.

Monica Lund: *Undersøkelse om religion 1998*. Rapport nr. 115, Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste, Bergen 1999.

Pål Repstad: *Religiøst liv i det moderne Norge. Et sosiologisk kart*, Høyskoleforlaget, Kristiansand 1996.

Barbro Sveen: «Hvem er humanetiker?» *Humanist* 1995/5, s. 30-35.

Olaf Aagedal: «Norsk, men kyrkjelaus. Om utmelding av statskyrkja i Norge i etterkrigstida.» i Svein Aage Christoffersen (red.): *Utmelding av statskyrkja*, KULTs skriftserie nr 40, Norges forskningsråd, Oslo 1995.

Pål Repstad, professor i religionssosiologi ved Høgskolen i Agder, samt professor II i religionssosiologi ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo.
e-post: Pal.Repstad@hia.no

Per Anders Aas:

Humanisme på tvers

I programtalen «Antike und Humanismus» (1925) presenterer klassiskfilologen Werner Jaeger humanismen som en kritisk bevegelse med dobbel front – mot både materialisme og spiritisme, to uatskillelige tvillingbarn av «geistesmüde» perioder. I en tid utmattet av verdenskrig og kulturkrise er det ikke plass for hva Goethe kalte «ruhige Bildung», og veiviserne blir enten en rasjonell, formålsrettet og livsforflatende næringsvirksomhet/vitenskap – eller en transcendent religiøsitet. Mot tidas tvillingmakter, oversivilisasjonen og sivilisasjonsflukten, stiller Jaeger idealet om formålsløs varen og viten – en *interessefri* sfære (med referanse til Platon og Kant) som arnested for humanistisk dannelse: dannelsen av mennesket til menneske.¹

Humanismen har aldri vært entydig, og det kan hevdes at hver tidsalder må definere den ut fra sine forutsetninger.² Men Jaeger mobiliserer en humanisme som nettopp ved sin utidsmessighet kan se samtida på kritisk avstand. En slik humanisme lar seg ikke lett tilpasse den norske livssynsdebatten – den legger seg på tvers av våre forutsetninger.

Den norske debatten ble på 1800-tallet formet av tvillingmaktene vekkel- og sekularisering. Dikotomien kristen/profan konstituerte koordinatsystemet, etterhvert opprettholdt av sterke personer, institusjoner og medieideologier. En tilsvarende dikotomi mellom en transcendent og en immanent forankring av det menneskelige finner vi også i humanismens historie³ – men å innordne

humanismen i et koordinatsystem på vekkel- og sekulariseringens tilspissete premisser vil være reduksjonistisk og anakronistisk.

Nytidas «humanisme» er i utgangspunktet et pedagogisk prosjekt, et program for menneskelig identitetsdannelse i møte med antikke tekster. F I Niethammer – en venn av Hegel – innførte i 1808 *Humanismus* som betegnelse for den eldre humanistiske pedagogikken, motsatt den moderne, praktisk-realistiske «filantropinisme». Niethammer så det som skolens oppgave å gjøre elevene til mennesker gjennom «fri» åndsdannelse – uten sikte mot det matnyttige. Midlet var «humane studier» (i renessansen kalt *studia humanitatis*), dvs studier av den klassiske litteraturen.

Det er denne dannelseshumanismen Jaeger vil vitalisere når han gjør front både mot moderne rasjonalisme og irrasjonalisme, og knytter an til antikken og tysk idealisme i sin forståelse av det humane som frihet fra ytre formål og interesser. Dette er et spor vi også finner i norsk tradisjon.

Monrad og det menneskelige

M J Monrad, professor i filosofi ved Det kongelige Frederiks Universitet i andre halvdel av det 19. århundre, gikk inn for det nyhumanistiske dannelsesidealet – motsatt det realistiske som hadde vunnet fram bl a gjennom A M Schweigaard. Monrad drøfter tre tendenser som vil det klassiske til livs: utilitarisme/realisme, religion og nasjonalitet. De to første forenes i sin konsekvens som «Vantro og

1) Werner Jaeger: «Antike und Humanismus», i Hans Oppermann (red): *Humanismus*, Darmstadt 1977, s 18ff.
2) Jf Søren Kjærup: *Menneskevidenskabernes. Problemer og traditioner i humanioras videnskabssteori*, Kbh 1996, s 70.
3) Linjene er trukket godt opp i to artikler av Asbjørn Aarnes: «Humanisme i dag», *Kirke og Kultur* 1/86, s 2-16, og «Humanismen som arv og utfordring», i Liv Bliksrud og Asbjørn Aarnes (red): *Spor etter mennesket. Essays til minne om A H Winsnes på hundreårsdagen for hans fødsel 25. oktober 1989*, Oslo 1989, s 91-106.

Overtro, hvilke som bekjendt i en vis Henseende trives ypperlig sammen» – og «det er paa det egentlig menneskelige, om man vil historiske Feldt, at det Naturlige, *Undermenneskelige*, og det Guddommelige, *Overmenneskelige* mødes». Dialektikeren Monrads poeng er at det vi ville kalle «klassisk humanisme» representerer en harmoniserende syntese mellom motsetningene.⁴

Monrads tredoble anti-klassikk – på spissen: positivisme, pietisme, patriotisme – er et godt bud på vinnertrioen i den norske livssynsdebatten det følgende hundreåret, over en utklassert klassisisme. Det er de to første som her er av interesse – en variant av Jaegers tvilingsmakter.

Monrads utfall mot vantro og overtro har et idealistisk erkjennelsesteoretisk fundament. Spørsmålet om hva som *danner* det menneskelige, blir også spørsmålet om den sanne menneskevitenskap. Monrads hovedfiende er positivismen, som han fra sitt hegelske ståsted gir en original definisjon:

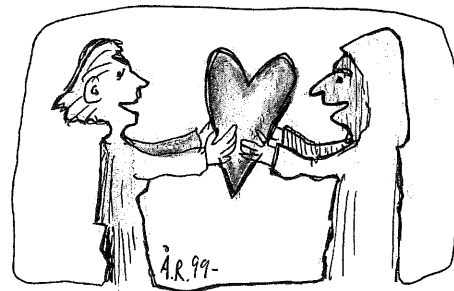
Ved *Positivisme* forstaae vi overhovedet ethvert Forsøg paa at tage Standpunkt udenfor Fornuften og Ideen, i Noget, der ligetil *poneres* eller sættes som virkelig, og hvoraf al Tanke tilsidst skal være afhængig. Med en noget forskjellig Tankevending kan det samme ogsaa kaldes *Realisme*, nemlig som modsat *Idealismen*, der gjør Ideen, Tanken, til det første, paa sig beroende Princip. I Posivismen eller Realismen er Existenten eller Tingen det Første og til Grund Liggende, Tanken alfadl kun det Andet og Afledede.

Positivisme synes nu virkelig at være et herskende Træk i den senere Tids Tænkemaade og det Fælles og Forbindende i mange ellers høist afvigende Anskuelse.

Når det positive ikke har sitt grunnlag i tanken, er det etter Monrads mening vilkårlig og kan opptre i høyst ulike former. Det kan på den ene side finnes i religionen: Monrad føl-

4) Tilsvarende harmoniserer han det klassiske med det nasjonale, som representerer en avskyngning av det allmennmenneskelige. (M J Monrad: *Om de klassiske Studiers Betydning for den høiere Almeendannelse*, ny utg. Christiania 1891, s 17ff og 32ff.)

5) M J Monrad: *Tankeretninger i den nyere Tid. Et kritisk Rundskue* (2. utg 1884), nyopptrykk med innledning av Hjalmar Hegge, Oslo 1981, s 140ff.



ger den religiøse positivismens løsrivelse fra idealistisk filosofi til «reen positiv Dogmatisme» (fra Schelling til Kierkegaard til pietisme/nyortodoksi), som har funnet sitt motstykke i en «romantisk-poetisk Anskuelse» (grundtvigianismen) og dermed løpt linien ut: Når det positive innskrenkes til noe så vilkårlig som trosbekjennelsens ordlyd, «kun fordi man *maa* have noget Fast at holde sig til», framtrer nemlig «[d]en Tilfældighed, som egentlig er al Positivismes kjerne (. . .) og antager meer og meer den subjective Vilkaarligheds Præg»:

Ved denne Udgang af den religiøse Positivisme, der her staaer paa Nippet til at forene sig med en ganske modsat Lære (en Forening, hvorpaa ogsaa virkelig Erfaring giver Exempler), vises vi desto bestemtere hen til den allerede fra begyndelsen af igrunnen ligesaa nær liggende Mulighed at tage sin Position udenfor Religionen, i den sandselige Erfaring eller den foreliggende Endelighed. (...) Posivismen ligner en saadan krum Linie som f Ex. Hyperbelen, der har to modsvarende Grene, en til Høire og en til Venstre.⁵

Monrads dobbeltpositivisme gir livssynsdebatten en annen front, som ikke følger dikotomien vekkelse/sekularisering, men skjærer begge over en kam. Monrads front er idea-

lisme/positivisme, tankens nødvendighet mot tingenes tilfeldighet – enten det gjelder sansedata eller trosdogmer, empiri eller åpenbaring. Det sant menneskelige blir å finne i *idealismen*.

Den annen front

Den filosofiske idealismen ble ikke dominerende i Norge. Allerede i Schweigaards oppgjør med tysk filosofi i en artikkel fra 1835 heter det toneangivende om de tyske systembyggerne at «deres Anmasselse er den, at de ville skabe Sandheden og ikke lære den at kjende, at de sætte sine Ideer i Virkelighedens Sted».⁶

I Norge konsoliderer den politisk-akademiske lærdoms-kulturen seg utover 1800-tallet i opposisjon til det klassiske, og etter det moderne gjennombrudd svekkes innflytelsen fra tysk idealisme. Et positivistisk vitenskapsideal blir dominerende, og den normative refleksjonen trer tilbake for en empirisk orientering. *Menneskevitenskapen* par excellence er ikke lenger den spekulative filosofien, men psykologien, som i mellomkrigstida – bl a gjennom den kulturradikale bevegelsen – legger premisser for livssynsdebatten. Kulturradikalere og pietister kjemper ut fra hver sin subjektive erfaring og hver sin – henholdsvis vitenskapelige eller guddomme-

lige – åpenbaring, og føyer seg slik inn i Monrads skjema.

Etterkrigstidas positivismekritikere har stilt denne fortida i relieff. Spissformuleringer som «den norske tankeløysa» og «refleksjonens mangel» tegner utviklingen som en forfallshistorie, innledet av Schweigaards antikklassiske og anti-idealistske moderniseringsprogram ved midten av det 19. århundre, med Monrads påfølgende detronisering. Til historien hører også anti-positivismens gjenreise, anført av Hans Skjervheim på 1960- og 70-tallet.⁷

Men bildet rommer mer. Om idealismen ikke var dominerende i tida mellom Monrad og Skjervheim, var den ikke død. I 1920- og 30-årenes Norge framtrer en gruppe kulturskribenter som mobiliserer det klassiske mot modernitetens krise, utfordrer positivismen og utforsker en idealistisk verditradisjon med spørsmålet om hva som danner det *menneskelige*. «Den annen front» (tittelen på A H Winsnes' bok om engelske idealister, 1932) er seinere brukt som samlebetegnelse på de nyhumanistiske, antipositivistiske strømningene fra mellomkrigstida og framover.⁸

Winsnes og desinteressetheten

Litteraturhistorikeren A H Winsnes søker først det menneskelige i det klassiske. I *Det*

6) Sikkert etter Gunnar Skirbekk: «Schweigaard og den norske tankeløysa. Kriminalhistoria om filosofiens påståtte død i Norge i 1830-åra». *Samtiden* 4/83, s 26. (Opptrykt i Skirbekk: *Ord. Essay i utval*, Oslo 1984.)

7) Jf Skirbekk 1983 og Gunnar Skirbekk: «'I refleksjonens mangel . . . ' Om vekslende intellektuelle elitar i norsk etterkrigstid», *Nytt Norsk Tidsskrift* 1/84, s 21-37. (Opptrykt i Skirbekk: *Til djevelens forsvar og andre essays*, Oslo 1987.) – Monrad har fått sin renessanse de siste tju årene: I *Tankeretninger* formidler og kritiserer han «nettopp de tanker i det 19. århundre som legger grunnlaget for tenkningen i vårt eget – i filosofi som i vitenskap,» skriver Hegge (Monrad 1981, s v). Tilsvarende hos Arild Linneberg: «*Tankeretninger* er en banebrytende kritikk av positivismens instrumentelle fornuft: Den instrumentelle fornuft er uttrykk for fremmedgjøringa av mennesket i det moderne samfunnet.» (Linneberg: *Norsk litteraturkritikkens historie* bd 2, Oslo 1992, s 83.) Asbjørn Aarnes refererer Skjervheims Monrad-oppdagelse: «Skjervheim gikk lenge i gledesrus over dette eklatante brudd på fremskrittsoptimismen, at det fantes en før-positivistisk norsk filosofi som ikke var foreldet! Hvor du enn traff ham på denne tiden, lød hans råd: 'Du må lesa Monrad!'» (Aarnes: «Hans Skjervheim og norsk filosofi», *Nytt Norsk Tidsskrift* 2/95, s 120. Opptrykt som innledning til Hans Skjervheim: *Deltakar og tilskodar og andre essays*, Oslo 1996, og i Hans Kolstad & Asbjørn Aarnes (red): *den annen front. Humanistisk kollegium 2. årgang*, Oslo 1988.)

8) Den annen front er mangslungen, og her begrenser jeg meg til tematikken klassisisme/idealisme i noen Winsnes- og Kent-tekster fra mellomkrigstida. Både Winsnes, Kent og andre orienterer seg bredere enn det framgår her – ikke minst i samtidsfilosofien (vitalisme, fenomenologi, eksistensialisme). Jf Rune Slagstad: «Den annen front – i går og i dag», *Nytt Norsk Tidsskrift* 1/95, s 12-24 (opptrykt i Kolstad & Aarnes (red): *Stemmer i tiden. Humanistisk kollegium 1. årgang*), satt inn i en større kontekst i *De nasjonale strateger*, Oslo 1998. Philip Houm skriver om nyhumanistene i *Norges litteratur fra 1914 til 1950-årene*, Oslo 1955, s 34ff. Ellers forsøker jeg å gi en kort oversikt med litteraturhenvisninger, «Den annen front: idealister uten 'sak'», i Egil Børre Johnsen og Trond Berg Eriksen (red): *Norsk litteraturhistorie. Sakprosa fra 1750 til 1995* bd 2, Oslo 1998, s 68-71 og 702f.

Norske Selskab 1782-1812 (1924) vil han gi et bilde av «den norske klassisisme» som livsholdning. Hos flere av selskabets forfattere – særlig Wessel – finner han idealet om *apatheia*, forstått som det gode liv via formålsløs sannhetsøking: fritt fra affekter og ekstremer, lykkelig og uhøytidelig på den gyldne middelvei. Idealet rommer spenninger som ettertida – ikke minst Winsnes' samtid – vil ha vanskelig for å fastholde innenfor ett og samme livssyn: Arbeidsomhet og nøysomhet, men ikke askese; rus og øyeblikksnyttelse, men ikke lidenskap. Spenningen er bare mulig gjennom stoisk distanse til egen person: det er det sterke *engasjementet* som truer leken og livsleden.

Når Winsnes i en seinere bok vender tilbake til en representant for selskabet, Niels Treschow, opptrer *apatheia* i ny utgave: den såkalte *desinteressetheten*, «den opphøiede formålsløshet». Winsnes karakteriserer Treschow som *En opdrager til menneskelighet* (1927) og knytter ham til den humanitetskultur som utfoldet seg i Tyskland og Norden på overgangen fra 17- til 1800-tallet, med Goethe som høydepunkt: «Den ærbødighet for mennesket som var livsnerven i denne periodes dannelsesliv vokste frem av en åndstemning som i vesentlige ting skiller sig ut fra grunntendenser i det 19de århundres og vår tids kultur.» Han finner at «civilisasjonsfremskrittet eller herredømmet over tingene» ofte kom til å bety en «*avhumanisering av livet*»: «Apparatkulturen vraket den rettesnor som humanitetskulturen hadde i selve menneskets idé og spurte ikke om 'fremskrittet' gavnet eller skadet det menneskelig høverdige.»⁹

Hva er så menneskets idé? Treschow stilte to bilder opp mot hverandre: På den ene siden strevet for klær og mat, jakten etter gods og gull, titler og rang, makt og nytelse – på den andre siden filosofenes og mystikernes skole, der mennesket stanser i sitt løp og retter blik-

ket mot livet omkring seg, jord og himmel – «uten tanke på nytte eller anvendelse, bare for å erkjenne tingenes grunner (...) eller beundre deres egenart, skjønnhet og storhet. (...) Den opphøiede formålsløshet var menneskelighetens edle kjerne, humanitetens spire».

Winsnes knytter Treschows standpunkt til platonismen og dermed en sentral europeisk tradisjon, med Pico della Mirandas tale om mennesket som skapt for å erkjenne, elske og beundre skaperverket: «Den desinteresserte aktivitet ('*activita desinteressata*') var menneskets adelsmerke.» I den tyske humanitetskulturen er desinteressetheten hovedmotivet, med Lessings bok om menneskehetens oppdragelse, Kants anti-utilitarisme, Schillers estetiske oppdragelse (mennesket er bare menneske når det leker), Goethes streben etter objektivitet, alt «sprunget frem av vilje til å løses fra den tilfeldige selvishet og knyttes til de absolutte verdier.»¹⁰

En trussel mot det religiøse humanitetsideal så Treschow i «et nyt Barbarie», «den kommersielle materialisme eller 'Handels-Aanden'»: «skulde handelen ha sitt mål i sig selv og er det riktig at handelens vesen er vinning, vilde det bare bety mere vinning, større fortjeneste, hvilket ikke kan skje uten utnyttelse av andre og dermed forringelse av eget og andres menneskeverd.» Treschow frykter handelsåndens utvidelse fra én til alle stender, «en slekt gjenemtrengt av handelsånd». Da rammes også den høyere menneskelighets voktere: «videnskapens dyrkere som har sviktet sin opgave idet de blev utilistisk-positivistiske og gjorde sig til redskaper for handelsånden. (...) Mennesket vil tape sin verdighet. Kremmeren triumferer.»¹¹

En annen trussel mot det menneskelige ser Treschow i idéfanatismen: «forakten for enkeltmennesket, opofrelsen av individet for 'det hele', i en eller annen 'idé' navn, den være sig av politisk, religiøs eller hvilken som helst annen art».¹² Her står kanskje Treschow

ensom i norsk åndsliv, mener Winsnes:

Den idealisme som har hatt sikrest grobunn i Norge har som oftest vært av politisk eller pietistisk art. Sans for positive, håndgripelige, undisputerbare verdier synes nemlig ikke å være helt fremmed for norsk folkekarakter. Der er styrke i denne nøkternhet, men også fare. «For der er kræmmerviljer som gasser sig bedst i smaa folk», skrev Hans E. Kinck. La gå at man er «idealist». Men man vil ha tydelige linjer. Av en «idealist» må man i det minste kunne forlange at han har en «sak» som kan sette på et program, så man vet hvad man har å velge. Man vil ikke kjøpe katten i sekken. Pietistene kan gi klar beskjed: valget står mellom å lønnes med himmerikets gleder eller straffes med helvedes pinsler. Politikerne står mangel på gang ikke tilbake.

Sak-idealismen, idéfanatismen, har der ikke vært nogen nød på. Men en idealisme uten «sak»: sant for sants skyld, godt for godts skyld, et sannhets- og kunnskapsliv for dette livs egen skyld, en forhåpning om å mestre den kunst å være menneske, kort sagt: humanitet, – alt dette blir ikke sjelden betraktet som noget suspekt eller mindreverdige og klinger altfor ofte som en fjern og fremmed tale, dunkel og uforståelig, eller opfattes som en luksus som rikere og lykkeligere, mer solfylte land kan tillate sig, ikke vi under polarcirkelen.¹³

I *Den annen front* (1932) går Winsnes ut mot en positivisme som vil innordne mennesket som åndsvesen i en naturbundet årsakssammenheng. Positivismen er ute av stand til å gi et positivt livsinnhold, den munner ut i blott og bar teknikk, i *midler* til liv.

Positivismen fant sin motbevegelse i «den tyske filosofi og humanitetskultur, Kant, Hegel og Goethe». Winsnes medgir at den filosofiske tanke som syntes å skulle erobre verden med Hegel, en tid måtte falle for sin hovmodighet, men ser likevel den tyske idealismen som «en av de største bedrifter i den

europeiske åndshistorie» – «et våbenkammer og en skattkiste for den filosofiske kritikk av overtroen på 'videnskapen'». – Reaksjonen kom også med den romantiske bevegelse i England: «Det var en besvergelse av åndene. Man grep tilbake til oldtiden, til Platon og Aristoteles, til middelalderens filosofi, til de store internasjonale filosofer fra de 17de århundre, og man åpnet veien for den tyske idealisme.»¹⁴ Hos Coleridge og andre 1800-tallsidealister opptrer igjen *desinteressetheten*: «å elske godt fordi det er godt, sant fordi det er sant. Det er kardinaldyden. Ved den hever mennesket sig over det dyriske, ved den blir mennesket først menneske.»¹⁵

Kent og Kant

Winsnes' kritikk retter seg vesentlig mot det Monrad kalte positivismens venstrefløy: den naturalistiske varianten, som framstår som den mest åpenbare trusel mot menneskeverdet. Blant Winsnes' venner i den filosofiske studiegruppa han deltar i, er liknende avgrensningsforsøk framme: I forordet til essaysamlingen *Skillelinjen* (1929)¹⁶ går forfatteren Charles Kent ut både mot naturvitenskapelige metoder i humanvitenskapen og mot «begrepsforlatt mystikk», dvs individuell vilkårlighet – ut fra et idealistisk fundament: «For den anskuelse forfatterne deler, går der (...) en skarp skillelinje gjennom verdienes rike; og den betrakter dommene om åndelige verdier – om sant og falskt, om godt eller ondt, om skjønt eller uskjønt – som dommer av en annen art enn dem som skjelner mellom behag og ubehag, mellom det nyttige og det skadelige.»¹⁷

I Tyskland kom positivismekritiken på 1800-tallet bl a til uttrykk i nykantianismen,

12) Winsnes 1927, s 124.

13) Winsnes 1927, s 208f.

14) A H Winsnes: *Den annen front. Engelske idealister*, Oslo 1932, s 10ff og 18.

15) Winsnes 1932, s 38.

16) Artiklene var først publisert i Ronald Fangens tidsskrift *Vor Verden*. Bidragsyterne er A H Winsnes, forfatterne/kritikerne Eugenia Kielland og Charles Kent, filosofen Ingjald Nissen og lektor Sverre Klaussen. Winsnes' bidrag om Irving Babbitts humanisme gir et godt eksempel på hans positivisme- og naturalismekritikk, og er nylig opptrykt i Jan Erik Ebbestad Hansen (red): *Norsk tro og tanke*, Oslo 1998, bd 2, s 616-622.

17) Charles Kent: Forord til *Skillelinjen. Fem artikler om samtidig tenkning*, Oslo 1929, s 9.

9) A H Winsnes: *Niels Treschow. En opdrager til menneskelighet*, Oslo 1927, s 10ff.

10) Winsnes 1927, s 37ff.

11) Winsnes 1927, s 115ff.

som gir flere av *Skillelinjen*-forfatterne grunnlag for «en videnskapelig orientering i livsproblemene». Den kantianske differensieringen i verdifsfærer – et kjernepunkt i moderniteten – gjør det mulig å begrunne livssyn og moral som selvstendige gyldighetsområder i en tid da religionen viker for naturvitenskapen – uten å forfalle til irrasjonalisme. «Religionen, videnskapen og politikken har hver sin egenverdi som den reflekterende tilskuer ikke finner det riktig å ofre for de andres skyld.» skriver Kent.¹⁸

Livssynet må dermed formes i tillit til menneskets myndighet – et poeng Kent utvikler i essaysamlingen *En Lægmand orienterer sig i Tilværelsen* (1931). Overfor naturvitenskapen må lekmannens mistillit danne det normative korrektiv: «skal vi overlate en Flok sakkyndige med Herredømme over de tekniske *Midler* at bestemme *Maalet* for vor Handlemaate?»¹⁹ Kent avviser utilitarismen, lyst- eller velferdsprinsippet som livsmål, og stiller opp en dobbel front: Hvis lekmannen må oppgi håpet om å bli suveren over valg av egen livsvei, står valget mellom to former for umyndiggjøring, vitenskapens eller troens:

Da faar han i Guds Navn eller i Videnskabens Navn, skulde jeg sagt, gi op og indlægge sig paa Menneskehetens store Cheval²⁰ og overlade de bestaltede Dyr læger Dr. Strømme og Dr. Raknes og Professor Schjelderup at stelle med sin Abnormitet.

Hvis han da ikke foretrækker – hvad jeg i et mindste ikke kunde bebreide ham – at gi sig ind under sine tidligere Formyndere, under Kirkens Herredømme, – St. Peters efterfølger i Rom eller Formanden for den norsk-lutherske Indremission.

Da maa vi rigtignok oppgi Drømmen om den tænkende Fornufts selvstændighed. Men til Gjengjæld faar vi en følelse av Sikkerhet, som vi bittert savnet, mens Sjælen var paa Vidvanke – en følelse av Sikkerhet som følger med at vite sig og kjende sig som et Led av en Helhet, et levende Lem av en levende Helhet.

18) Charles Kent: Forord til *Skillelinjen. Fem artikler om samtidig tenkning*. Oslo 1929, s 9.

19) Charles Kent: *En lægmand orienterer sig i Tilværelsen*. Oslo 1931, s 9.

20) Dyrehospital i det gamle Vika, Kristiania.

21) Kent 1931, særlig s 13-27.

22) Kent 1931, s 30 og 33.

Ved å strekke fornuftens våpen og overgi seg til kirken får man en snor å gå etter, «men vi har nu engang Lægmandens Mistillid i os, vi vil like saa litet overgi os til Teologens Formynderskap som til Psykologens». – Kents løsning er fornuftens moralske vurdering: Kants pliktetik med moralloven formulert i det kategoriske imperativ. Her er *målet* av mennesket selv og ingen utenforliggende instans. Idealet, «den moralske selvbestemmelse», er skapt av vår egen fornuft.²¹

Det humane kan altså funderes i Kant. Maksimen om ikke å betrakte mennesker som midler medfører hos Kent et etisk engasjement med mange av de samme anliggender som Winsnes: anti-utilitarisme, anti-kommersialisme og anti-rasisme. Kent – journalist og reiseskildrer – kritiserer europeisk etnosentrisme og kommersialiseringen av amerikansk kultur, styrt av «Big Business». Teknifisert arbeidsliv og fremmedgjøring truer det menneskelige.

Hvilken rolle spiller så religionen i den humanistiske dannelsen? For Kent er løsningen den kantianske: «at vi anerkjenner Moralloven i vort Indre som et guddommelig Bud» – og for å motarbeide det onde trengs «det 'etiske Fællesskap' som Kant kalder Kirken».²² En liknende rolle – sekundær og selvfølkelig – spiller det kristne i lys av det klassiske: Humanistene er ikke opptatt av hinsidig frelse, men av å virkeliggjøre det menneskelige, og dét gir den kristne tradisjonen vilkår for. Kristen og gresk-romersk antikk danner en positiv syntese: Det kristne «siles» i forhold til det klassiske, slik at man f eks kommer nærmere det katolske enn norsk vekkelseskristendom.

For noen av nyhumanistene blir imidlertid det kristne det primære. Seinere på 30-tallet vender Kent seg til kristendommen, og etter hvert identifiserer Winsnes seg tydeligere med en «kristen humanisme», stadig i opposisjon til subjektivismen og føleri.

Og så?

Hvordan møter nyhumanistene truslene i en krisetid? Den livsformen som bærer menneskeverdet, «the idle disinterestedness», er for Winsnes distansert fra dagens kamp. – Blir apatheia til apati?

Desinteressetheten avsløres som interesse-relatert. Med et slag mot «den annen front» dømmes Nordahl Grieg Oxford-humanistene: «Disse mennene som vilde gå med blinde øine gjennom et slumkvarter, kunde utbryte: hvor fattig blev ikke livet hvis det bare hadde råd til det direkte nyttige. (...) Med fin diskresjon var de knyttet til den herskende klassen».²³ Grieg vender humanismen ryggen og blir stalinist.

I kamp mot nazismen blir også idealistene på den annen front «sak-idealister» – men uten å oppgi sitt filosofiske fundament. Livssynet viser siden et slitesterkt kritisk potensiale: humanisme med front mot det totalitære (idéfanatismen) i brun og rød variant – men også mot det like totalitære markedshegemoniet, «et nyt Barbarie».

Treschow – og Winsnes med ham – fryktet idéenes forsvinnen, «det utilitær-kommersielle barbari» der «apparatmennesket, *homo technicus*, gevinst- og profittmennesket» har makten.²⁴ Idealet om menneskelighet som desinteressethet vaksinerer mot en interesseorientering som i materialistisk variant tar form av grådighetskultur, effektivitetsjag, utbytting av natur og mennesker, innordning av vitenskapen under kommersielle interesser. Men idealet har også brodd mot interesseorientering i åndelig utgave: en kristendomsform der målet blir å sikre sin skjebne, mens verden og medmennesker i siste instans reduseres til midler. Når Winsnes taler om å løses fra den tilfeldige selvishet og knyttes til de absolutte verdier, sier han nei til den tanke at mennesket konstituerer seg gjennom kraften til å gjennomføre sine egeninteresser.

23) Nordahl Grieg: *Ung må verden ennu være*, Oslo 1938, s 99.

24) Winsnes 1927, s 206.

25) Asbjørn Aarnes: «Åpningstale Humanistisk Kollegium 8.2.1994», i Hans Kolstad & Asbjørn Aarnes (red): *Stemmer i tiden. Fra Humanistisk kollegium 1. årgang*, Oslo 1998, s 12.

Da Asbjørn Aarnes i 1994 holdt åpnings-talen i Humanistisk Kollegium, et studie- og debattforum som viderefører sentrale anliggender fra den annen front, fastslo han at av humanisme er det mange slag – og «selv om vi har respekt for den humanisme som bygger på tankekraft og viljestyrke, så kjenner vi oss vel så hjemme i den humanisme som er tuftet på svakhet og sårbarhet. / Det etisk kritiske i vårt arbeide, vil kanskje merkes best på vårt ønske om å være et korrektiv til den mes-trings- og konkurranse-iver som preger så sterkt dagens kulturbilde.»²⁵

Når snittet legges slik, blir humanismen på ingen måte tannløs. Dels viderefører den mellomkrigshumanistenes kamp for et menneskeverd frikoplet nyttehensyn. Men den utfordrer ikke bare den annen fronts gamle motpart, positivister og naturalister – men også enhver dannelseshumanisme som glir over i åndshovmot, som vil knytte det menneskelige til ånds- eller fornufts-kvalitet. Den utfordrer til å ta i bruk desinteressethet-idealet som vern for det svake – ikke bare som paternalistisk beskyttere, men i erkjennelse av egen sårbarhet.

Dermed avtegner det seg en front som utfordrer den gamle problemstillingen: Truselen mot menneskeverdet er ikke bare den doble umyndiggjøring, troens eller vitenskapens, men en dobbel *myndiggjøring*: autonomi og «verdighet» som menneskelighets-kriterier i livets ytterkanter – eller på den annen side: viljeavgjørelser som konstituerende for menneskets evige skjebne (et pietistisk anliggende, men en idé i sporene av Luthers hovedmotstander, humanisten Erasmus).

Mot en myndiggjøring som i misbruk graderer menneskeverd, kan humanismen finne en alliansepartner i hva Monrad kalte det «overmenneskelige», som i den lutherske definisjonen (sic) av mennesket som rettfer-

(Forts. side 8)

Bjørn Lerkerød:

Livssyn og naturalisme

NATURALISME OG RELIGION

Begrepene dekker virkelighetsoppfatninger som synes å utelukke hverandre. Mens en religion forholder seg til noe utenfor den sansbare virkelighet, vil en naturalistisk livsoppfatning hevde at alt er gitt i naturen og har naturlige forklaringer. Hvordan kan naturalisme da få plass innenfor faget «Religion og etikk»? Jo, de som har gitt oss læreplanen for faget har sett rett. Mye av vår kultur gjenspeiler konflikten og vekselvirkning mellom disse tradisjonene. Elevene på studieretning for allmenne fag må bli ført inn i denne spenningen. De bør lære både å kjenne til hvordan personer med et annet bilde av virkeligheten enn de selv har tenker og de bør kunne føre samtale på tvers av disse grensene.

Når elevene tar faget religion og etikk på Vkl på studieretning for allmenne fag, har de alle hatt naturfag og geografi. Utvikling av universet over mange milliarder av år, dannelse av geologiske strukturer på jorda gjennom lange tidsperioder og utvikling av flora og fauna på jorda, alt gjennom naturlige prosesser, er innlært som urokkelig og sikker kunnskap. Gjennom historieundervisningen har de et bilde av overgang fra oldtid og middelalder gjennom renessansen til en mer opplyst tid. Noen av elevene vil gjennom studieretningsfag som biologi og fysikk ha fått enda tynne faglig ballast.

Behandlingen av naturalisme innenfor religionsfaget har dette som bakteppe. Refleksjon over naturfagene idéhistorie og gyldighet hører med når man skal gå inn på forholdet mellom naturalisme og religion. Dette må gi problemer: En samtale tvers over faggrensene ville være til hjelp både i klassen og mellom de lærerne som underviser elevene i klassen. Slike samtaler er det lite av. Religions-

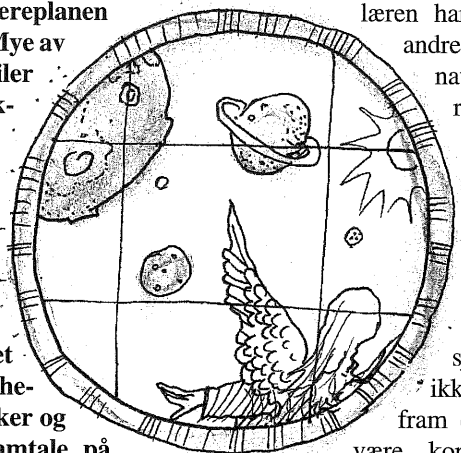
læren har til vanlig bakgrunn i andre fagtradisjoner enn den naturvitenskapelige, mens realistene har en utdanning med liten plass eller interesse for fagene historie og vitenskapsteori. Lærebøkene i religion må fungere som en brobygger mellom disse fagtradisjonene, men bør likevel ikke bli for store. De må få fram de viktige poengene og være korrekte. Samtidig skal de være forståelige for de fleste.

Vi vil se på trekk fra utviklingen av naturvitenskapene fra 1600-tallet fram til i dag. Den kan gi næring til et virkelighetsbilde som godtar som sikker kunnskap bare det som kan være gjenstand for observasjoner. Vi vil streife ulike holdninger til forholdet mellom naturvitenskap og religion. Til sist vil vi se nærmere på hvordan arbeidet med naturvitenskap kan bli påvirket av forhold som ligger utenfor naturvitenskapene.

Fremvekst av naturalisme

Overgang fra geosentrisk til heliosentrisk verdensbilde

I oldtiden ble det kaldeiske verdensbilde



avløst av det ptolomeiske verdensbilde. Kristen teologi i oldtid og middelalder mestret overgangen fra kaldeisk til ptolomeisk verdensbilde. Aristotelianisme og et geosentrisk verdensbilde ble hjelpere i teologiens tjeneste. Det ptolomeiske system var et tilpasningsdyktig system som ble stående i over 1000 år. Prisen for tilpasning og justerbarhet var at systemet etterhvert ble ganske innviklet.

De store navn knyttet til oppbrudd og overgang til et nytt verdensbilde er Kopernikus, Galilei, Kepler og Newton. Da Kopernikus la fram tanken om at Jorda roterer om sin egen akse og samtidig beveger seg i bane rundt Sola sammen med de andre planetene, var det få som la vekt på det. Observasjonen av stjerner og planeter ga ikke noen overbevisende støtte. Det store spranget kom med Galilei. Han fikk laget en kikkert og kunne observere fjell på Månen, flekker på Sola og måner i bane rundt Jupiter. Slik burde det ikke være i følge Aristoteles. Himmellegene måtte være fullkomne kuler og de skulle gå sirkler med utgangspunkt på Jorda. Med sine bøker om et nytt verdenssystem og en ny vitenskap ble Galilei en mektig propagandist for det heliosentriske system og mot aristotelianisme. I ettertid ble forhør og rettssak fra kirkens side stående som eksempel på hvordan ny viten ble kjempet fram mot gammel overtro. Senere forskning har riktignok vist at denne saken har mange nyanser.

Kepler fant lovene for planetbevegelse. Newton fant både fram til lover for sammenhengen mellom kraft og bevegelse og en lov for gravitasjon. Han utviklet også den matematikk som måtte til for å bruke lovene. Nå var fundamentet for den klassiske mekanikken på plass. Det vakte stor oppmerksomhet at de lover som forklarte hvordan en stein eller et eple faller mot jorda er de samme lover som forklarer bevegelsen av himmellegemer.

Et utslag av Newtons prestisje som naturforsker finner vi i noen linjer av Pope:

Nature and Nature's laws lay hid in night:
God said, *Let Newton be!*, and all was light.

Franske matematikere reformulerte og perfektionerte newtonsk mekanikk. Pierre Simon Laplace kunne påvise at den innbyrdes påvirkningen mellom planetene bare ga små korreksjoner til banene. I det lange løp ville korreksjonene oppheve hverandre. Sol-systemet måtte følgelig være stabilt i uoverskuelig tid, både bakover og fremover i tid. Han utviklet den matematiske astronomi gjennom verket «*Mécanique céleste*» i fem bind. Med rette var hele den vitenskapelige verden imponert. Laplace utviklet også en teori om hvordan solsystemet var dannet. Det fortelles at Napoleon ved en anledning sa til Laplace: «Det står ikke noe om Gud i verket ditt.» Laplace skal ha svart: «Sire, je n'avais pas besoin de cette hypothèse.» (Jeg hadde ikke bruk for den hypotesen.)

Laplace generaliserte sine resultater i matematikk og naturvitenskap videre. Han tenkte seg et vesen med overmenneskelig observasjonsevne og regneferdighet, «Laplaces demon».

«En intelligens som, i et gitt øyeblikk, kjente alle kreftene i naturen og posisjonen til alt som oppfyller den og var stor nok til å kunne analysere disse data, ville i den samme formelen omfatte (både) bevegelsen til de største legemer i universet og de minste atomer: ikke noe ville være usikkert. Fremtiden like så vel som fortiden ville stå klart for vesenets øye. Menneskets tankekraft, gjennom den perfektion som det har vært mulig å gi astronomien, kan gi en liten antydning.»

Med andre ord: alt er determinert. Ikke minst er det Laplace som har gitt næring til en mekanistisk-deterministisk virkelighetsoppfatning.

På 1800-tallet ble newtonsk mekanikk et forbilde for andre vitenskaper.

«Oppdagelse av tiden.»

Observasjoner av fossiler og geologiske

formasjoner fikk etterhvert en konsistent forklaring ved å anta en langt høyere alder på Jorda. Kjennskap til geologiske perioder langt bakover i tid, alder på solsystemet og på universet enda lenger tilbake i tid, er kunnskaper som skolen i dag gir elevene.

Den jødiske kalender regner tiden fra «jordens skapelse», satt til fra 5. oktober 3761 f. Kr. Et tilsvarende tidsperspektiv var akseptert i kristen tenkning. Naturvitenskapene har, forsiktig sagt, et tidsperspektiv som går langt bakover dette.

Evolusjonslæren

I breddevirkning kan ikke noe måle seg med virkningen av Darwins bok om artenes opprinnelse. Innen biologi har forskere brukt utviklingslæren som forklaringsmodell. Et omfattende materiale faller da på plass som ledd i en kjede av naturlige prosesser.

Nøyaktighet og pålitelighet

På enkelte felt har naturvitenskapen kunnet påvise et utrolig samsvar mellom teori og observasjoner. Eksempler kan være: Merkurs perihelbevegelse: Planeten Merkur følger en ellipsebane. Nesten i en ellipse kan vi trekke en linje gjennom de to punktene som ligger lengst fra hverandre. For planeten har denne tenkte linjen en retning som kan måles i forhold til fiksstjernene. Denne retningen dreier litt. Beregninger ut fra newtonsk mekanikk kunne forklare en del av denne forskyvningen, men det sto igjen en rest på 41 buesekunder på 100 år. Det var ikke mye, men prinsipielt viktig. Det forteller også om krav til nøyaktighet. Da Einsteins generelle relativitetsteori kom, ga den et resultat fullstendig i samsvar med observasjonene.

P. Dirac, fysiker og nobelprisvinner for arbeid med kvanteteorien, utviklet en relativistisk teori for elektronet. I den har elektronet et magnetisk moment med måltall 1,000 når hensiktsmessige enheter er valgt. I 1948 ble det gjennom eksperimenter opp-

daget at verdien var $1,00118 \pm 0,00003$. Senere er både eksperimentell teknikk og teori utviklet videre. Eksperimenter gir nå verdien $1,00115965221 \pm 0,000000004$ mens kvante-elektrodynamikk (Q.E.D.) beregner tallet til $1,00115965246 \pm 0,0000000002$. Veiboka til NAF oppgir korteste kjørevei mellom Oslo og Trondheim til 496 km. Skulle denne strekningen bli målt med samme nøyaktighet, måtte den oppgis med, ikke nærmeste meter, men nærmeste tidels millimeter.

Konsekvenser for holdning til religionen

Den naturvitenskapelige utvikling kom innenfor den vestlige kulturkrets. Møtet med religion har da i det vesentlige vært møtet med kristendommen. I sitt vesen kan ikke religionen imøtekomme naturvitenskapens krav om eksperimenter og verifiserbarhet. I tillegg har teologien, for å forklare troen for sitt slektsledd, ofte knyttet seg til begreper og anskuelser som lå i tiden. Senere kan slike hjelpesetninger komme til å bli forstått som en del av det trosinnhold som må fastholdes. Når så naturvitenskapene tvinger en til å forkaste hjelpesetningene, har religionen fulgt med for mange. En livstolkning som faller under kategorien «naturalisme» er nærliggende.

Ulike måter å leve med konflikten mellom naturvitenskap og religion

Mens noen har tatt avstand fra alt som har med religion å gjøre, har andre på ulike vis kunnet arbeide med naturvitenskap og samtidig være praktiserende medlem av en kirke.

– Man kan sette opp tette skott mellom religionen og andre deler av livet.

– En annen løsning er å hevde at religion og naturvitenskap beveger seg på ulike plan som ikke berører hverandre. Dermed er det heller ingen konflikt.

Begge løsninger sikrer relativ ro, men fjerner religionen fra våre daglige gjøremål.

Litt om naturvitenskapenes historie og metode

Debatten mellom religion og naturvitenskap blir lett en debatt med gårdsdagens forestillinger. Vi vil bruke litt plass til å se nærmere på drivkrefter og utvikling i grunnlagsfaget fysikk. Vi kan finne en lukket holdning hos noen og en mer åpen holdning hos andre til spørsmålene om hva vi vet og hva vi kan vite om naturen. Gang på gang har det som er godtatt som sikre teorier gått sammen med antatt udiskutabelt sikre premisser og selvfølgelige premisser til en urokkelig sannhet. Man har ikke forventet at senere forskning kunne bringe mer enn små justeringer. Andre er mer forsiktige og beskjedne. De innrømmer at det fortsatt er mye vi ikke vet. Kanskje kommer nye oppdagelser og erkjennelser. Dagens oppfatning av naturvitenskapelig teori blir ikke bli tatt som siste ord i saken.

Vi vil vise til to uttalelser store fysikere i dette århundre:

– Albert Einstein i minneord om Ernst Mach

Nobody who devotes himself to science from other reasons than superficial ones, like ambition, money making, or pleasure of brain-sport, can neglect the questions, what are the aims of science, how far are its general results true, what is essential and what based on accidental features of the development?

– Richard Feynman

In science, it is imperative to doubt; it is necessary for the progress of science to have uncertainty as a fundamental part of your inner nature. To make progress in scientific understanding we must remain modest and allow that we do not know. Nothing has been proved beyond all doubt. The statements of science are not of the nature what is true and what is not true, but what is known to different degrees of certainty.

Historien viser at ingen bør være for sikker på at utforskningen av naturen snart er avsluttet. Vi vil nevne noen «selvfølgelige

sannheter» fra tidligere tider som ikke står så høyt i kurs i dag.

Naturen tillater ikke tomt rom.

– Flere greske naturfilosofer tenkte seg verden bygget opp av atomer og tomt rom. Det kunne ikke Aristoteles få til å stemme. Alt måtte henge sammen. Dette ble rådende oppfatning fram til Galilei-eleven Torricelli i 1643 oppfant et kvikksølvbarometer og viste at tomt rom måtte finnes.

– Da Maxwells elektrodynamikk på slutten av 1800-tallet godtgjorde at lys var elektromagnetiske bølger, lette man etter det stoff bølgene hadde å bre seg i. Stoffet ble kalt «eteren». Eteren måtte ha egenskaper i indre motstrid. Ingen klarte å påvise eteren. Einsteins spesielle relativitetsteori gjorde hypotesen om eter overflødig.

Materien er ubegrenset delbar.

Det betyr at atomer i beste fall bare er et nyttig begrep uten reelt innhold. Statisk mekanikk er den del av fysikk som ut fra prosesser på atomnivå vil forklare observerbare konsekvenser. Ludwig Boltzmann ga grunnleggende viktige bidrag til denne vitenskapsgrenen. I sin levetid fikk han ikke gjennomslag for sine teorier og opplevde motstand fra noen og taushet fra de fleste andre av kollegene. Helt inn i begynnelsen av dette århundre benektet meningsdannende fysikere i Tyskland at atomer fantes.

Naturen gjør ikke sprang.

Gjennom hele 1800-tallets formalisering av teoretisk fysikk lå prinsippet om kontinuitet til grunn. Max Planck fant først en formel for spekteret fra varmestråling som dekket alle kjente målinger. For å finne en teoretisk begrunnelse for varmestrålingsloven kom han ikke utenom å framsette «kvantehypotesen». Energi kan ikke deles opp i stadig mindre deler. Den energi som blir utvekslet mellom systemer er et helt tall multiplisert med en minste energi. I dag er kvanteteorien en av pilarene i fysikkens verdensbilde.

Det finnes en absolutt tid og et absolutt rom som begivenheter kan måles i forhold til.

Dette synet ble hevdet med stor styrke av Newton. Det faller helt sammen med vår erfaring fra det daglige liv. Likevel ga det indre motsigelser mellom mekanikk og elektrositetslære. Einstein viste at motsigelsene ble løst opp når alle inertialsystemer ble sett som likeverdige. Relativitetsteorien førte til at mekanikken måtte skrives om. Tidsmåling og lengdemåling utført fra koordinatsystemer i bevegelse med konstant fart i forhold til hverandre gir ikke samme resultat i begge systemer. Samtidighet blir en relativ størrelse.

Det går ikke an å lage noe ut fra intet.

Det er vanskelig å tenke seg noe mer selvfølgelig. Tanken kan spores tilbake til Lucretius. Nå er det anerkjent dyktige og respekterte fysikere som kan beskrive dannelsen av energi og materie som utslag av fluktasjoner i vakuum. De arbeider med teorier om det som lå forut for Big Bang.

Synet på hvordan naturvitenskapen utvikler seg har også endret seg.

Man tenker seg ikke lenger en jevn utvikling der ny kunnskap legger seg på gammel innsikt. Utviklingen kan beskrives som perioder med relativ stillstand fulgt av sterk debatt som fører fram til et paradigmeskifte med reformulering av tidligere sannheter. Det viser seg vanskelig å kommunisere på tvers av ulike paradigmer. Det er ikke nødvendigvis galt det en annen sier, det er bare vanskelig å forstå det. Selv om forskeren bestreber seg på å være nøytral og objektiv, kan egne standpunkt på nivåer utenfor eller forut for det vitenskapelige, påvirke preferanser innen selve forskningen.

Lyset som partikkel eller bølge?

Lærebøkene i fysikk kan fortelle at Newton utviklet en teori om lys som en strøm av små partikler, korpuskler. Christian Huygens hadde en teori om lys som bølger. Begge

teorier kunne forklare de fenomener som var kjent, men Newtons teori ble akseptert som den rette. Omslaget kom med eksperimenter der Thomas Young sendte koherent lys gjennom en dobbeltspalt og kunne forklare interferensmønsteret ved å se på lys som bølger.

Nærmere granskning viser at mens Youngs artikler ble publisert i 1807, kan den endelige seier for synet på lys som bølger først settes til 1823. Gode eksperimenter med en tolkning som i dag synes innlysende, fikk ikke øre hos autoritetene. Så kom et paradigmeskifte. Det holdt seg til kvanteteorien ga nye oppdagelser og innsikter.

Valg av ulike kosmologiske modeller har vært påvirket av forskerens livssyn.

Barrow skriver:

«Our inherited religious belief (or antipathy to them) can make us more inclined to develop modern mathematical cosmology in certain directions. Some cosmologists look for models with a beginning and seek a mathematical characterization of the beginning; others regard the prediction of a beginning as a sign that the theory is breaking down under extreme conditions, and seek to avoid it by changing the theory of gravitation in some new way. For them, a modified theory, which does away with the singularity at the beginning of time, is an improved theory. By contrast, there are physicist, like Roger Penrose, who regard the singular beginning of the Universe as an important ingredient in its structure, without which we would miss some of its defining characteristics.

I 1950- og 1960-årene var det usikkerhet og strid om den rette kosmologiske modell. Den ene kan beskrives som «Steady State». Med premiss om en stadig gående, umerkelig liten nydannelse av materie kunne universet være stabilt. det kunne fungere uten begynnelse eller slutt. Mot dette sto «Big Bang»-teorien som regnet med en voldsom start. Mot slutten av 60-årene kom omslaget, basert på nye observasjoner som passet godt sammen med en begynnelse i et stort

smell. I 1970-årene var motstanden mot «Big Bang» marginal, men noen ga seg ikke. Helge Kragh har skrevet historien om denne striden. Den viser at spenningen mellom faglige argumenter og utenforliggende hensyn var tilstede.

«The accusation that the big-bang theory was doctrinaire and quasi-religious was an old theme in Hoyle's fight against that theory. It reappeared regularly in his later writings to. In a textbook of 1980, Hoyle and Narlikar thus wrote about the doctrine of a sudden beginning of the universe: «Many people are happy to accept this position. They accept [the big-bang picture] without looking for any physical explanation of the abrupt beginning of the particles. The abrupt beginning is deliberately regarded as *metaphysical* -that is, outside physics. The physical laws are therefor considered to break down at $t = 0$ and to do so *inherently*. To many people, this thought process seems highly satisfactory because a 'something' outside physics can then be introduced at $t = 0$. By a semantic manoeuvre, the word 'something' is replaced by 'god', except that the first letter became a capital, God, in order to warn us that we must not carry the inquiry any further.»

En annen opposent tegnet i 1987 et slikt bilde:

«The doctrinaire approach to the hot big bang' is building on theoretical prejudices and being closer to religion than to science. In relation to problems of the big-bang theory in accounting for the formation of galaxies, he claimed that whatever the difficulties, most cosmologists would refuse to leave the big-bang framework. It had become a faith, not a science.»

En vurdering av grunner til at evolusjonsteorien slo gjennom.

Vitenskapsfilosofen Mario Bunge gir en rekke momenter. I denne sammenheng er det syvende interessant.

Seventhly: *world-view consistency*. The

theory was definitely consistent with the naturalistic, agnostic, dynamicist, progressive and individualistic outlook of the liberal *intelligentsia* on which the recent social and cultural changes (1789, Chartism, and 1848) had made a deep impression.

Noen kommentarer til debatter i nyere tid

Når andre fag bruker fysikk som underlag for sitt arbeid, er det ikke alltid at de begrensninger som ligger i faget kommer med.

I en forelesning om «Naturvitenskap og religion – fysikk og kristendom» kritiserer Kristoffer Gjøtterud det vitenskapssyn som ligger implisitt i flere utsagn av Rudolf Bultmann.

«Bultmann må ha hentet sin forståelse av naturvitenskapen og dens betydning for menneskesynet, fra en periode hvor refleksjonene over naturvitenskapens egne metoder ennå var overfladiske.»

I samme forelesning har Gjøtterud et kortfattet, men sterkt oppgjør med innholdet i boken «Tilfeldigheten og nødvendigheten» av nobelprisvinner i biologi Jacques Monod:

«Monods argumentasjon forutsetter at fysikken avproblematiseres og betraktes som essensielt avsluttet. Det er en svakhet som reduserer argumentasjonens holdbarhet slik at den ikke er interessant.»

Skråsikkerheten om tilfeldig utvalg som forklaringsmodell blir også angrepet av Odd Aalen ut fra en bakgrunn i matematisk statistikk.

En viss fortolkning av utviklingslæren leder til en oppfatning om at rene tilfeldigheter spiller en avgjørende rolle i livets utvikling, og det er nærliggende å føle at dette fratår tilværelsen mye av dens mening. Å diskutere slike grunnleggende spørsmål må være helt legitimt for alle som føler for det.

Som representant for et fag der tilfeldigheter studeres vitenskapelig, nemlig sannsynlighetsteorien, har jeg alltid undret meg over at så mange biologer later til å være sikre på at tilfeldige mutasjoner kan danne et

tilstrekkelig grunnlag for hele den omfattende biologiske utvikling som har funnet sted.

Det finnes visse ansatser til matematiske teorier for evolusjon, men de er ikke på noen måte av en slik art at de kan dokumentere at tilfeldige mutasjoner i seg selv er tilstrekkelig til å forklare hele den utvikling som er skjedd. Snarere vil man ut fra et matematisk ståsted tro at det er begrenset hvilke strukturer som kan fremkomme ut fra tilfeldige prosesser, selv om de opererer over svært lange tidsrom. Man skal også være klar over at begrepet «tilfeldighet» er svært komplekst ut fra et matematisk synspunkt og slett ikke automatisk kan assosieres med fravær av «mening» eller «design».

Det er greit å spekulere, dette er en essensiell del av all vitenskapelig virksomhet, men da må en erkjenne at det er spekulasjon, og gi rom for andre oppfatninger.

Det er en tendens til å gå videre fra å bruke evolusjon som naturhistorisk forklaringsmodell til å la den forklare og begrunne forhold utenfor naturfagene.

Sosialdarwinisme

Kan tanken om *survival of the fittest* også være forklaring i samfunnsfagene og akseptabel begrunnelse for våre handlinger? Premissene for å vurdere dette må hentes fra samfunnsfagene og et etisk fundament, ikke fra naturvitenskapen.

Genetisk determinisme

Kan egoisme, aggresjon og bestialsk adferd, god adferd, moral og etikk forklares rent genetisk? Spørsmålet ble tatt opp i Aftenpostens IDAG-spalte 18.02.98 og fikk tilsvaret i et lesverdig leserbrev 21.03.98.

Noen refleksjoner

Fag som fysikk og biologi må ha sin indre autonomi. Den som ikke kan vurdere den faglige argumentasjon, må være forsiktig med å kritisere utøvelsen av faget. Fagene krever en metodisk begrensning av hvilke

argumenter som kan trekkes inn. På den annen side må disse fag, så vel som andre fag, bygge på premisser, som kan virke selvfølgelige, men likevel representerer valg som ligger utenfor det som kan bevises innenfor faget.

Bruk av modeller

Vi må skjelne mellom (1) naturen og (2) vår beskrivelse av naturen. Det siste er en modell. Bruk av modeller som en forenklet beskrivelse av naturen, har ført naturvitenskapene fram til mange suksesser. Det er lett å forveksle en vellykket modell av naturen (2) med naturen selv (1).

Det var en slik forveksling som bidro til å gjøre det ptolomeiske system for stjernehimmelen seiglivet.

I dag kan vi se at tanken om et vesen i likhet med «Laplaces demon» var en generalisering av den tids kunnskap, en kunnskap som senere er utvidet og revidert.

Enhver måling av posisjon og hastighet har en feilmargin. Beregninger må dra på disse feilene og blir etter gjentatte prosesser snart mer unøyaktig og ubrukkelig til forutsigelser.

Om måleredskapene en gang i tiden skulle bli forbedret inntil det utrolige, setter kvantemekanikk en grense for nøyaktigheten i samtidige målinger av disse to størrelsene.

Oppdagelsen av kaos har vist at bevegelse som følger deterministiske lover, likevel kan være kaotisk.

Gudsbevis: NEI. Undring: JA.

Ut fra det som er sagt ovenfor, må det være klart at naturvitenskapelig erkjennelse er foreløpig og stadig underveis. Resultatene kan like lite brukes til å bevise eksistensen av en makt bak tilværelsen, som til å avkrefte at en slik mulighet finnes. Observasjoner er tvetydige og får først mening når de kan settes inn i en sammenheng. Er det vi som skaper sammenheng og ordner materialet, eller danner naturen et mønster som vi er i ferd med å avdekke? For å låne en formule-

ring fra læreplanen for fysikk i den videregående skolen: «Man kan spørre om fysikeren på denne måten er en oppdager eller oppfinner. Ligger det sammenhenger i naturen som fysikeren best mulig finner formuleringer til, eller er det fysikeren som må lage begrep og lover som bringer orden i det mangfold av observasjoner naturen kan gi?» Naturvitenskapene kan ikke gi oss et endelig svar på spørsmålet. Likevel er vi mange som undrer: er tilværelsen bare et spill av tilfeldigheter, eller kan vi se en plan og rammebetingelser som knytter det hele sammen.

Vi vil nevne noen eksempler fra fysikk som får mange til å undre.

Balansen mellom sammenbrudd eller voldsom ekspansjon i en stjerne er hårfin.

Nature has evidently picked the values of the fundamental constants in such a way that typical stars lie very close indeed to the boundary of convective instability. The fact that the two sides of the inequality (3.9) are such enormous numbers, and yet lie so close to another, is truly astonishing.

Energinivåene i kjernene som inngår i karbonbasert liv er nødvendig for karbonbasert liv og er usedvanlig finstemt.

Hoyle realized that this remarkable chain of coincidences – the unusual longevity of beryllium, the existence of an advantageous resonance level in C^{12} and the non-existence of a disadvantageous level in O^{16} – were necessary, and remarkable fine-tuned, conditions for our own existence and indeed the existence of any carbon-based life in the Universe.

Dette er eksempler på et generelt prinsipp: Det kosmologiske antropiske prinsipp.

Weak Anropic Principle: The observed values of all physical and cosmological quantities are not equally probable but they take on values restricted by the requirement that there exist sites where carbon-based life can evolve and by the requirement that the Universe be old enough for it to have already done so.

En stor mengde observasjoner og fenomener viser seg å klaffe med dette.

Alan H. Guth, en av pionerene i utforskningen av regimet forut for Big Bang skriver mot slutten av en bok skrevet for ikke-spesialister:

While the attempts to describe the materialization of the universe from nothing remain highly speculative, they represent an exciting enlargement of the boundaries of science. If someday this program can be completed, it would mean that the existence and history of the universe could be explained by the underlying laws of nature. That is, the laws of physics would imply the existence of the universe. We would accomplished the spectacular goal of understanding why there is something rather than nothing – because, if this approach is right, perpetual «nothing» is impossible. If the creation of the universe can be described as a quantum process, we would be left with one deep mystery of existence: What is it that determined the laws of physics?

En visitt på teologenes banehalvdel

Nye og gamle verdensbilder

Bevisst eller ubevisst må vi sette våre erfaringer og tanker inn i et verdensbilde. Ikke bare på Galileis tid, men også senere har det vært lett å oppfatte verdensbildet som en del av åpenbaringen. Hvordan kan møtet med naturalisme som en del av religionsfaget utfordre forståelsen og tilretteleggingen av andre deler av religionsfaget? For å være konkret: Hvordan kan skapelsen som en del av åpenbaringen tilrettelegges og hva betyr det for bibelsynet?

På norsk har vi en god innføring og drøfting i Tor Aukrust: «Kristendom og verdensbilde». Han fremsetter og forsvarer tre teser om det prinsipielle forhold mellom kristendom og verdensbilde.

Den kristne åpenbaring i Bibelen er en åpenbaring av Gud og hans skaper- og frelseshandling. Bibelen åpenbarer ikke noe spesielt verdensbilde, og den vil ikke være

noen autoritet i naturvitenskapelige spørsmål. Åpenbaringen står derfor fritt overfor alle tenkelige verdensbilder.

Åpenbaringen står i et suverent frihetsforhold overfor verdensbildene. Men mennesket kan ikke motta åpenbaringen uten at den trer i forbindelse med et verdensbilde. verdensbildet er derfor et nødvendig hjelpemiddel i åpenbaringens tjeneste.

Siden verdensbildet er åpenbaringens kontaktskapende hjelpemiddel, må teologien og forkynnelsen til enhver tid benytte det verdensbilde eller deler av de verdensbilder som har størst evne til å skape sann kontakt med tidens mennesker.

I undervisningen er det en oppgave lære å få tak på hva som formidles gjennom bilder, når vi ikke lenger kan godta at selve bildet er rett naturbeskrivelse.

Tidsperspektivet

Det er også et arbeid å gjøre for å få orden på tidsperspektivet. Det er litt rart at det er biologene som oftest blir angrepet ut fra en «bibeltro» posisjon. Tidsskjemaet som fysikk har forsynt de andre naturvitenskapene med, bryter definitivt med ethvert forsøk på harmonisering mellom dette skjemaet og en ureflektert og ukritisk lesning av genealogiene i Bibelen.

I tillegg IV til «Bibel-ordbok ved K.G.» (laget til 1930-oversettelsen i Bibelen) kan vi så sent som i 1955-utgaven lese:

Stamfedrenes muntlige overlevering var ikke utsatt for å bli forvansket ved å gå gjennom mange munn. ... (Her følger slektstavler.) .. Sem, f.eks. kunde altså sitte i teltet hos Isak og Rebekka og fortelle om sine opplevelser før syndfloden og om den tid han tilbragte i arken. Og så kunde han si: «Nu skal jeg fortelle eder enda eldre begivenheter. Jeg var 93 år gammel da min bestefar Lamek døde, og han var 56 år da Adam døde. Min bestefar har ofte fortalt mig hvorledes Adam pleide med vemodig stemme å fortelle om de lykkelige dager i Edens have og om det redselsfulle øieblikk,

da han og Eva følte slangens gift i sitt hjerte og skjulte seg for Gud Herrens åsyn mellom havens trær.»

Både i evangeliet etter Matteus og i evangeliet etter Lukas finner vi slektstavler som fører fram til Jesus. Slekstavlene er forskjellige. Matteus som trolig har jøder som målgruppe, tar utgangspunkt i Abraham, jødernes stamfar. Lukas som har perspektiv som omfatter alle mennesker, starter med Adam, det første menneske. Begge inkluderer leseren i den gruppe Jesus hørte til i.

Uten å hefte for detaljer må vi kunne lese alle slektstavlene som et budskap om sammenheng og tilhørighet.

Er Naturen tilgjengelig for utforskning ?

Det er forklaringsmodeller, inspirert av religion, som ikke inspirerer til naturforskning.

En animist vil kunne forklare på hendelser i naturen ved at en ånd har grepet inn. Da er det liten grunn til å bygge opp systematisk viten om naturen.

Et to-delt verdensbilde:

Det kaldeiske univers var to-delt: Vår jordiske verden og den himmelske. Den himmelske befolkning, himmellegemene inkludert, var guddommelig. Det var korrespondanse mellom de to plan. Hendelser på stjernehimmelen måtte ha en parallell hendelse på jorda. Innsamling av data fra historie og astronomi kunne bidra til å finne sammenhenger. Å finne regler for himmellegemers posisjoner kunne bidra til varsler. «De første naturvitenskapsmenn var prester.»

Avmytologisering – Genesis 1

Lest mot denne bakgrunnen er skapelsesberetningen i Genesis 1 en avmytologisering. Himmelleger er en del av skaperverket på linje med den øvrige natur. De har nyttefunksjon i kalendervesen og skiller dag og natt, men har ingen guddommelig natur. Galilei Galileo

En tid var spørsmålet om å godta det kopernikanske system åpent. I 1611 ble Galileo mottatt med heder i de høyeste kirkelige kretser i Rom og fikk legge fram

argumenter for det kopernikanske system. Senere økte motstanden og debatter fulgte. Ved siden av argumenter ut fra observasjoner i naturen tok han også opp forholdet mellom religion og naturvitenskap. «Natural phenomena are directly willed by God. Therefore observations or direct conclusions from them should not be doubted because Scriptures seem to contradict them, because not all Scriptural sayings are commanded by such strict laws as all natural effects.»

Dette synet var det mange som mislikte.

I en tale i 1979 i forbindelse med 100-årsdagen for Einsteins fødsel sa pave Johannes Paul II:

«Galileo formulated important norms of an epistemological character, which are indispensable to reconcile Holy Scripture and Science.»

Ikke bare som naturvitenskapsmann, men også som troende legmann med behov for å tilrettelegge forholdet mellom religion og naturvitenskap, så Galileo klarere enn sine samtidige.

Avslutning

Naturvitenskapene må ha indre frihet til å velge forskningstema og til å tolke resultatene. På tvers av ulike livssyn og grad av engasjement, er det enighet om metoder og hva som er gyldig argumentasjon. Samtidig viser forskningshistorien at standpunkt som ligger utenfor naturfagene kan gi preferanser for hvilke teorier man velger å arbeide med. Vi ser også at det er snublende nær å generalisere funn og oppfatninger lenger enn det er grunnlag for. Det får så være. Men da må

representanter for denne vitenskapen også finne seg i at det blir stilt kritiske spørsmål om holdbarhet og rekkevidde av det vi i dag mener å vite.

Det er mulig å bruke kunnskaper fra naturvitenskap og fra historie til å støtte opp under et naturalistisk syn så vel som under at syn som tar religion på alvor. På den annen side er det hverken mulig å føre bevis eller motbevis for noen av posisjonene ut fra kunnskap om naturen.

Noen mener å se naturen, matematikk og logikk som en avbildning av fullkomne ideer. Om så var, kan vi aldri være trygge på at den forståelse vi har grepet, er den endelige formulering. Vi må være villige til å revidere våre modeller etter hvert som ny kunnskap blir vunnet. Andre ser bare kaos og tilfeldigheter. Da kan man ikke gjøre mer enn å beskrive observasjonene og prøve å lage en sammenheng ut av det.

For min del tror jeg at den verden jeg lever i og prøver å forstå, er skapt av Gud. Da venter jeg å finne et mønster og en grunnleggende orden bare jeg kommer dypt nok. Augustins sukk: «Du har skapt oss til deg, og hjertet vårt er urolig inntil det finner hvile hos deg.» har vært en inspirasjon til også å lære om og utforske sammenhenger i naturen som en del av Guds skaperverk

**Bjørn Lerkerød, eksamenskon-sulent, Skien videregående skole.
e-post: lerkerod@online.no**

noen autoritet i naturvitenskapelige spørsmål. Åpenbaringen står derfor fritt overfor alle tenkelige verdensbilder.

Åpenbaringen står i et suverent frihetsforhold overfor verdensbildene. Men mennesket kan ikke motta åpenbaringen uten at den trer i forbindelse med et verdensbilde. verdensbildet er derfor et nødvendig hjelpemiddel i åpenbaringens tjeneste.

Siden verdensbildet er åpenbaringens kontaktskapende hjelpemiddel, må teologien og forkynnelsen til enhver tid benytte det verdensbilde eller deler av de verdensbilder som har størst evne til å skape sann kontakt med tidens mennesker.

I undervisningen er det en oppgave lære å få tak på hva som formidles gjennom bilder, når vi ikke lenger kan godta at selve bildet er rett naturbeskrivelse.

Tidsperspektivet

Det er også et arbeid å gjøre for å få orden på tidsperspektivet. Det er litt rart at det er biologene som oftest blir angrepet ut fra en «bibeltro» posisjon. Tidsskjemaet som fysikk har forsynt de andre naturvitenskapene med, bryter definitivt med ethvert forsøk på harmonisering mellom dette skjemaet og en ureflektert og ukritisk lesning av genealogiene i Bibelen.

I tillegg IV til «Bibel-ordbok ved K.G.» (laget til 1930-oversettelsen i Bibelen) kan vi så sent som i 1955-utgaven lese: Stamfedrenes muntlige overlevering var ikke utsatt for å bli forvansket ved å gå gjennom mange munn. .. (Her følger slektstavler.) .. Sem, f.eks. kunde altså sitte i teltet hos Isak og Rebekka og fortelle om sine opplevelser før syndfloden og om den tid han tilbragte i arken. Og så kunde han si: «Nu skal jeg fortelle eder enda eldre begivenheter. Jeg var 93 år gammel da min bestefar Lamek døde, og han var 56 år da Adam døde. Min bestefar har ofte fortalt mig hvorledes Adam pleide med vemodig stemme å fortelle om de lykkelige dager i Edens have og om det redselsfulle øieblikk,

da han og Eva følte slangens gift i sitt hjerte og skjulte seg for Gud Herrens åsyn mellom havens trær.»

Både i evangeliet etter Matteus og i evangeliet etter Lukas finner vi slektstavler som fører fram til Jesus. Slektstavlene er forskjellige. Matteus som trolig har jøder som målgruppe, tar utgangspunkt i Abraham, jødernes stamfar. Lukas som har perspektiv som omfatter alle mennesker, starter med Adam, det første menneske. Begge inkluderer leseren i den gruppe Jesus hørte til i.

Uten å hefte for detaljer må vi kunne lese alle slektstavlene som et budskap om sammenheng og tilhørighet.

Er Naturen tilgjengelig for utforskning ?

Det er forklaringsmodeller, inspirert av religion, som ikke inspirerer til naturforskning.

En animist vil kunne forklare på hendelser i naturen ved at en ånd har grepet inn. Da er det liten grunn til å bygge opp systematisk viten om naturen.

Et to-delt verdensbilde:

Det kaldeiske univers var to-delt: Vår jordiske verden og den himmelske. Den himmelske befolkning, himmellegemene inkludert, var guddommelig. Det var korrespondanse mellom de to plan. Hendelser på stjernehimmelen måtte ha en parallell hendelse på jorda. Innsamling av data fra historie og astronomi kunne bidra til å finne sammenhenger. Å finne regler for himmellegemers posisjoner kunne bidra til varsler. «De første naturvitenskapsmenn var prester.»

Avmytologisering – Genesis 1

Lest mot denne bakgrunnen er skapelsesberetningen i Genesis 1 en avmytologisering. Himmellegemer er en del av skaperverket på linje med den øvrige natur. De har nyttefunksjon i kalendervesen og skiller dag og natt, men har ingen guddommelig natur. Galilei Galileo

En tid var spørsmålet om å godta det kopernikanske system åpent. I 1611 ble Galileo mottatt med heder i de høyeste kirkelige kretser i Rom og fikk legge fram

argumenter for det kopernikanske system. Senere økte motstanden og debatter fulgte. Ved siden av argumenter ut fra observasjoner i naturen tok han også opp forholdet mellom religion og naturvitenskap. «Natural phenomena are directly willed by God. Therefore observations or direct conclusions from them should not be doubted because Scriptures seem to contradict them, because not all Scriptural sayings are commanded by such strict laws as all natural effects.» Dette synet var det mange som mislikte.

I en tale i 1979 i forbindelse med 100-årsdagen for Einsteins fødsel sa pave Johannes Paul II:

«Galileo formulated important norms of an epistemological character, which are indispensable to reconcile Holy Scripture and Science.»

Ikke bare som naturvitenskapsmann, men også som troende legmann med behov for å tilrettelegge forholdet mellom religion og naturvitenskap, så Galileo klarere enn sine samtidige.

Avslutning

Naturvitenskapene må ha indre frihet til å velge forskningstema og til å tolke resultatene. På tvers av ulike livssyn og grad av engasjement, er det enighet om metoder og hva som er gyldig argumentasjon. Samtidig viser forskningshistorien at standpunkt som ligger utenfor naturfagene kan gi preferanser for hvilke teorier man velger å arbeide med. Vi ser også at det er snublende nær å generalisere funn og oppfatninger lenger enn det er grunnlag for. Det får så være. Men da må

representanter for denne vitenskapen også finne seg i at det blir stilt kritiske spørsmål om holdbarhet og rekkevidde av det vi i dag mener å vite.

Det er mulig å bruke kunnskaper fra naturvitenskap og fra historie til å støtte opp under et naturalistisk syn så vel som under at syn som tar religion på alvor. På den annen side er det hverken mulig å føre bevis eller motbevis for noen av posisjonene ut fra kunnskap om naturen.

Noen mener å se naturen, matematikk og logikk som en avbildning av fullkomne ideer. Om så var, kan vi aldri være trygge på at den forståelse vi har grepet, er den endelige formulering. Vi må være villige til å revidere våre modeller etter hvert som ny kunnskap blir vunnet. Andre ser bare kaos og tilfeldigheter. Da kan man ikke gjøre mer enn å beskrive observasjonene og prøve å lage en sammenheng ut av det.

For min del tror jeg at den verden jeg lever i og prøver å forstå, er skapt av Gud. Da venter jeg å finne et mønster og en grunnleggende orden bare jeg kommer dypt nok. Augustins sukk: «Du har skapt oss til deg, og hjertet vårt er urolig inntil det finner hvile hos deg.» har vært en inspirasjon til også å lære om og utforske sammenhenger i naturen som en del av Guds skaperverk

**Bjørn Lerkerød, eksamenskonsulent, Skien videregående skole.
e-post: lerkerod@online.no**

Lorentz Hermansen:

Om holdninger og holdningspåvirkning – et pedagogisk credo

Disse betraktningene er oppstått under arbeid i den videregående skole med ulike læringsopplegg som skulle forebygge rasefordommer, rasisme eller annen intolerant adferd; betraktningene vil forhåpentligvis ha relevans for holdningsarbeid i skolen generelt. En tro på viktige sider ved humanismen har dannet basis for arbeidet: idéen om menneskelig likeverd, respekten for det menneskelige mangfold, respekten for individet, tilliten til at man kan unngå holdningsløs kulturrelativisme ved å gå i åpen dialog med medmennesker i troen på at visse etiske retningslinjer er «mer humanistiske» enn andre.

Arbeidet med mål i Læreplanen, generell del dreier seg i stor utstrekning om etablering og bearbeiding av holdninger. I arbeidet med å forebygge rasefordommer, rasisme og rasistisk adferd er holdninger som toleranse, respekt for menneskelig mangfold, respekt for medmennesker osv. sentrale. Fagene samfunnsfag, samfunnsfag og religion er de felles allmenne fagene som mest direkte tar mål av seg til å bearbeide elevenes – og lærernes – holdninger.

Holdningspåvirkning er et pedagogisk minifelt med mange minifeller. Problem-

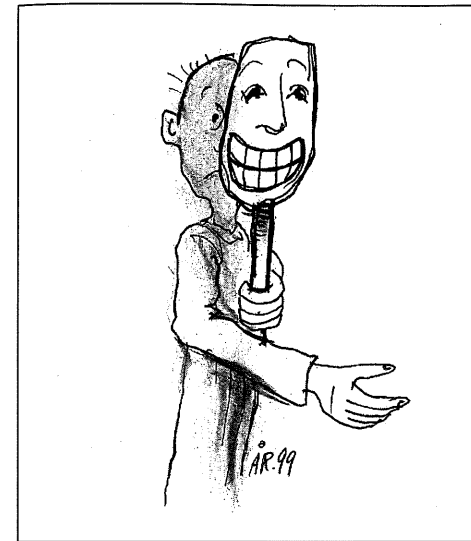
områder som kjennetegnes ved betegnelser som indoktrinering, hjernevask, moralisme, moralsk relativisme, følesekald intellektualisme osv., vil være aktuelle for aktørene på denne arenaen. Aktørene, det vil si elevene og lærerne i de aktuelle fagene, vil derfor trenge bevissthet om holdningsdannelsens vesen. En vei inn i dette problemkomplekset vil være å identifisere de tilnærmingene som i seg selv fremstår som lite tilfredsstillende:

Pedagogiske blindveier

Moralisme eller voluntarisme; troen på den verbale viljens kraft

Her finner vi alle forsøk på å lære viktige moralske kjøreregler som språklige øvelser. Setninger som «Du skal være tolerant!» vil finne sin plass innenfor denne tilnærmingen. I en viss alder og innenfor visse rammer kan en slik tilnærming muligens ha noe for seg, og det kan nok være hensiktsmessig å lære en slags toleransens ABC på rams eller på rim, om ikke annet så for å gi toleranse en status i folks bevissthet.

Verbale besvergelses får imidlertid ofte et rituell preg, særlig når de innøves og avleveres kollektivt. Slike rituelle øvelser bidrar nok til å styrke fellesskapet blant dem som utøver dem, men til utvikling og overføring av bestemte holdninger er de mindre egnet.



Det rituelle preget bidrar til å løsrive det moralske innholdet både i bevisstheten og i praksis fra aktørens hverdagsliv. Dermed vil det heller ikke oppstå noen automatisk overgang fra slike verbale postuler til følte og reflekterte holdninger.

Holdningsarbeid i målstyringsens tid; holdninger redusert til adferd

Målstyring som styringsmetode har som en av sine viktigste forutsetninger at målene operasjonaliseres; det vil si at de gjøres målbar. Dette er nødvendig for at måloppnåelse eller grad av måloppnåelse skal kunne identifiseres. Innenfor f. eks. mer eller mindre kompliserte produksjonsprosesser kan dette være både praktisk og ønskelig; i mellommenneskelig omgang slik den bl. a. foregår i skolen, er metoden mer tvilsom.

Når det er snakk om arbeid med holdningsmål, blir metodens svakheter åpenbare. Toleranse er nedfelt som et av de overordnede målene i Læreplanen, generell del. Dessuten er holdningsmål nedfelt i praktisk talt alle fagspesifikke læreplaner i videregående skole, allmenne og administrative fag. Også på barne- og ungdomstrinnet etter L - 97 har holdningsmålene en fremtredende plass i læreplanene for de enkelte fag. Slik

instruksene fra myndighetene til nå har vært å oppfatte, skal alle mål som er nedfelt i de fagspesifikke læreplanene, gjøres til gjenstand for formell vurdering; dermed skal også holdninger med som en del av vurderingsgrunnlaget når karakter skal settes. En av instruksene for karaktersetning krever nettopp at karakteren skal uttrykke grad av måloppnåelse.

La oss holde fast på holdningen toleranse under eksemplifisering. For å kunne identifiseres og måles må toleranse operasjonaliseres, altså i en viss forstand gjøres målbar. Den eneste måten å få det til på er å redusere holdningen til adferd. Toleranse må med andre ord reduseres til ulike former for tolerant adferd, eventuelt til teoretisk adferd, det vil si verbale vitnemål om tolerant adferd. La oss føre eksempelet videre til en praktisk skolesituasjon innenfor samfunnsfag og de andre holdningsfagene interesseområde, for å se hva målstyrt holdningsarbeid kan føre til: Tolerant adferd kan f. eks. defineres som å omfavne en «minoritetskulturell nordmann» uten å vise ytre tegn til vemmelse. Denne øvelsen kan sikkert vurderes slik at eleven kan få en stilkarakter, som så kan tallfestes.

For de fleste av oss er det lett å følge bevegelsen fra holdning til adferd; tolerant adferd kan godt ha sammenheng med en tolerant holdning, og en tolerant holdning må nødvendigvis vise seg i tolerant adferd. Den motsatte slutningen er imidlertid problematisk. Tolerant adferd, innøvd og avlevert i skolesammenheng, fører ikke med noen nødvendighet til en tolerant holdning, og trenger heller ikke med nødvendighet å være uttrykk for en tolerant holdning. Adferdsinnlæring inneholder ingen metode for å sikre adferdens forankring i en holdningsoppbygging, og adferdsvurdering vil snarere fremelske øyentjeneri enn holdningsdannelse. Dermed oppstår det heller ingen automatisk overgang fra adferd til følte og reflekterte holdninger.

Tolerant holdning er det sogar vanskelig å

få satt på prøve innenfor den tidshorisonen skolegangen innebærer; ofte vil en slik holdning først vise seg når den blir satt på prøve i en problematisk livssituasjon, og slike situasjoner kan vanskelig simuleres i skolen. Dermed er det flere årsaker til å stille seg skeptisk til holdningspåvirkning i målstyringens ånd.

Propaganda, den kontrollerte og manipulerede virkelighet som holdningsdanner

Dette er en metode som de fleste kjenner. Den er brukt både i krig og fred og til å skape både positive og negative holdninger. Propagandaens viktigste mekanisme er å skape tenkte situasjoner som vekker sterke følelser hos mottakeren. Neste trinn er å gli fra de tenkte situasjonene og over i en mer eller mindre manipulert «virkelighet» i mottakerens hode.

Hat kan skapes ved å gå fra en tenkt situasjon («Hva ville du gjøre hvis N. N. kom og voldtok dine døtre, sprettet opp din gravide kone og ...») til en manipulert «virkelighet» («I nabobyen driver fienden nå og voldtar ...»). Hvis den manipulerede «virkeligheten» i mottakerens hode danner grunnlag for handling, skjer dramatiske ting i den virkelige virkeligheten.

Toleranse kan neppe skapes slik, men tilsynelatende kunne man skape toleranse via empati – eller snarere via sentimentalitet – ved f. eks. å fortelle dramatiske historier om negerslavenes skjebne, om de fargedes levekår i sørstatene etter den amerikanske borgerkrig og om borgerrettsbevegelsen. Den følelsen man kan skape på den måten, kan nok isolert sett bidra til økt sympati for afro-amerikanere. En slik sympati vil imidlertid være eksempelrelatert, f. eks. knyttet til en lidende, men edel neger i USAs sørstater i en ikke altfor fjern fortid. Videre vil den være sentimental, det vil si at den vil fortone seg som en gjentakelse av de følelsene som oppstod da den dramatiske historien ble fortalt. Dermed vil overføringsverdien bli begrenset, og en propagandistisk basert sympati vil

ikke automatisk bidra til en følt og reflektert tolerant holdning.

I sin ekstreme form vil slik manipulert holdningsdannelse kalles hjernevask, og hjernevask er mildt sagt problematisk – også når hensikten er god.

Den emosjonelle årelating; holdningspåvirkning gjennom en katharsisprosess

2. verdenskrig, men også mange av våre samtidige dramatiske situasjoner som avdekker ekstrem makt og avmakt (Somalia, Sør-Sudan, tidligere Jugoslavia, tidligere Sovjet osv.), inneholder historier som er egnet til å vekke svært sterke følelser. Alle som har besøkt en konsentrasjonsleir med et tidsvitne, vet noe om hvor sterkt førstehåndsberetninger fra slike dramatiske situasjoner virker.

Slike beretninger er viktige, men alene virker de mest som emosjonelle spark, gjennomgripende og rystende spark, men likevel spark. Aristoteles' begrep katharsis, en slags følelsenes renselse som opptrer som en effekt av de greske dramaene, fremviser en parallell til den emosjonelle rystelse et slikt leirbesøk med tidsvitne er for de fleste. Man får en emosjonell årelating som i ettertid ofte kjennetegnes ved en sterk lettelse over ikke å ha opplevd noe slikt og et inderlig håp om å få slippe slike opplevelser i fremtiden.

Der en slik førstehåndsberetning kan arrangeres innefor gjennomtenkte rammer, er effekten ofte voldsom. Slike beretninger åpner tilhørerne slik at viljen til både læring og medlevelse våkner, og selv om tidsvitnets erfaringer kan oppleves som eksotiske, utløser nok beretningen sterk medfølelse hos tilhørerne. I holdningsskapende arbeid er en slik opplevelse en nyttig, men imidlertid ikke tilstrekkelig komponent. Den emosjonelle rystelsen, grøsset, er i første rekke knyttet til mottakerens rolle som tenkt offer, og dermed foregår det ingen automatisk overgang fra en slik angst for det uopplevde til følte og reflekterte holdninger i hverdagen.

Den intellektuelle analysen – kunnskapsrik, men kald

Intoleranse i form av f. eks. rasisme kan analyseres. Man kan definere dens vesen og lære å kjenne dens ulike fremtredelsesformer historisk og i samtiden. Man kan analysere aktørene og deres mer eller mindre eksistensielle valg. Man kan undersøke disse valgenes grunnlag og hvor velfunderte de er.

Hvis dette gjennomføres kaldt og vitenskapelig nok, kan man bli spesialist på toleranse og intoleranse, rasisme og antirasisme osv. – og i verste fall være holdningsløs, hvis empatien eller den grunnleggende humanitetsforankringen ble glemt et sted under det analytiske arbeidets gang. Da vil det oppstå en etisk relativisme, som er en av toleransens og humanitetens verste fiender.

Ut av de pedagogiske blindveiene

Noen av de metodene for holdningspåvirkning som er gjennomgått ovenfor, er så problematiske at de bør forkastes. Andre inneholder mer verdifulle komponenter, men, etter min oppfatning, er de likevel utilstrekkelige. Veien videre i det pedagogiske arbeidet med holdninger bør hvile på tre bærebjelker: den historiske eller samtidshistoriske konstellasjon, verffremdungseffekten og det pedagogiske alvor. La meg forklare nærmere.

Den historiske eller samtidshistoriske konstellasjon

Denne konstellasjonen innebærer en enhet av analyse og empati. Enheten har to hovedkomponenter. På den ene siden en ytring, en tekst eller et bilde, som kan danne grunnlaget for å analysere en sosial situasjon, en ideologi, en epoke osv. På den andre siden en individualisert «case», som åpner for empati. Disse to komponentene må være knyttet til hverandre slik at det blir vanskelig å nærme seg den ene uten å forholde seg til den andre. Videre må eleven møte konstellasjonen på en fri måte – bare styrt av

egen undring, og i så liten grad som mulig hemmet av egne fordommer (se verffremdung nedenfor).

Et eksempel fra arbeidet med jødenes situasjon under nazismen kan illustrere dette. Utenfor rettsbygningen i bydelen Schöneberg i Berlin henger et skilt som et minnesmerke over jødenes situasjon i NS-perioden. Skiltet siterer en bestemmelse fra 07.08.1942: «Jøder og polakker blir ikke hørt som vitner i retten mot tyskere.» En analyse av teksten på denne plakaten vil lede tilskueren rett inn i hjertet av nazismens vesen; menneskesyn, rettssikkerhet, forholdet mellom jura og etikk, staten som overgriper, staten og enkeltmennesket osv. er problemstillinger som nærmest dukker opp av seg selv. I Schöneberg museum, som ligger like ved, kan denne plakatteksen kobles til ulike enkeltskjebner. Her finnes det autentiske beretninger fra NS-tiden, brev og annen dokumentasjon fra og om folk som har vært utsatt for denne bestemmelsen, politirapporter, rettsreferater osv. Med andre ord åpner dette for tilskueren et emosjonelt rom, en mulighet til å identifisere seg med ulike enkeltskjebner. Den intellektuelle analysen blir på den måten balansert mot medlevelse. For elevene bør disse kildene presenteres som et samlet kildeunivers.

En tankevekkende konstellasjon fra samtiden kan være vietnamesiske innvandreres, de såkalte kontraktsarbeidernes forhold i Tyskland. For noen år siden inngikk Forbundsrepublikken en avtale med Vietnam om tilbakesending og repatriering av vietnamesere i Tyskland uten fast arbeid. Denne avtalen kan analyseres og ses i sammenheng med f. eks. menneskerettighetene. Videre finnes det i form av brev og intervjuer dokumentasjon om enkeltmennesker og familier som rammes av denne avtalen. Samlet fremstår dette kildeuniverset som en samtidskonstellasjon, som vil kunne gi dem som opplever den, både ny innsikt og økt evne til empati.

I det hele tatt vil samtiden kunne fremvise

mengder av konstellasjoner som skolen kan ta i bruk i det holdningsskapende arbeidet. F. eks. vil den nye partnerskape-loven være egnet som basis for en analyse av det norske samfunnets endrede holdninger til homofile. Hvis denne loven stilles sammen med beretninger fra enkelte homofiles hverdag i Norge, i form av brev og andre beretninger, vil man ha et spennende kildeunivers, en interessant norsk samtidskonstellasjon.

Verfremdungseffekten

Denne andre bærebjelken henter sitt navn fra Brechts episke teater. Verfremdung innebærer at man søker å trekke tilskueren eller deltakeren bort fra sitt vanlige ståsted, slik at han kan møte en kjent situasjon fra en uvant synsvinkel. Dermed vil han kunne se sin egen hverdag med nye øyne.

Verfremdungseffekten har to hovedkomponenter. For det første opptrer (unge) mennesker i flokk annerledes og ofte mer fordomsfullt enn de gjør enkeltvis eller i svært små grupper (2-4 personer). Dette har nok å gjøre med både gruppedynamikk og individualpsykologi. En måte å minimalisere fordommene på er derfor å sørge for at personer som skal møte en konstellasjon, ikke gjør det i flokk.

For det andre er (unge) mennesker som oftest mindre fordomsfulle og mer åpent søkende når de er på borte-bane. Da er de kanskje mindre styrt av egen gruppetilhørighet og dermed mindre styrt av gruppepress. Rolleforventningene blir antakelig også mindre tyngende for personer som ikke befinner seg i sitt vanlige miljø. En annen måte å minimalisere fordommene på er derfor å sørge for at unge mennesker møter en konstellasjon i et ukjent, men liknende miljø.

Ved å unngå store grupper og ved å trekke deltakerne ut av sitt vanlige miljø kan man med andre ord bidra til at deltakerne i et pedagogisk møte med en konstellasjon et stykke på vei kan møte med blanke ark.

En hel skoleklasse med norskåttede elever fra Grefsen på besøk hos en streetdance-

klubb for innvandrerr ungdom på Grünerløkka er en sosial situasjon der mye kan gå galt. Grefsen-elevne vil sannsynligvis ønske å markere seg som gruppe, og Grünerløkka-ungdommen vil forsvare sitt revir; begge gruppene vil trolig gjøre mye for å oppfylle sine respektive rolleforventninger. To-tre Grefsen-elever på besøk hos en tilsvarende innvandrerguppe i Kreuzberg, Berlins Grünerløkka, vil åpne helt andre og positive muligheter. De norske ungdommene vil representere Grefsen og Norge på borte-bane, og Kreuzberg-ungdommens revirfølelse vil endre seg til glede over å få vise frem noe de er stolte av. Dermed vil begge parter kunne få en erfaring som er egnet til å bygge ned fordommer og intoleranse.

Mye av denne effekten vil kunne oppnås uten å flytte elevne til Berlin; man oppnår en viss verfremdungseffekt ved å redusere antallet norske elever, og slik vil utsiktene til et vellykket resultat bli vesentlig bedre.

Det pedagogiske alvor

Denne tredje bærebjelken dreier seg om elevenes rolle i læringsprosessen. Elever er altfor vant til at det de gjør i skolesammenheng, er på liksom. Enten det dreier seg om en skriftlig eller muntlig prestasjon, skal den stort sett oppleves av læreren, og læreren kan som oftest mer om det aktuelle emnet enn elevne. Dermed får ofte skolegangen et beklemmende preg av spill.

Holdningsarbeid må i stedet være preget av alvor. Når elevne ansføres til å finne ut noe, skal det oppdraget de får, være reelt. Lærings-situasjonen må med andre ord være preget av at små grupper av elever blir konfrontert med en konstellasjon som ingen andre deltakere, hverken medelever eller lærer, er kjent med på forhånd. Dermed får deltakerne et reelt formidlingsoppdrag; det de formidler, både konkrete data og egne kommentarer, vil på den måten få en helt annen betydning for det samlede resultatet av et arbeid. Hvis en liten gruppe elever sen-

des ut for å intervju en person, skal ingen andre deltakere i arbeidet på forhånd kjenne til hvordan dette intervjuet vil forløpe; gruppens opplevelse blir unik og deres formidlingsoppdrag reelt. Dette alvoret vil ytterligere forsterkes hvis arbeidet offentliggjøres i en eller annen sammenheng, i en klasseavis eller skoleavis, på skolens hjemmeside eller andre steder som passer.

Læringsopplegg som er tilpasset dene tenkningen, er lagt ut på Internett under <http://www.vaksinepakken.org>. Denne adressen kan også nås via <http://skolenettet.no/> ved søke på f. eks. »rasisme». Dette nettstedet vil stadig utvides med nye læringsopplegg etter hvert som vi greier å utarbeide dem. Videre vil en del arbeidsoppgaver og elevbesvarelser bli lagt ut på hjemmesiden til Grefsen videregående skole, <http://www.grefsen.vgs.no>

I tillegg til å være en egnet metode for

holdningsarbeid i skolen vil denne tilnærmingen til læring være i pakt med Reform-94s satsing på prosjektarbeid og såkalte virkelighetsnære prøver. I denne sammenheng vil det føre for langt å komme inn på dette aspektet ved den arbeidsmetoden jeg har skissert, men det er åpenbart at læring ved verfremdung, bevisst bruk av konstellasjoner og hensyntagen til det pedagogiske alvor vil være i pakt med prosjektarbeidet som læringsmetode og vil være en god forberedelse til en eksamen med virkelighetsnære oppgaver, slik Eksamensekretariatet nå legger opp til.

Lorentz Hermansen
adjunkt, Grefsen videregående skole.
e-post:
lorentz@grefsen.vgs.no

(Fortsatt fra side 55)

de diktene der han selv skaper sine egne bilder og lar sin personlige stemme lyde. Da våger han å stole på ordenes egen bærekraft, og han lykkes med noe av det som åpningsdiktet i samlingen uttrykker ønske om. Med dette diktet anbefales samlingen på det varmeste:

Det får stå til

Diktet –
Naken står du
og ordene vakler på tynne ben
de bærer for lite
og peser

prøver å lure menneskene.
Men noen ganger
i distraksjon kanskje
en knivsodd sannhet
et glimt av skjønnhet.
Det får stå til.

Elseth Egil: *Bak blå dis*, Verbum Forlag, Oslo 1999, kr.148,-

Harald Skottene, lektor ved
Grefsen videregående skole.
e-post:
haraldsægrefsen.vgs.no

Runa Lie Berg:

Noen tanker om muntlig eksamen i religion

Ny vurderingsforskrift og ny læreplan inviterer til å blåse støv av de gamle malene for muntlig eksamen. Jeg har prøvd en variant, riktignok før den nye læreplanen kom, men etter ny vurderingsforskrift; og planlegger en annen variant i år. Her følger noen av de erfaringene jeg har gjort.

Forberedelsestid

Våren 97 hadde jeg et parti på 7 elever opp til muntlig. Jeg valgte å la dem få 30 minutters forberedelsestid. De fikk oppgaven før forberedelsestiden startet, og jeg spurte alle om de forsto oppgaven. Elevene forberedte seg på et rom alene, med vakt, uten hjelpemidler. Elevene fikk utdelt vurderingskriterier sammen med oppgaven (disse var for øvrig gjennomgått i timene). Elevene måtte forberede seg på å snakke sammenhengende i ca 15 minutter om oppgaven.

Under selve eksamen fikk elevene ha med seg notater fra forberedelsen. Elevene reddegjorde fritt 15-20 minutter for sin besvarelse av oppgaven. Etterpå var det rom for utdypende spørsmål om samme emnet. Eksaminasjonen av elevene tok ca 30 minutter pr elev, slik at det ble lite ventetid både for elevene og eksaminator/sensor.

Vurderingskriterier

Elevene fikk disse delt ut, trykt på oppgavearket. Selv om de er kjente på forhånd, mener jeg elevene bør ha dem foran seg når de planlegger svarene sine, det bør kunne være en hjelp til å finne ut hva de skal legge vekt på, og hva de kan utelate. Innvingingen mot dette er at riktig svake elever ikke får så mye ut av slike vurderingskriterier, og ser

bort fra dem. Min erfaring er at for middels og sterke elever er disse et viktig hjelpemiddel de bør disponere.

Oppgavene

Det jeg virkelig ønsket å prøve ut, var oppgavetypen. I stedet for å la elevene »bli hørt» i to emner fra pensum, lot jeg dem trekke vide oppgaver som hver for seg dekket flere av målene i den gamle læreplanen. Slike temaoppgaver nødvendiggjør at elevene behersker mer enn en religion eller et livssyn. Eleven må velge den kunnskapen som passer best i besvarelsen.

Jeg er veldig godt fornøyd med denne delen av eksamen, elevene hadde styringen, og de greide godt å snakke lenge nok om oppgaven. Elevene fikk initiativet, det ble deres eksamen, der de kunne styre hva som ble sagt. Eksaminator slapp å stille mange spørsmål som hun selv visste svaret på. Noen elever overrasket og imponerte, mens andre ikke behersket situasjonen like godt. Men en av disse sa etterpå at med denne formen »gikk det i hvert fall bedre enn forrige gang jeg var oppe til muntlig. Da klarte jeg ikke svare på noe.»

Elevene trakk blant fire oppgaver. To og to fikk samme oppgave, den siste (5) var ment som reserve. Oppgavene elevene fikk så slik ut:

Oppgave 1 Riter – som uttrykk for tro

Stikkord som vil være viktige å ha med i framstillingen:

- ulike typer riter
- religiøse og verdslige riter
- ulike riter i ulike religioner og konfesjoner

- samme riter i ulike religioner og konfesjoner
- ritenes funksjon, dvs hvorfor finnes riter?
- sammenheng mellom rite og tro

Oppgave 2 Frelse

Stikkord som vil være viktige å ha med i framstillingen:

- Hva skal menneskene frelses fra? Bruk ulike religioner og livssyn.
- Hva skal menneskene frelses til? Bruk ulike religioner og livssyn.
- Ulike måter å bli frelst på?
- Fortapelse, som alternativ til frelse, i ulike religioner?
- Hvem frelser? Evt. hvem er frelseren?
- Sammenligning mellom ulike religioners syn på frelse
- En verdslig løsning?

Oppgave 3 Menneskesyn

Stikkord som vil være viktige å ha med i framstillingen:

- Forholdet mellom guddom og menneske i ulike religioner
- Forhold mellom mann og kvinne i ulike religioner
- Menneskets plass i verden (skaperverket), evt i forhold til andre skapninger
- Ikke religiøse livssyns menneskesyn
- Etske konsekvenser av ulike menneskesyn.

Oppgave 4 Hellige skrifter

Stikkord som vil være viktige å ha med i framstillingen:

- Østlige religioners mangfold av hellige skrifter
- Bibelen – opprinnelse, innhold og betydning
- Koranen – opprinnelse, innhold og betydning
- Torah og Talmud – opprinnelse, innhold og betydning
- Hellige teksters betydning for det troende menneske
- Hellige teksters betydning for trossamfunnet

- Ikke religiøse livssyns «hellige tekster» ??
- Hva skulle det evt være, evt betydning?

Oppgave 5 Guddyrkelse

Stikkord som vil være viktige å ha med i framstillingen:

- Hvem eller hva er »Gud» i ulike religioner? Definisjon.
- Ulike oppfatninger av begrepet «gudstro». (Ulike religioner og ikke-religiøse livssyn)
- Ulike former for gudstro, med eksempler fra religioner du kjenner
- Menneskenes forventning om ulike guddommelige skikkelser som skal komme igjen for å frelse menneskene.
- Tilbedelse av guddommen, ulik praksis som konsekvens av ulik tro

Resultatet

Mine erfaringer er avgjort positive. Elevene trenger tid til forberedelse i stedet for å bli overrumplet av spørsmål i en stresset situasjon. Kvaliteten på svarene elevene ga varierte, men felles for alle var at de hadde en følelse av å ha lykkes bedre med å si noe. Nettopp fordi oppgavene gir rom for å velge å ta med noe stoff, og dermed å utelate noe annet, kan elever på ulikt kunnskapsnivå prestere bedre enn om alle spørsmål styres fra eksaminator.

Resultatet var likevel ikke så annerledes enn jeg er vant til: 3 elever fikk samme karakter som til standpunkt, 2 elever gikk fram en karakter, en elev gikk ned en karakter. Den beste eleven tjente kanskje mest på en såpass fri oppgave, for hun kunne virkelig boltre seg i kunnskap og trekke inn mye relevant stoff fra ulike emner.

Eksamen våren 1999 – noen tanker.

I år har jeg lyst til å eksperimentere videre. Mest spennende, og i tråd med den nye læreplanen, hadde det vært å bruke lang forberedelsestid (48 timer), men siden jeg og elevene ikke har arbeidet med dette gjennom skoleåret, synes jeg det er bedre å velge kort

forberedelsestid (2 timer). På tross av gjentatte samarbeidsprosjekter i løpet av skoleåret, synes ikke jeg at elevene i min klasse i år er flinke nok til å samarbeide. Dermed velger jeg individuell forberedelse, eksamen er ikke stedet for å lære elevene samarbeid. Selv om jeg ser eksamen som en utvidet læringsarena, så fungerer det ikke slik i praksis.

Elevene skal få bruke kilder under forberedelsen. Lærebok, læreplan og vurderingskriterier er en selvfølge, men notater, oppslagsverk etc vil antakelig være nyttig. Det vil være elevenes ansvar å bringe med hjelpemidler til eksamen. Telefon og internett vil jeg ikke tillate.

Selve eksaminasjonen vil bli ganske lik den jeg allerede har beskrevet. Jeg vil presisere at elevene ikke skal lese opp et ferdig manus, men snakke fritt fra stikkordsnotater.

Jeg vil fortsette med oppgaver på tvers, eller temaoppgaver der elevene må velge ut stoff fra flere av målene i læreplanen. Jeg synes dette samsvarer med læreplanens intensjoner om at elevene skal sammenligne flere emner og kunne velge hvilken kunnskap som er relevant i det konkrete tilfellet. I tillegg til oppgavene over, synes jeg noen aktuelle temaer kunne være:

Etikk, både i ulike religioner, og som verdslig samfunnsdebatt, med aktuelle eksempler.

Symboler. Vise elevene bilder av ulike religiøse og ikke-religiøse symboler, og la dem bruke disse som utgangspunkt for en sammenligningsoppgave om symbolverdier. (for eksempel: krusifiks, swastika, 7-armet lysestake etc. Mulighetene her er mange.)

Minoritetsreligioner. Forskjell på religioners (og livssyns) kår som minoritetsreligion og majoritetsreligion. Religionsforfølgelser gjennom ulike tider, konsekvenser for folket og religionen.

Øst/vest – sammenligning, likheter og ulikheter i religion og livssyn.

Religiøs mangfold i Norge i dag, kanskje med vekt på religionens/livssynets funksjon, men også vise utviklingstendenser. Tradisjonelle religioner og nye religioner, mystikk.

En tendens i oppavene er at de er mer fenomenologisk rettet enn tidligere. Oppgaven forventer at elevene skal kunne trekke ut et fenomen fra mange religioner og livssyn, og studere dette. Slike oppgaver forutsetter at arbeidet i klassen har vært preget av slike typer oppgaver gjennom året, ellers er det urimelig å kreve dette av elevene til eksamen.

Jeg mener dette er oppgaver elevene lærer mer av enn oppgaver der elevene må beskrive en religion i detalj. Elevene mener det er slitsomt og til dels vanskelig, men morsomt. Hermed er anbefaling om å prøve noe nytt sendt!

Lykke til med eksamen!

Runa Lie Berg, adjunkt på Bjertnes videregående skole i Nittedal.
e-post: runber31@iris.akershus-f.kommune.no

BOKOMTALER

Harald Skottene:

Med Bibelen som litterær inspirasjonskilde og temabank

Egil Elseth som lyriker

Overskriften på denne bokomtalen er en lett omskrivning av tittelen på en artikkel Egil Elseth skrev her i tidsskriftet i 1993. I artikkelen viste han hvordan en rekke forskjellige forfattere hadde latt seg inspirere av bibelske temaer og personer i sin diktning. Når Elseth nå selv debutterer som lyriker, kan det samme sies om hans egne dikt: I både form og innhold er de sterkt preget av et bibelsk utgangspunkt. Som den framtrepende litteraturkjenner forfatteren også er, har han imidlertid også latt seg inspirere av den litterære arven. I de beste av diktene gir dette møtet mellom den bibelske og den litterære tradisjonen spennende resultater; i andre tilfeller drukner forfatterens personlige stemme, og lesningen gjør mindre inntrykk.

Samlingen *Bak blå dis* inneholder 48 dikt og er delt i tre deler: Den første delen er viet en rekke av bibelske personer, fra Moses og Jeremias i Det gamle testamentet til Pilatus og røveren på korset i Det nye. De aller fleste diktene tar direkte utgangspunkt i en eller flere bibeltekster, som så tematiseres i selve diktet. Noen av diktene tilfører bibeltekstene nye og overraskende dimensjoner, men oftere står nok bibelteksten bedre på egne bein.

Mer vellykket er samlingens del II der forfatterens egen stemme kommer tydeligere til uttrykk. Temaet her er den nagende *tvilen*, og av de bibelske personene er det naturlig nok disippelen Tomas som holdes fram:

Sett døren på klem

Åtte dager senere var disiplene igjen samlet, og Tomas var sammen med dem. Da kom Jesus mens dørene var lukket...

Joh 20,26

Mens døren var lukket kom han.
Se sårmerkene, Tomas!
Stikk fingeren i min side.

Jeg står utenfor
og roper
til halsen blir til blod.
Sett døren på klem
til rommet
der underet skjer
vis meg naglegapet
døren på klem –
et langt sekund!

Koplet sammen med tvilen – «en veiløs evighet/av nådeløse spørsmål» – er følelsen av avstand til de frommes skråsikkerhet og store ord – «har de sett Gud?/ Jeg kommer fra et annet folk/med mindre bokstaver(...)Kjære Gud, bare et rift i skyen/en flik av kappen/bare et lite glimt/bakfra».

I samlingen siste del synes denne bønningen å ha blitt hørt, for her vitner diktene om «Troen som bærer-/endog spørsmålene/det er det som teller, skjønner du.» I denne delen får derfor også takken og lovsangen lyde:

«Takkens toner uten like/bruser mot deg gang på gang./ Takk for nåden i ditt rike!» Formidlingen mellom tro, tvil og tanke skjer likevel ikke på noen lettvent og overflatisk måte. I det siste diktet, som også har gitt samlingen dens tittel, gis det rom for både tvilen og troen:

Bak blå dis

*Troen begynner der, hvor
Tænkningen holder op.*

Søren Kierkegaard

Men årsaken
han som grep ordet
som satte hjulet i gang?

Jeg bøyer meg ned
skyller ansiktet
i glassklar evighet:
På Ydmykhetens berg
ser jeg en lang mening
bak blå dis.

Også eventyret har sin
logikk.
Vi får begynne der.

Som det framgår av eksemplene ovenfor, skriver Elseth stort sett i en nyenkel og rimfri form. Unntakene er tre dikt i den siste delen som er holdt i en tradisjonell form, og i et tillegg bakerst framtrer de også som salmer, tonsatt av Carl-Andreas Næss. Når forfatteren ellers gir avkall på den tradisjonelle diktformens virkemidler, former han teksten med andre litterære grep. Det viktigste av dem er den bevisste bruken av bibelske og litterære allusjoner. Jeg skal illustrere dette ved et eksempel der allusjonene formelig står i kø:

Happy birthday

*Men da Herodes feiret sin fødselsdag,
danset datter til Herodias for*

*gjestene. Herodes likte dette så
godt at han med en ed lovte å gi
henne hva hun så bad om.*

Matt 14,6-7

Musikken stilner.
Piken med luftige gevanter
om myke hofter
slår vingene sammen.
Et gult smil farer over
Herodias' smale lepper.
Herodes lar hånden gli rådløst
gjennom sitt tynne hår.

Johannes' hode
på det hvite fat
rullende hit og dit!

Om halsen et blodrødt smykke
brustne øyne på vidt gap
halvåpen munn med ekko av tunge ord
Ormeengel!
Se øksen blinker

Spill opp, musikanter!
Spill opp, for Satan!

Happy birthday to you!

Det bibelske forelegget for dette diktet gis direkte med sitatet i innledningen, og døperen Johannes' avhugde hode ruller da også grotesk på fatet midt i diktet. Ekkoet fra hans forkynnelse som provoserte Herodes så sterkt lyder også: «Ormeengel!» (Matt 3,7) Øksen som blinker refererer til Døperens ord om at «Øksen ligger allerede ved roten av trærne; hvert tre som ikke bærer god frukt, blir hogd ned og kastet på ilden.» (Matt 3,10) Ironisk nok er det jo Johannes, og ikke Herodes, som blir offer for øksen her.

Ironisk er også tittelen på diktet, det er ikke nettopp noen lykkelig bursdagsfeiring vi er vitne til. Både tittelen på diktet og den siste verselinjen er hentet fra den engelske fødselsdagssangen, men etter å ha lest de mellomliggende strofene, opplever en kontrasten sterkt i forhold til innrammingen: Det

er ikke glede og fellesskap som preger denne bursdagsfeiringen, men misstemning og livslede. Hva denne stemningen bunner i, kommer en nærmere på sporet av ved å se på de andre tekstene diktet alluderer til.

Scenen handlingen i diktet foregår på, har sin klare parallell i det østerlandske hoffet som skildres i Vilhelm Krag's «Fandango». I dette nyromantikkens «programdikt» er det den skjønne Zerlina som danser for fyrsten, og hun er like sanselig deilig som Herodias' datter – «bølgende armer seg slynge så myke». Zerlina bærer imidlertid bud om død og undergang, og fyrsten avbryter seansen med å be om at musikantene spiller opp med en musikk som kan døyve hans dødsangst. Parallellen til Elseths dikt er åpenbar: I Krag's dikt heter det i første avsnitt: «Stille, for fan, musikanter!», og i Elseths innledningslinje heter det jo nettopp at «Musikken stilner». I avslutningen får vemmelsen over Johannes' blodige hode og de minner om den forkynnelsen som det vekker, fyrsten til å kommandere: «Spill opp, musikanter! Spill opp, for Satan!»

At det ved dette hoffet skjer en grotesk maktmisbruk, leder oppmerksomheten også mot en annen klassisk tekst fra litteraturhistorien, nemlig Snorres beretning i *Heimskringla* om trelen Karks bedrøvelige endelikt. Diktets formulering «Om halsen et blodrødt smykke» alluderer til Håkon jarls spådom da han tolker trelens drøm: «Då vil Olav leggja ein blodraud ring kring halsen på deg». Parallelliteten i handling er også åpenbar fordi det i begge tilfeller er småfolk som lider overlast i møte med storfolks maktbrynde. Som Johannes må bøte med livet fordi han truer Herodes' posisjon, mister også Kark hodet når han møter kong Olav på Lade.

Det kan imidlertid også være andre grunner til at Herodes tar livet av Johannes. Bibelteksten mer enn antyder at han har et problematisk forhold til sin hustru, og at Herodias' ønske om å få Døperens hode på et fat også er en måte å ramme ektemannen på.

I Elseths dikt skildres denne ekteskapskonflikten med ord som minner sterkt om formuleringer i Inger Hagerups dikt «Episode», som også skildrer samlivsproblemer. Der heter det: «Hun følte ordene bli giftig til./ Den gule fryden ved å kunne såre/slo ut i henne, hensynsløs og vill.» Kjenner leseren disse linjene, skjønner en bedre hva som ligger i Elseths ord at «Et gult smil farer over/ Herodias' smale lepper.» Fortsettelsen av Hagerups strofe forteller om mannens reaksjon på angrepet fra kvinnen: «Da strøk hans fingrer rådløst gjennom håret.» Herodes' reaksjon er påfallende lik da han «lar hånden gli rådløst/gjennom sitt tynne hår.»

På denne måten ser vi hvordan bibelske og litterære tekster er tett vevet sammen i dette diktet av Elseth. Diktets mening stiger fram i møtet mellom alle disse forskjellige betydningsplanene. Spørsmålet er imidlertid hvordan denne bevisste bruken av intertekstualitet fungerer i forhold til leserne. Kjenner de ikke de tekstene det alluderes til, faller antagelig mye av meningen bort. Har leserne kjennskap til det underliggende tekstgrunnlaget, kommuniserer derimot diktet bedre. Likevel spør det om ikke lesningen da lett kan forfalle til en slags litterær gjettelek, og budskapet i seg selv kommer i bakgrunnen. De fleste av diktene i samlingen er imidlertid mer åpne og lettere tilgjengelige enn det som her er analysert. Samlingen vil derfor kunne leses med stort utbytte av de fleste interesserte lesere.

Ut fra dette vil en også med hell kunne anvende mange av diktene i undervisningen: I norsktimene egner de seg godt for å illustrere bruken av bibelske og litterære allusjoner. I religionsundervisningen er mulighetene mange til både å se hvordan Bibelen har fått nedslag i moderne litteratur (jf. hovedmoment 3d), og som en inngang til og levedejgjøring av en rekke forskjellige bibeltekster.

Etter min oppfatning skriver Elseth best i
(Forts. side 49)