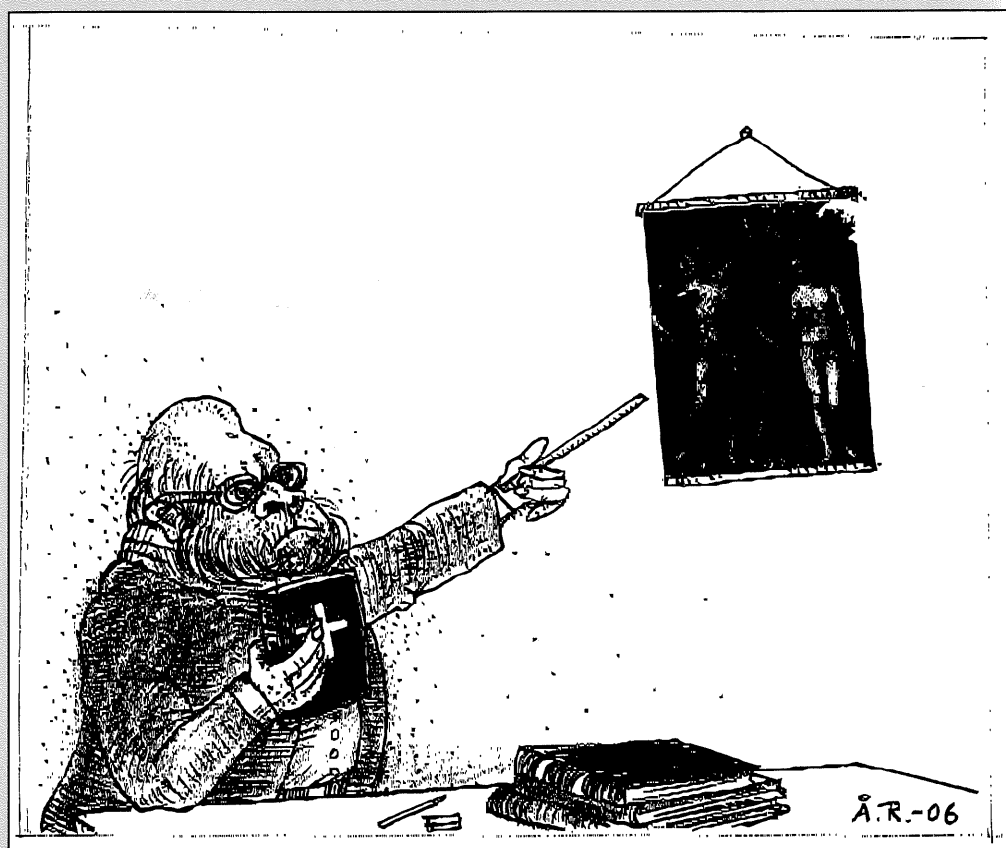


RELIGION OG LIVSSYN

Tidsskrift for
Religionslærer-
foreningen i Norge

ÅRGANG 18 • 2006 • NR 1



Skapelse og vitenskap i religionene



Religioner og vitenskap

At religion og vitenskap er et felt som stadig avstedkommer refleksjoner og diskusjoner, fikk vi et godt eksempel på tidlig i mars måned. Aftenposten hadde en større anlagt artikkel om den britiske fysikeren Stephen Hawking, der han mener Gud er en umulighet ut fra den måten han forstår universet og dets oppkomst på. At dette ikke ble stående uimotsagt, er en annen historie.

Når vi tar opp dette temaet, er det fordi vitenskapen, tross spådommer om «the end of science», fortsette å forbløffe. Samtidig er det heller ingen ting som tyder på the «end of religion», tvert imot. Likevel er det for tiden i vår norske kontekst neppe den helt store konflikten mellom religion (=kristendom) og vitenskap. Det kan likevel være greit å minne om at slik har det ikke alltid vært. Teologihistorie gjennom de siste 200 år kan leses som et sammenhengende forsøk på å tenke kristendom sammen med den såkalte moderne verden. Problemet består dels i å holde disse to størrelsene fra hverandre, altså erkjenne at det her foreligger to ulike kompetanseområder, og dels i å formulere hvordan sammenhengen mellom dem foreligger.

Vitenskapen kan på sin side sies å være metodologisk ateistisk, altså at ingen forsker vil kunne henvise til Gud i sin forskning uten å sette seg utenfor forskerfellesskapet eller utenfor det alminnelige vitenskapelige paradigme i Europa. Men det betyr ikke at det dermed er sagt at Gud ikke finnes. Men heller ikke her er det konsensus, jfr. Hawking. Hva vitenskap er, er til sist et normativt spørsmål. Karl Poppers falsifikasjonskriterium er først og fremst et forslag til hva vi bør kalle vitenskap, ikke til hva den er. Så i vitenskapens hus er det knapt enighet om hva som er essensen i hva man driver med. Dessuten: For vitenskapsteoretikeren Thomas Kuhn (han med paradigmen) er jo nettopp tegnet på fremskritt at paradigmet skifter, altså hva som er «vitenskapelig korrekt». Så dette er ikke lett!

Den troende vil gjerne holde tro og vitenskap sammen og vil se på vitenskapelig arbeid som utforskning av skaperverket: Dess mer komplisert den verden er som vitenskapen avdekker, dess større blir Gud som skaper for den troende. At Gud så griper inn i det faktiske historieførløp, vil nødvendigvis være en trossak. Modellen her forutsetter en dimensjon utover det rent naturlige, en virkelighetsoppfatning der det åndelige forutsettes som reelt.

Knut-Willy Sæther er vår forfatter her som går mer detaljert inn på modeller for å håndtere forholdet til vitenskapen i en kristen kontekst. Men når nå moderniteten med kunnskap og kapital flyter fritt overalt i verden, får alle religioner «vitenskapsproblemet» i fanget. Hvordan takler man dette? Vi har forsøkt å fram stoff til de tradisjonelle, «store» religionene. Åsulv Lande skriver om buddhismen, Knut A. Jacobsen om hinduismen. Dagfinn Rian gir et jødisk perspektiv og Leif Stenberg fra Sverige risser opp muslimske tradisjoner og synspunkter i dag. En lesning av Genesis 1 og 2 får vi av Marta Høyland. Enn videre: Jan Opsal (og vår tegner!) gir en kommentar til karikaturstriden. Dermed skulle påskekrimmen ha et godt alternativ, eller i det minste en god utfylling!

God lesning og god påske!

bm

RELIGION OG LIVSSYN

Organ for Religionslærerforeningen i Norge
Nr. 1, 2006, 18 årgang

Redaksjonskomiteen:
Bjørn Myhre (ansv.)
Harald Skottene

Redaksjonsråd:
Heid Leganger-Krogstad
Otto Krogset
Dagfinn Rian
Svein Olaf Thorbjørnsen
Svein Aage Christoffersen

Illustrasjon:
Åsmund Risnes

Formgivning:
John Jones

Det planlegges 4 nummer i 2006

Tidsfrist for nr. 2, 2006
15. mai

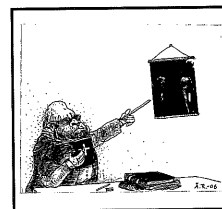
Trykk:
Allservice A/S, Stavanger

Opplag dette nummer:
800

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

e-post:
bjorn.myhre@berg.vgs.no
harald.skottene@greisen.vgs.no

ISSN 0802-8214



Innhold

	Side
Leder	2
Foreningsnytt	4
TEMA:	
<i>Knut-Willy Sæther:</i> Kristen skapertro og naturvitenskap – et bidrag til dialog mellom kristen skapertro og naturvitenskap i skolen	5
<i>Marta Høyland Lavik:</i> 1 Mos 1–3 i hermeneutisk lys	11
<i>Aasulv Lande:</i> Buddhisme og naturvitenskap	17
<i>Knut A. Jacobsen:</i> Veda, vitenskap og Vestens herredømme: Hinduistiske møter med moderne kunnskapstradisjoner	25
<i>Leif Stenberg:</i> Kunnskap och vetenskap i muslimsk idéhistoria	33
<i>Dagfinn Rian:</i> Skapelse og evolusjon i jødisk perspektiv	41
FAGDIDAKTIKK:	
<i>Jan Opsal:</i> Karikaturer og krenkelser	45
BOKMELDING	
<i>Erling Pettersen:</i> En reise i troens landskap	51

Tema i neste nummer: **Samisk religion**

Gå også inn på Religionslærerforeningens WEB-side:
www.religion.no

Feil eller uregelmessigheter ved utsendelse av bladet:
Kontakt Gunnar Holth (se baksiden)

FORENINGSNYTT

Fagdag om religionsdialog i skolen lørdag 13. mai kl. 12–15

åpent for alle interesserte

Årsmøte i Religionslærerforeningen

Religionslærerforeningen inviterer medlemmer og andre interesserte til en halv fagdag lørdag 13. mai 2006 mellom kl. 12–15 i Mariagården, Akersveien 16, Oslo.

Tema for dagen er Religionsdialog i skolen. Styret har invitert representanter fra forskjellige livssyn og religioner til å innlede om dette temaet.

Videre inviteres du som er medlem til foreningens årsmøte som vil bli avholdt på samme sted mellom kl. 15–16.

Til slutt vil du også bli invitert til festmiddag kl. 19.30. (pris ca. 300 for denne). Vi kommer tilbake til et mer detaljert program til de som melder seg.

For påmelding send en e-post til Inger Melbye; likt-im23@skolepost.no eller til Clemens Saers; clemens@saers.com innen 1. mai 2006.

Velkommen til fagdag i mai!

Styret i Religionslærerforeningen

TEMA

Knut-Willy Sæther:

Kristen skapertro og naturvitenskap – et bidrag til dialog mellom kristen skapertro og naturvitenskap i skolen

«Many people seem to think that faith involves shutting one's eyes, gritting one's teeth, and believing six impossible things before breakfast.» (Polkinghorne 1994, 10)

Kristendommens forhold til vitenskap, og herunder særlig naturvitenskap, er kompleks. Historisk kan vi se at dette forholdet fremstår både som anstrengt, men også som gjensidig berikende. Fra den moderne naturvitenskapens fremvekst på 1800-tallet har særlig kristen tro i møte med evolusjonsbiologien vært et konfliktfylt område. I de senere tiår har derimot en mer konstruktiv dialog tatt form, særlig i møte med fysikk, og ut fra tema i kosmologi og kvantefysikk.

Jeg vil i det følgende ganske kort peke på noe av den utfordringen som er å finne i skolen til dette temaet. Videre vil jeg systematisere noen posisjoner med utgangspunkt i den vitenskapelige debatten om forholdet mellom kristen skapertro og naturvitenskap de siste 40 årene. Mitt utgangspunkt er at fagområdene kan være i dialog, og det er et forhold mellom kristen skapertro og naturvitenskap. W. P. Carvin hevder også dette, men: «...what is the relation, there is the nub of the problem.» (Carvin 1988, 1). Jeg vil avslutningsvis gi noen ansatser til hvordan dialog også kan utvikles i undervisningssituasjonen i skolen.

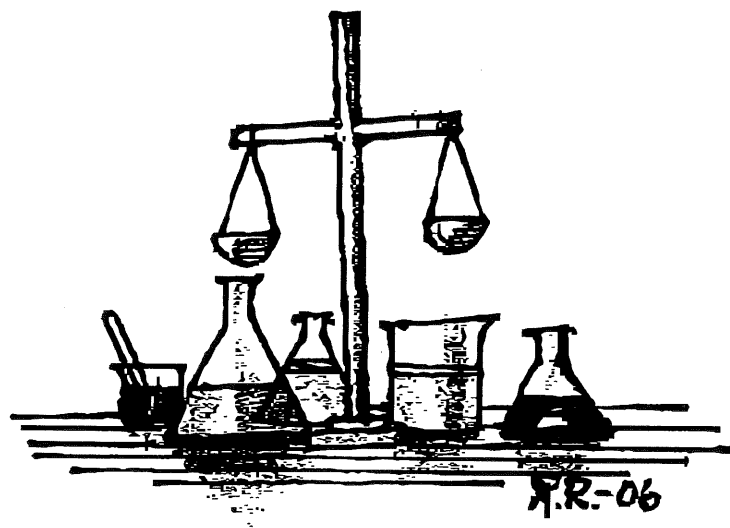
En utfordring i skolen

Forholdet mellom kristen skapertro og naturvitenskap er alltid et engasjerende og

aktuelt tema i skolen. I f.eks. naturfagene og religion- og etikkfaget på videregående nivå, er emnet gjenstand for debatt og utfordringer. Temaet er knyttet til en rekke fagområder der det, dypest sett, er flere filosofiske spørsmål som reises.

Helt grunnleggende handler tematikken, også med henblikk på skolen, om forholdet mellom tro og viten, dernest om forholdet mellom kristen tro og naturvitenskap. En av flere utfordringer i skolen er at elever kan oppfatte kristen skapertro og naturvitenskap som to konkurrerende tilnærminger til forståelse av virkeligheten. Det kommer særlig til uttrykk i den tradisjonelle polariseringen mellom Bibelens beretninger og naturvitenskapens forståelse av verdens tilblivelse. I tillegg er det også en generell oppfatning at den kunnskap som naturvitenskap bidrar med, er sikker kunnskap, mens kristen skapertro forstås som noe mer usikker, fordi den handler om tro i en bestemt mening.

Denne polariseringen er ikke særegen for situasjonen i skolen. En av bidragsyterne i den vitenskapelige debatten om forholdet mellom teologi og naturvitenskap sier at mange mennesker oppfatter situasjonen slik: «Scientists (...) base their beliefs on evidence and rational argument, while religious beliefs appear to be founded on «faith» only; scientific rationality is thus revealed as not only a very manicured and disciplined form of human reflection, but as also incommensurable with, and vastly superior to, religi-



ous faith and theological reflection.» (van Huyssteen 1998, 15).

Debatten har klart vært preget av konflikt, og krigsmetaforen har vært rådende i en del litteratur når en skal beskrive dette forholdet (Peters 2003, 17). Men i denne tradisjonelle polariseringen, er det derimot viktig å la en del andre røster få komme til uttrykk. I den vitenskapelige debatten om forholdet mellom teologi og naturvitenskap, er det en rekke forskere som peker på at forholdet mellom kristen skapertro og naturvitenskap ikke er konkurrerende, men at fagområdene har et innbyrdes slektskap. I skolen bør derfor læreren, etter min mening, formidle et syn på forholdet mellom kristen skapertro og naturvitenskap som er sakssvarende i lys av de faktiske hovedstrømninger og nyanser i den vitenskapelige debatten. På den måten kan læreren bidra til en helhetlig fremstilling av ulike posisjoner og tilnærminger til denne vanskelige tematikken.

Konflikt, uavhengighet, dialog eller integrasjon?

I. G. Barbour står som en av de mest toneangivende bidragsyterne til forholdet mellom naturvitenskap og religion, og han har særlig fokus mot kristen teologi den forbin-

delse. I sitt omfattende forfatterskap opererer han hovedsakelig med fire kategorier: konflikt, uavhengighet, dialog og integrasjon (Barbour, 1997 og 2000).

Den første kategorien uttrykker konflikt mellom fagområdene. Ifølge Barbour er det de mest unyanserte retningene på hver sin side i debatten som kan knyttes til denne. På den ene side vil 'sci-

entism' være et slikt konfliktfokuserende ståsted. Representanter for denne tenkingen vil uttrykke at det bare er en virkelighet, naturen, og at det er naturvitenskapen som har enerett til å formidle kunnskap om denne virkeligheten. Religion, og herunder kristendom, har ikke noe bidrag til forståelsen av virkeligheten: «Religion, (...), provides only pseudo-knowledge – that is, false impressions about nonexistent fictions.» (Peters 1996, 325). De som hevder et slikt ståsted uttrykker et 'dogmatisk' syn på naturvitenskapens vegne, og har bidratt til å gjøre debatten unyansert. På den annen side finner en biblisisme, eller kreasjonisme, som også fokuserer på konflikt mellom fagområdene. Der naturalister lar naturvitenskap overstyre kristen tro og eliminerer denne, ser enkelte kreasjonister ut til å la en bestemt biblisistisk tolkning av Bibelen overstyre naturvitenskapen. Det en ender opp med er en slags pseudo-naturvitenskap, sterkt influert av et bestemt dogmatisk syn.

Noe av kritikken mot disse posisjonene er at de fokuserer på konflikt, og at de overforenkler den kompleksiteten fagområdene rommer. I tillegg overvurderer de menneskets erkjennelsesmuligheter og kunnskaps-tillegning (Polkinghorne 1991, 51). En risi-

kerer med disse posisjonene enten å gjøre teologi til naturvitenskap (i den forstand at Bibelen leses som en naturvitenskapelig kokebok), eller å gjøre naturvitenskap til et livssyn (i den forstand at naturvitenskap fortolkes naturalistisk).

Den neste kategorien hos Barbour uttrykker at teologi og naturvitenskap kan eksistere uavhengig av hverandre. De som fremholder et slikt syn, vil hevde at fagområdene har så forskjellige metoder, forutsetninger og språk at det ikke er meningsfylt å relatere de til hverandre. Ifølge T. Peters vil et slikt ståsted hevde at naturvitenskapens bidrag er å gi perspektiver på hvordan-spørsmålene, mens religionene, og herunder kristendommen, vil kaste lys over hvorfor-spørsmålene. Peters anfører L. Gilkey som representant for et slikt syn: «What Gilkey wants, of course, is for one person to be a citizen in two lands – that is, to be able to embrace both Christian faith and scientific method without conflict.» (Peters 1996, 327). Problemet med en slik tilnærming er at det kan gi en fragmentarisk kunnskap om virkeligheten. En annen bidragsyter, J. Polkinghorne, mener at sva-

rene en vil gi på hvordan- og hvorfor-spørsmålene må stå i et forhold til hverandre for at en skal kunne ha en helhetlig forståelse av virkeligheten.

Den tredje posisjonen Barbour skisserer, vil fremme dialog. De tre aspektene han nevner som grunnlag for dialog, er metodologiske likheter, naturlig teologi og natursentrert spiritualitet. De som vil tale for dialog vil hevde at naturvitenskap og teologi har noe å si til hverandre om tema der interesseområdene er overlappende. Målet blir å vise at avstanden mellom fagområdene kan overvinnes ved det Peters betegner som brobygging, og det må være både teologer og naturvitere med i selve konstrueringen.

Noen vil gå lengre ved nærmest å hevde en integrasjon mellom vitenskapene. Det er den siste kategorien hos Barbour. Det finnes også nyanseforskjeller innen en slik posisjon. De mest optimistiske representanter for dette synet vil f.eks. ha som mål at teologi og naturvitenskap på sikt kan forenes i en vitenskap.

Ut fra det som ovenfor er skissert kan vi systematisere ulike syn og posisjoner i følgende figur:

Hovedposisjon	Underposisjoner	Noen eksempler på personer
Konflikt	'Scientism' / naturalisme	S. Hawking, C. Sagan, R. Dawkins
	Typer av kreasjonisme / biblisisme	H.M. Morris
Uavhengighet	Ulike tilnærminger: uavhengighet på grunn av forskjellige språk, metoder eller forutsetninger	L. Gilkey
Dialog	En rekke forskjellige tilnærminger. Dialog mulig på grunn av f.eks. metodiske likheter og naturlig teologi	I.G. Barbour, A.R. Peacocke, J. Polkinghorne, T. Peters, N.H. Gregersen, R.J. Russell
Integrasjon	Ulike grader av integrasjon/assimilasjon	P. Teilhard de Chardin

Det kan selvfølgelig anføres kritiske merknader til en slik systematisering. En fare ved enhver kategorisering er at noen posisjoner i debatten ikke kommer til syne, eller at nyanser kan bli utelatt fordi en opererer med kategorier som blir for omfattende. Det er også tilfelle med Barbours inndeling. Når det er sagt, gir det likevel en viss oversikt og struktur over et brokete landskap. Peters kom i 1996 med en utfyllende systematisering som ivaretar flere nyanser (Peters 1996, 323ff). Peters' inndeling har den fordel at den ivaretar flere nyanser i debatten enn det Barbours typologi gjør.

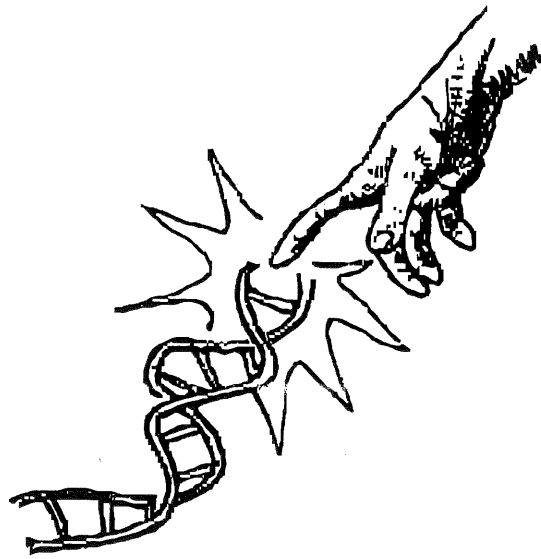
Derimot peker f.eks. både W. B. Drees og M. Stenmark på at de tradisjonelle typologiene blir for ensidig rettet mot kognitive aspekt. Etter deres mening ivaretar systematiseringene ikke tilstrekkelig det som er religionenes, og herunder kristendommens, egenart der bl.a. erfaring og tradisjon er sentrale elementer (Sæther 2005, 47ff).

Hvordan kan en dialog utvikles?

Det er dessverre de konflikt-fokuserende strømningene som har vært mest høyrøstet og satt sitt preg på debatten i media. Det er også den polariseringen disse uttrykker som utgjør noe av referanserammen som elever tenker ut fra. Dialog mellom fagområdene er derimot en av de tilnærmingene som ser ut til å ha stor gjennomslagskraft i den vitenskapelige debatten, og særlig i debatten mellom teologer og fysikere.

Det er ikke slik å forstå at en posisjon som taler for dialog er uproblematisk. Det er flere grunnleggende spørsmål som melder seg med hensyn til f.eks. Polkinghorns konsepsjon, og beslektede dialogtilnærminger. Likevel bør de få mer oppmerksomhet enn det som kanskje har vært tilfelle. I følge Polkinghorne kan en føre kristen skapertro (teologi) og naturvitenskap sammen av flere grunner:

For det første kan fagområdene være i dialog fordi de ønsker å si noe om den samme verden, selv om de har forskjellige metoder og ulike pretensjonsnivå.



For det andre handler begge fagområdene om tro, i den forstand at både kristen skapertro og naturvitenskap har filosofiske forutsetninger; noe en tar for gitt. I naturvitenskapen er én forutsetning at det faktisk er meningsfylt å studere verden (realisme). En annen er at naturvitenskapen har en åpenhet; at den peker ut over seg selv. En kristen skapertro kan ha flere forutsetninger. I det minste må en ha en forutsetning om at Gud eksisterer.

Den tredje grunnen til at dialog er mulig, er at begge fagområdene tilstreber intellektuell respektabilitet. Dette virker opplagt i naturvitenskapen, men er også et poeng for skapertroen. Teologi bør kunne tåle granskings lys, og han fører videre den kjente formuleringen til Anselm av Canterbury; tro som søker forståelse.

For det fjerde har begge fagområdene en kritisk realistisk tilnærming til virkeligheten. Det betyr at forskningsaktivitetene gir en reell innsikt om det objektet en studerer, men at denne innsikten alltid vil være foreløpig. Det som, på den ene siden, bidrar til forskningens foreløpighet er at den har en subjektiv, menneskelig, side. Det kommer til uttrykk ved at en er bundet både i en herme-

neutisk og en epistemologisk sirkularitet, at det er en sosial og kulturell dimensjon i forskningen, og at forskningen alltid er i utvikling. Likeledes er forskningen kompleks fordi vitenskapene har sine metoder og særtrekk. Alle disse momentene leder mot en forståelse av at en naiv realistisk tilnærming til virkeligheten er ufruktbar. På den annen side har forskningen også en objektiv, upersonlig, side. I følge Polkinghorne må en ikke gjøre urett mot fagområdenes respektive objekt. Det tydeliggjøres ved at han peker på forskningens ikke-empiriske størrelser. Et annet moment er at forskningen også kan overraske forskeren.

Både kristen skapertro og naturvitenskap opererer med disse perspektivene. Polkinghorns anliggende er derfor å stake ut en kurs mellom en naiv realistisk tilnærming og en konstruktivistisk forståelse av kunnskap.

En kan derimot ikke relatere fagområdene direkte til hverandre. Selv om de beskriver den samme virkeligheten, så gjør de det på ulike nivå. For Polkinghorne består virkeligheten av mange nivå. Fagområdene må derfor sammentenkes på et metanivå. Arenaen for å sammentenke fagområdene, der en reell dialog kan finne sted, blir betegnet som teologisk metafysikk, og det er i den forbindelse han utvikler sin naturlige teologi.

Polkinghorne sier noe forenklet at det bidraget som naturvitenskapen kan gi teologien, er å fortelle hvordan den fysiske verden er og fungerer. På den annen side vil teologiens bidrag til naturvitenskapen være å gi svar på de meta-spørsmål som springer ut av naturvitenskapen, men som ikke er naturvitenskapelige i sin karakter. Noen av disse meta-spørsmålene, eller rettere sagt temaene, er naturens forståelighet, naturens finstemthet og naturens skjønnhet (Polkinghorne 1991, 75). Naturens forståelighet handler om det faktum at det er mulig å forske. Hvis en ikke hevder en forståelighet i naturen, vil naturvitenskap være en umulighet. Naturens finstemthet uttrykker at natu-

ren er så fintilpasset at den minste forandring av mikrokosmisk art ville ha medført et annet univers enn det vi har. Naturens skjønnhet finner en særlig uttrykt gjennom matematikken. Det er i ut fra disse temaene en kan videreutvikle en dialog, hevder Polkinghorne.

En konstruktiv dialog i skolen

Den korte presentasjonen ovenfor viser at debatten er betydelig mer kompleks enn det som kommer frem i både skole og media, der gjerne de konflikt-fokuserende strømningene har vært mest tydelige.

I skolen blir derfor utfordringen å la den fruktbare debatten i de vitenskapelige forskningsmiljøene få et bedre og bredere nedslagsfelt i undervisningssituasjonen. Læreren er sentral i den forbindelse, fordi hun eller han i særlig grad er avgjørende for at forholdet mellom kristen skapertro og naturvitenskap kan behandles mer rettferdig.

For å bidra til en slik helhetlig tenkning bør en derfor ikke polarisere kategoriene tro og viten. Det er ikke slik at: «Science is based on facts and leads to real knowledge. Religion is just based on opinion.» (Polkinghorne 1994, 2). Ved å hevde at kristen skapertro handler om det usikre, og at naturvitenskap handler om det sikre, begår en to hovedfeil: en naturvitenskapelig og en teologisk feil. Naturvitenskap handler også om tro, og kristen skapertro handler om noe rasjonelt og fornuftig. Det som er en utfordring i skolen, er å få frem dette doble perspektivet ved både kristen skapertro og naturvitenskap. R. E. Kristiansen sier det slik: «For skolens vedkommende er det derfor viktig at den vitenskapelige tenkemåten ikke framstilles som det ufeilbarlige redskapet som forsyner oss med den evige og absolutte kunnskapen som religionen en gang for lenge siden formidlet til menneskene (...).» (Kristiansen 1993, 89). Kristiansen peker videre på at religionsfaget, og herunder kristendommen, heller ikke må bli preget av en tilsvarende absolutisme og bedrevitenhet

slik at troens normativitet slår individets frihet i hjel. Det er viktig å bidra til at ikke elever tenker ekskluderende ut fra kategoriene tro og viten.

Videre bør en i skolen bidra til å sette undringsdimensjonen på dagsorden. De posisjonene som fokuserer på konflikt mellom kristen skapertro og naturvitenskap, har etter min mening bidratt til å fjerne undringsdimensjonen i studiet av virkeligheten. Undringen er et felles møtested for kristen skapertro og naturvitenskap. Et hovedpoeng i Polkinghornes tenkning er at naturvitenskap skal tas seriøst, og at den har sin begrensning. Kristen skapertro, skal også tas seriøst, men har også sin begrensning ved at den ikke skal overstyre naturvitenskapelig forskningsaktivitet. Kristen skapertro kan derimot bidra til å sette de temaene som springer ut fra naturvitenskapen, inn i en større sammenheng. Naturens forståelighet, finstemthet og skjønnhet fremkaller undring og et behov for en dypere forklaring enn det naturvitenskapen selv kan bidra med.

Til sist vil en slik dialogtilnærming også unngå å havne i et 'God of the Gaps'-resonnement. Hva menes med det? Det har blitt påpekt at en måte å tenke forbindelseslinjer mellom fagområdene på, er å si at naturvitenskap kan forklare ett eller annet fenomen inntil et visst punkt, men så kan den ikke forklare mer. Det en i neste omgang bringer inn som forklaring er Gud som årsak, slik at forklaringsmodellen blir mer fullstendig (Sæther 2005, 198ff).

Problemet er at en slik tenkning ikke fremmer dialog mellom fagområdene fordi de blir forstått som to separate sfærer. En kan ikke sette en grense for hva naturvitenskapen kan forklare av naturfenomener, for så å bringe teologien inn som en forklaringspartner innenfor naturvitenskapens domene. Hvis en gjør det ender en, for det første, opp med å redusere teologiens område etter hvert som naturvitenskapen formulerer holdbare hypoteser om fenomener som tidligere var uforklarlige. For det andre gjør en urett mot

at virkeligheten er sammensatt og at forklaringer fungerer på ulike nivå. I f.eks. Polkinghornes tenkning om naturlig teologi, vil en derimot kunne unngå dette. Det er ikke slik at naturens forståelighet, finstemthet og skjønnhet er fenomener som det mangler en forklaring til, og som teologien må bidra med. Poenget er at fenomenene er av en slik art at de fremtvinger behov for forklaring ut over naturvitenskapens område.

Kristen tro si noe om virkeligheten i dens totalitet. Kristen skapertro kaster lys over hvorfor vi er her ved å si at denne verden er Guds skaperverk, og således en del av Guds virkelighet. Dette gjøres uten å avmystifisere mysteriet i troen. Vitenskapen, og herunder naturvitenskapen, gir oss innsikt i dette skaperverket, og den er en menneskelig aktivitet med sine begrensninger og muligheter. Naturvitenskap er ikke et livssyn, men ulike livssyn har dessverre ofte brukt naturvitenskap for å argumentere for eller mot metafysiske spørsmål. Det en derfor bør bidra til er å tydeliggjøre at både teologer og naturvitenskaper forsker i denne verden med noen metafysiske forutsetninger. Redeligheten i debatten testes på om en åpent legger frem sine 'metafysiske kort', slik Polkinghorne uttrykker det. På det grunnlag kan en for det første ivareta fagområdenes egenart, og for det andre kan en videreutvikle en konstruktiv dialog, også i skolen.

Litteratur

- Barbour, I. G.: 1997. *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues*. San Francisco: Harpercollins.
- Barbour, I. G.: 2000. *When Science Meets Religion*. San Francisco: Harper San Francisco.
- Carvin, W. P.: 1988. *Creation and Scientific Explanation*. Edinburgh: Scottish Academic Press.
- Gregersen, N. H. og A. W. Nielsen (red.): 1992. *Kaos og kausalitet*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

Forts. side 16

Marta Høyland Lavik:

1 Mos 1–3 i hermeneutisk lys

Dette nummeret av *Religion og livssyn* handlar om «Skapelse og vitenskap i religionene». Sjølv om spørsmålet er interessant, skal denne artikkelen *ikke* ta opp forholdet mellom tru og vitenskap, mellom 1 Mos 1–3 og t.d. evolusjonisme. Kva skal så dei neste sidene handla om? Me veit alle at bibelteksten er den same over heile jordkloden, men at konteksten varierer. *Kven* det er som les spelar ei avgjerande rolle for *korleis* teksten blir lesen. Kva spørsmål som opplevest påtrengjande og relevante i møte med tekstane varierer frå tid til tid. Eg skal difor i denne artikkelen seia noko om kva spørsmål som opplevest relevante i møte med 1 Mos 1–3 for kvinner av i dag. Men først nokre ord innleiingsvis om 1 Mos 1–3.

Korleis lesa 1 Mos 1–3?

Dette spørsmålet har fått ulike svar opp gjennom tidene. Kvifor? Dels fordi kunnskapen om tekstane har auka, men dels også fordi konteksten til lesaren har endra seg. I løpet av dei siste to til tre hundre åra er Pentateuken – i tillegg til den religiøse lesinga i kyrkja/synagogen – også blitt lesen utanfor det religiøse rommet. I ca. hundre år (fram til ca. 1970/80) var fagfolka stort sett samde om å følgja eitt sett med metodiske tilnæringsmåtar, dei såkalla historisk-kritiske metodane. Desse metodane er innbyrdes ulike, men to viktige stikkord for dei ulike variantane er:

- *historisk*, dvs. ei vektleggjing av historisk-kronologiske synspunkt
- *kritisk*, dvs. ei vektleggjing av systematisk-analytiske synspunkt

I den historisk-kritiske lesinga ligg vekta på tilblivinga av tekstane, på utviklingshistoriske trekk ved tekstane, og på tekstane som

kjelde til kunnskap om noko utanfor teksten (Israels historie, religionshistorie, kult osv.). Nokre av dei historisk-kritiske forskingsresultata fekk stor gjennomslagskraft. For mosebøkene sin del var det mellom 1870/80 og 1970/80 ein relativt stor metodisk konsensus om den såkalla «firkjeldehypotesen». Det følgjande er ei tradisjonell datering av desse kjeldene:

- Jahvisten: Gudsnamnet Jahve, 900-talet f.Kr.
- Elohisten: Gudsnamnet Elohim, 800-talet f.Kr.
- Deuteronomisten: Kultsentralisering, 600-talet f.Kr.
- Presteskriftet: Kultfokus, 5-400-talet f.Kr.

For heile GT, og ikkje minst for deler av mosebøkene, ser ein frå ca. 1970-talet og framover ei utvikling i enkelte eksegetiske miljø i retning av å understreka at tekstane er litteratur, og at dei difor må bli analyserte som – nettopp litteratur. Utviklinga har altså gått frå ei interesse for det historiske, og til ei interesse for det litterære, ofte formulert som ei interesse for 'tekstane sjølve', dvs. slik dei framstår i sluttversjonen sin. Dei såkalla nyare metodiske tilnæringsmåtene er innbyrdes (til dels svært) ulike, men kan gjerne samlast under overskrifta litterære tilnæringsmåtar.

Eit skarpt skilje mellom vers 4a og 4b i 1 Mosebok kap. 2?

Den tradisjonelle historisk-kritiske forskinga skiljer som sagt mellom såkalla jahvistisk (J) og presteleg (P) materiale i Urhistoria (kap. 1–11 i 1 Mosebok). Grovt sett har ein gjerne fordelt materialet på følgjande måte:

1 Mos 1:1–2:4a	P
1 Mos 2:4b–4:26	J
1 Mos 5	P
1 Mos 6:1–9:28	J/P
1 Mos 10:1–11:31	J/P

Som ein ser av denne oversikta over jahvistisk (J) og presteleg (P) materiale i 1 Mos 1–11, deler tradisjonell historisk-kritisk forskning vers fire i 1 Mos 2 i to: vers 4a høyrer til det prestelege materialet, og vers 4b i 1 Mos 2 høyrer til det jahvistiske materialet. Men er dette skiljet mellom vers 4a og 4b i 1 Mos 2 egentleg så skarpt? Først av alt, det er ikkje utan grunn at den tradisjonelle historisk-kritiske forskinga har sett eit skilje midt i vers fire i 1 Mos 2. 1 Mos 1 er forteljinga om Gud som skaper himmel og jord – i den rekkjefølgja, med mennesket som sitt siste og ypparste skaparverk. 1 Mos 2–3 er forteljinga om Herren Gud som lèt mennesket han har skapt relaterast til jord og himmel – i den rekkjefølgja. At det såkalla preste-skriftet viser interesse for både lister (1 Mos 5; 10) og kult (1 Mos 1:14; 7:1ff), kjem tydeleg til uttrykk i måten stoffet i 1 Mos 1 er ordna på. Når det så gjeld jahvist-materialet, kjem jahvistens programmatisk guds-namn (Jahve) til syne allereie i 1 Mos 2:4b, og jahvistens gudsforståing er tydeleg i den nærleiken ein finn mellom Gud og menneske i 1 Mos kap. 2–3 (og også i kap. 11:1–9).

Dermed, når dette er sagt, kan ein likevel spørja seg om ikkje ei lesing av 1 Mos 1–3 med litterære briller på kan kasta nytt lys over dette spørsmålet? Det er ei kjensgjer-ning at i størstedelen av tolkingshistoria til 1 Mos 1–3 er desse kapitla blitt lesne som supplerande skildringar – som ser på skapinga frå ulike synsvinklar. Gjennom dei siste 100–150 åra har så historisk-kritisk forskning tolka 1 Mos 1 som skapingsteksten i P-sjiktet (tradisjonelt plassert på ca. 500-talet f.Kr.), og 1 Mos 2–3 er blitt tolka som skapingsteksten i J-sjiktet (tradisjonelt plassert på ca. 900-talet f.Kr.). Ettersom historisk-

kritisk forskning definerer historiske spørsmål ved tekstane som sentrale, er det naturleg at ein då har lagt vekt på det som er ulikt mellom desse kapitla. Kva er situasjonen i dag når det gjeld lesinga av desse kapitla? Suppleringsstanken er komen fram igjen i dag. Dette ser ein sjølv sagt innan litterære tilnærmingar til 1 Mos 1–3, men også innan dei historisk-kritiske tilnærmingane. Dels har dette å gjera med at nokre nyare historisk-kritiske forskarar seindaterer J-sjiktet – noko som fører til at den historiske avstanden mellom J og P blir mindre, og dels har dette å gjera med redaksjonskritiske synspunkt – på eit redaksjonelt plan er tekstane sette ved sida av kvarandre, og ein rimeleg konklusjon av dette er at tekstane bør tolkast i lys av kvarandre. Nyare forskingsbidrag til 1 Mos 1–3 føreslår at 1 Mos 2:4 verken høyrer til sjiktet P eller J, men at dette verset er eit forsøk frå redaktøren si side på å knyta dei to skapingstekstane saman, og la dei supplerer kvarandre. Går ein inn for denne løysinga tyder dette at 1 Mos 2:4 er eit vers som ikkje skal delast i to, men at det er eit vers som må haldast saman fordi det er eit vers som skaper ein overgang mellom skapingsforteljingane.

Forholdet til det moderne verdsbiletet

På 1800-talet var det forholdet til det naturvitskaplege verdsbiletet som var det store spørsmålet og det store problemet når det gjaldt korleis ein skulle forstå Urhistoria (1 Mos 1–11). Kunne ein halda Urhistorias verdsbilete saman med det moderne naturvitskaplege verdsbiletet? Spørsmålet var egentleg ikkje nytt. Allereie frå 14–1500-talet hadde dei stadig nye geografiske oppdagingane vanskeleggjort t.d. folketavlene i 1 Mos 10 som dekkjande skildring over verdas folkeslag; ein hadde altså lært at verda var meir enn det Bibelen (i dette tilfellet Urhistoria) reflekterte. Utover på 1800-talet blei denne problemstillinga stadig meir akutt, både ved dei geologiske hypotesane på 1820- og 1830-talet om alderen på jorda,

og ved Darwins evolusjonshypotesar frå 1859 og framover. Desse spørsmåla var brennande sentrale i lesinga av Urhistoria for 100–150 år sidan. Frå 1980-talet av har forholdet til naturvitskapen mista sin sterke posisjon i fagdiskusjonen, og andre spørsmål har seilt opp som meir sentrale. Når det er sagt, er det ikkje slik at forholdet mellom Urhistoria og den moderne historieforståinga eller naturvitskapen ikkje er viktig lenger, men desse spørsmåla har altså måtta gi plass til andre spørsmål som opplevst meir relevante for menneske av i dag. Eit slikt spørsmål er kvinna si rolle i 1 Mos 1–3. Ser ein på tolkingshistoria til desse kapitla, viser den at kvinna stort sett er den som har kome negativt ut. Med nokre få unntak, har lesinga av 1 Mos 1–3 dei siste 100–150 åra fungert som både ei (guddommeleg) forklaring på, og som ei legitimering av kvinners underordning under menn. Dette har endra seg i nyare forskning, og me skal no sjå kva type spørsmål fire kvinnelege bibelforskarar i vår tid opplever som relevante i møte med 1 Mos 1–3.

Fire feministteologiske tolkingar av 1 Mos 1–3

Feministteologi blir gjerne sett på som éi av fleire retningar under samleomgrepet frigjeringssteologi. I korte trekk set feministteologien fokuset på undertrykkjing på grunn av kjønn, medan andre greiner av frigjeringssteologien handlar om etniske, politiske eller økonomisk undertrykkjande forhold. Feministteologi er ikkje ein eigen metode innan bibelfagleg eksegese, men heller eit perspektiv eller ein måte å tenkja på i møte med tekstane, og feministteologien gjer difor bruk av ei mengde ulike metodiske tilnærmingar. På same måten som feministteologi ikkje er ein metode innan bibelfaga, er heller ikkje feministteologar ei einsarta gruppe forskarar. Synspunkta varierer frå dei som hevdar at det berre er tolkingane av GT-teksten, og ikkje teksten i seg sjølv som er undertrykkjande, til dei som meiner at det nettopp

er GT-teksten i seg sjølv er undertrykkjande i forhold til kvinner.

Phyllis Trible

Den amerikanske eksegeten Phyllis Trible representerer her den gruppa av feministar som meiner at det først og fremst er tolkingane av bibeltekstane som er undertrykkjande, og ikkje tekstane i seg sjølve. I sin analyse av 1 Mos 2–3 legg Trible vekt på ordspelet *adam* (menneske) – *adamah* (jord). Det hebraiske ordet *adam* kan tyda både «menneske» og «mann», men det kan ikkje tyda «kvinne». Kva er så hovudpoenget til Trible? Ho meiner at den *adam* som vart skapt slik det er gjengitt i 1 Mos 2:7–8 ikkje er mannen som seinare vart kalla Adam, men at *adam* her bør omsetjast med menneske. Trible kallar dette mennesket «jordmennesket» – i og med at dei hebraiske orda *adam* (menneske) og *adamah* (jord) så tydeleg skaper eit ordspel. Vidare viser Trible at det er av dette jordmennesket Gud skaper dei to menneska. Hjelparen Eva vert teken frå ribbeinet til jordmennesket, og det som er att av jordmennesket når ribbeinet er borte blir så til Adam. Jordmennesket er altså utgangspunktet for både mannen og kvinna. I følgje Trible er det ikkje slik at mannen vart skapt før kvinna, men at dei begge vart skapte samstundes. Dette minner om det som står i 1 Mos 1:26–28 om skapinga av mennesket til mann og kvinne. Der står det ingenting om at den eine vart skapt før den andre, men at (v. 27) «Gud skapte mennesket i sitt bilete, i Guds bilete skapte han det, til mann og kvinne skapte han dei.» Vidare påpeikar Trible at det hebraiske ordet for «hjelpar» som er brukt i denne teksten (1 Mos 2:18.20) oftast er brukt med referanse til Gud i GT. Dette viser, seier Trible, at kvinna ut frå denne teksten ikkje er underlegen mannen – snarare viser ordvalet at kvinna er overlegen mannen, sidan Gud er den som oftast i GT vert referert til som hjelpar.

Susan Niditch

Ein annan amerikansk ekseget, Susan Niditch, har også tru på at bibelteksten kan vera positiv i forhold til synet på kvinner. I sin kommentar til 1 Mos, poengterer Niditch at i 1 Mos 1:26–28 vert menneska skapte utan at det vert sagt noko om rang eller graden av verd dei imellom. Slik teksten i 1 Mos 1 er forma, er det tydeleg at hovudpoenget er å formidla at menneskeslekta finst i to variantar, mannleg og kvinneleg, og at menneska slik utfyller kvarandre, seier Niditch. Dette at mann og kvinne er komplementære, reflekterer så guddommen. Niditch viser så til at den tradisjonelle kjeldesondringa har tilskrive 1 Mos 1 til det såkalla presteskiftet (P). Dersom dette er korrekt, seier Niditch, er det interessant at den prestelege forfattaren av 1 Mos 1 er mindre negativ til kvinner enn andre prestelege forfattarar t.d. i Leviticus – der kvinners menstruasjonar og svangerskap gjer henne urein og set henne utanfor det rituelle. Denne prestelege forfattaren får fram, i følgje Niditch, at ut frå 1 Mos 1 er det tydeleg at mann og kvinne frå starten av var meint å vera likestilte og likeverdige. Niditch kommenterer vidare forteljinga om skapinga av mann og kvinne, og opprøret mot Gud i 1 Mos 2–3. Denne teksten, seier ho, er den som har hatt sterkast innverknad i den vestlege tradisjonen når det gjeld korleis forholdet mellom mann og kvinne er å forstå. Niditch refererer til at både jødisk og kristen tolkingstradisjon til 1 Mos 2–3 har oppfatta kvinna som ein annanrangs person, og at mange dermed har lese teksten som prov på at kvinna skal ha ein lågare status enn menn i samfunnsliv og kyrkjeliv. Den biologiske funksjonen kvinna har som den som ber fram born gjennom svangerskap og fødsjar, er i følgje Niditch blitt tolka som ei stadfesting av at det var den første kvinna som initierte opprøret, og at svangerskap og fødsjar difor er ei straff som alle kvinner etter henne må bera. Denne tolkinga misforstår poenget i teksten, hevdar Niditch. Det sentrale er

nemleg at kvinna er den som spelar hovudrolla i det dramaet som utspelar seg. Ho er den aktive, den nyfikne, den som søker og den som vel kunnskap, og den som Gud kan diskutera teologiske spørsmål med. Mannen derimot, framstår som passiv, og nærast komisk. Han tar imot frukta kvinna gjev han, og han et utan å stilla spørsmål, han ter seg som om han var eit lite barn (1 Mos 3:6). Etter opprøret skildrar teksten eit klart hierarki (kvinna står over slangen, mannen står over kvinna), og dette ser Niditch som eit uttrykk for at forfattaren av 1 Mos 2–3 har eit mannsdominert verdsbilete, og ikkje som eit uttrykk for korleis livet skal fungera i verda etter opprøret. Niditch avsluttar analysen med å seia at den aktive rolla kvinna har i 1 Mos 2–3 – i motsetnad til den passive rolla mannen har – seier noko om at ho er det naturlege bindeleddet mellom det guddommelege og det jordlege, mellom livet i Guds hage, og livet på den jorda me alle høyrer til på.

Carol Meyers

Ein annan amerikansk ekseget som har analysert Eden-forteljinga i 1 Mos 2–3, er Carol Meyers. Meyers er oppteken av Eden-forteljingas sosiale setting, noko ho finn – ut frå tradisjonell datering – innanfor jordbrukskulturen som koloniserte det kanaaneiske høglandet i tidleg kongetid (på 1000-talet f.Kr.). Dette var eit hardt liv, seier Meyers, med ein stadig kamp for å overleva. Meyers meiner at livet i Eden, slik det vert skildra i 1 Mos 2, med frukt frå alle trea, står som ei skildring av det livet dei alle lengta etter, mens det som står i 1 Mos 3:19: «med sveitte i andletet skal du eta ditt brød», er ei skildring av det livet folk reelt erfarer. Tekstens funksjon er, i følgje Meyers, å gje ei forklaring på dei noverande tøffe forholda israelittane lever under. Som feministteolog er Meyers særleg oppteken av det som står i 1 Mos 3:16, dvs. dømsorda over kvinna: «Stor vil eg gjera di møde så tidt du er med barn; med verk og vande skal du føda. Etter man-

nen din skal du stunda, og han skal råda over deg.» Meyers meiner at når israelittane koloniserte det kanaaneiske høglandet, så var ikkje dette berre sterkt arbeidskrevjande for alle, nei, koloniseringa kravde også eit raskt veksande folketal, og det er dette Meyers meiner blir legitimert i 1 Mos 3:16 når det står om korleis kvinna skal oppleve graviditetar og barnefødsjar, og at mannen skal råda over henne. I følgje Meyers blir straffa over kvinna uttrykt som ei skildring av korleis kvinna faktisk opplever livet. Denne lesinga har støtte i korleis hebraiskan ser ut i denne teksten. Det er ikkje brukt imperativ (bydeform) på hebraisk, dvs. i den forstand at kvinna skal ha smerter ved barnefødsjar eller at mannen skal herska over henne. Verba som er brukte står i ei form som er *skildrande* – dvs. i ei verd der vondskapen er komen inn, er t.d. dette med smerter ved fødsjar ei naturleg følgje.

Pamela Milne

Pamela Milne kan stå som representant for dei eksegetane som har eit meir negativt syn på kva 1 Mos 1–3 kan formidla når det gjeld synet på kvinner. Ho hevdar at dersom det er slik at menn skreiv ned denne teksten (1 Mos 2–3), så vil *alltid* Adam dominera Eva. Og vidare, så lenge menn tolkar teksten, vil Eva alltid koma ut som den tapande parten. Ikkje nokon form for feministisk eksegesi kan endra det Milne ser på som eit faktum, nemleg at 1 Mos 2–3 er mannleg i sin essens, og at teksten også har blitt oppfatta slik av mannelege eksegetar til alle tider. Milne har altså eit pessimistisk syn på 1 Mos 2–3, samanlikna med det som kom ut av analysane til Tribble og Niditch. Milne peikar på at til tross for fleire grundige analysar til 1 Mos 2–3 gjort av feministar, så har desse blitt ignorerte av mannelege bibelforskarar som arbeider med denne teksten. Korleis skal ein så tenkja om 1 Mos 2–3 i følgje Milne? For Milne finst det følgjande løysingar for 1 Mos 2–3 sitt vedkomande: Anten kan ein akseptera den patriarkalske

teksten som heilag, og innfinna seg med å forkynna patriarkatet, eller ein kan forkynna patriarkatet, og forkasta teksten som heilag og autoritativ. Dersom ein ønskjer ei heilag skrift som ikkje er patriarkalsk, så finn ein ikkje denne uttrykt i tekstar som 1 Mos 2–3. Bibelen er gjennomsyrt av patriarkalsk tankegong, i følgje Milne.

Konkluderande merknader

Som sagt i starten av denne artikkelen: Bibelteksten er den same over heile jordkloeden, men konteksten varierer. *Kven* det er som les spelar ei avgjerande rolle for korleis teksten blir lesen. Me har sett at det varierer frå tid til tid kva type spørsmål som opplevest påtrengjande og relevante i møte med tekstane. For 100–150 år sidan var fagfolk i Det gamle testamentet opptekne med korleis ein skulle lesa 1 Mos 1–3 i forhold til den kunnskapen ein då hadde fått frå naturvitenskapen. I dag er spørsmåla andre – noko me har fått illustrert gjennom eit knippe feministiske tolkingar av 1 Mos 1–3. Felles for dei fire feministteologiske tolkingane av 1 Mos 1–3 me har presentert her er at dei – på tross av at dei er innbyrdes ulike – alle spør etter kva status kvinner har. Dette viktige spørsmålet har også blitt stilt tidlegare, men då i hovudsak av menn – og då sjølv sagt ut frå menns perspektiv. Når mange av fagfolka innan GT i dag er kvinner, seier det seg sjølv at skildringar av kvinner i tekstane vekkjer interesse. Kvinnelege forskarar spelar difor ei viktig rolle i bibelfaga både når det gjeld å få fram (skjulte) kvinnestemmer i tekstane, og når det gjeld å setja ord på kva spørsmålsstillingar kvinner av i dag opplever som relevante i møte med desse eldgamle tekstane.

Litteratur

Barton, J., *Reading the Old Testament. Method in Biblical Study*. London: Darton, Longman & Todd 1996.
Kvanvig, H.S., «En kjærlyghetshistorie», *I begynnelsen. Norske forfattere i møte*

med Bibelens urhistorie. Oslo: Genesis forlag (1997) 11–30.

Meyers, C., *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*. Oxford: Oxford University Press 1988.

Milne, P., «The Patriarchal Stamp of Scripture: The Implications of Structuralist Analyses for Feminist Hermeneutics», *Journal of Feminist Studies in Religion* 5 (1989) 11–22.

Niditch, S., «Genesis», *The Women's Bible Commentary*. London: SPCK (1992) 10–25.

Schuller, E., «Feminism and Biblical Hermeneutics: Genesis 1–3 as a Test Case»,

Gender, Genre and Religion. Feminist Reflections. Toronto: Wilfrid Laurier University Press (1995) 31–46.

Trible, P., *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress Press 1978.

Marta Høyland Lavik, Førsteamanuensis i Det gamle testamentet ved Misjonsøgskolen.

Adresse: Misjonsøgskolen, Misjonsvegen 34, 4024 Stavanger. marta.hoyland.lavik@mhs.no

Forts. fra side 10

Kristen skapertro og ...

Kristiansen, R. E.: 1993 «Kristendom og naturvitenskap i aktuell debatt» i Bøckman, P. W.

(red.): *Naturvitenskap og kristendom*. Trondheim: Tapir, 69–90.

McGrath, A. E.: 1998. *The Foundations of Dialogue in Science and Religion*. Oxford: Blackwell Publishers.

Mortensen, V.: 1989. *Teologi og Naturvitenskap*. København: Munksgaard.

Peters, T. and M. Hewlett (eds.): 2003. *Evolution from Creation to New Creation*. Nashville:

Abingdon Press.

Peters, T.: 1996 «Theology and science: Where are we?» i *Zygon*, vol. 31, no. 2.

Peters, T. (ed.): 1998. *Science and Theology. The New Consonance*. 1998. Boulder: Westview Press.

Polkinghorne, J.: 1991. *Reason and Reality*. Valley Forge: Trinity Press International.

Polkinghorne, J.: 1994. *Quarks, Chaos and Christianity*. London: SPCK

Polkinghorne, J.: 1996. *Beyond Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Polkinghorne, J.: 1998. *Science and Theology – An Introduction*. London: SPCK.

van Huyssteen, J. W.: 1998 «Postfoundationalism in Theology and Science» i Gregersen, N. H. and J. W. van Huyssteen (eds.): *Rethinking Theology and Science. Six Models for the Current Dialogue*. Grand Rapids: Wm. B Eerdmans Publishing.

Sæther, K.-W.: 2005. *Spor av Gud*. 2005. Trondheim: NTNU-trykk.

Knut-Willy Sæther er dr.art. fra Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet (NTNU) med en avhandling om forholdet mellom teologi og naturvitenskap. Han er for tiden rektor ved Danielsen Intensivgymnas i Bergen og tilknyttet Høgskolen i Nesna som timelærer.

E-mail: knut.w.saether@danielsen-skoler.no

Aasulv Lande:

Buddhisme og naturvitenskap

I denne artikkelen fokuserer eg på forholdet mellom buddhisme og vestleg naturvitenskap. Det er ikkje noe eintydig og enkelt forhold – fordi buddhismen er variert og så er vitskapen. Artikkelen er primært tenkt idehistorisk. Eg spør kvifor og på kva måte buddhismen er kritisk til vestleg naturvitenskap. For å skissere eit svar på dette drøfter eg først den kristen-vestlege skapertankens forhold til buddhismen. Derneft løfter eg fram forholdet mellom pratityasamutpada (gjensidig relasjonalt) og vestleg naturvitenskap, eksempelvis kvanteteori og økologisk vitskap. Til sist i mitt resonnement fokuserer eg på buddhismens kritikk av vestleg naturvitenskapleg sivilisasjon. Som ein samanfattande konklusjon freistar eg å svare på kvifor buddhismen med sin vitskapleg populære «gjensidige relasjonalt» likevel er så kritisk til konkret vestleg naturvitenskap.

Buddhisme og naturvitenskap i konfrontasjon

For frelsesreligionen buddhisme har forholdet til den materielle røyndommen spela ei sekundær rolle. Kosmos var ikkje i sentrum. Den vise Gautama Siddharta søkte kunnskap for å fri mennesket frå begjærets tvang til den frie og ubunde vøreforma nirvana. For buddhismen var utfriinga frå eksistensens lekkjer det eine nødvendige. Det galdt å komme hinsides, bakanfor det materielle livets her og nå.

På slutten av attenhundretalet kom buddhismen i konfrontasjon med vestleg inspirert modernisering fleire stader i Aust-Asia, mellom anna i Japan og på Sri Lanka. I den japanske konfrontasjonen hevda vestorienterte japanarar så vel som kristne misjonærar at buddhismens manglande skaparførestillingar gjorde religionen ueigna som grunn-

lag for nasjonal modernisering. Det buddhistiske fokus på medvit heller enn materie og på relativitet heller enn absolutt sanning kom til kort, syntest kritikarane. Desse holdningane sto nemleg i kontrast med den vestlege mentalitet som i skapertankens namn løfte fram materiens og det dennesidige livets verdi. Dessutan gav førestillinga om ei absolutt sanning moderniseringa eit klart mål og ein ideologisk grunn. «Buddhismen er ikkje påliteleg» (Bukkyo tanomu ni tarazu) sette den kongregasjonalistiske misjonæren M.L Gordon som overskrift på eit fargesterkt og friskt essay i Tokyo 1892.

Vestleg-buddhistisk konvergens

Eit hundreår seinare har buddhismens forhold til vestleg vitskap gått inn i ein ny fase, utan dei sterke konfrontasjonar frå slutten av attenhundretalet. For det eine har både buddhistar og kristne vedgått at skapertanken ikkje lenger radikalt skil vestleg-kristen og asiatiske-buddhistisk ide-verd. Det er rett nok heva over einkvar tvil at buddhismen ikkje reknar med noa første skapingsakt eller noen personleg skapar. Universet har inga byrjing og ingen igangsettar. Men, mot dei mange som saknar skapingsidear i buddhismen, hevdar fleire forskarar nå at buddhistiske førestillingar om skaping finst i rikt og variert monn. Det er allment anerkjent at buddhismen reknar med ein pågåande skaparprosess, ein «creatio continua». Den amerikanske religionsvitaren og fysikaren Josè Ignacio Cabezon påviser tre typer grunnleggande, buddhistiske førestillingar om skapar og skaping (Cabezon 2006: 33f). Særleg interessant er det at han påpeikar skaping av åndelege livsområde eller «felt» som fremjar vegen mot opplysning. Slike «felt» blir eksempelvis kalla «reine land» – paradisiske

felt som gir mennesket rom for å utvikle den mest sublime lykke. Skapinga er her ein prosess der menneske saman med andre levande vesen er medskaparar. Motivet for denne buddhistiske skapingsprosessen er buddhas medkjensle eller kjærleik – noe som potensielt gir skaparprosessen positivt forteikn og knytter enda tydelegare til ein skapartanke. Ei rekke sūtrar har desse førestillingane, mellom anna dei såkalla Prajñāpāramitā sūtrar i Mahāyāna tradisjonen.

Dette illustrerer at buddhismen har skapingsførestillingar som kan stimulere forming av nye livsrom. Eit punkt som har ført buddhistisk ideologi nærare eit vestleg/kristent syn på skaparprosesser er at tyngdepunktet i asiatiske syn på sosial skaping og omforming er flytta frå religiøs ontologi til målstyrt handling. Her kjem Max Webers såkalla «protestantiske etikk» inn i bildet. Den amerikanske religionsforskeren Robert Bellah har for Japans vedkommande identifisert «protestantisk etikk» i ein kombinasjon av motivasjon, kreativitet og sekulært ethos. I eit samspel med shintoistiske, konfucianske, folkereligjose og andre komponentar har også buddhismen i landet strukturert eit omfattande, naturvitskapleg fokusert, samansett moderniseringsethos (Lande 2006: 86f). Om buddhismens vitskapsgrunnande grunntanke altså saknar begrepet «skapar» har han sitt vikarierende motstykke i eit dynamisk sosio-religiøst, austasiatisk sam-etnos.

Buddhistvennleg sanningsbegrep

Saman med denne tilnærming mellom vestleg skapingsbasert modernisering og buddhistisk moderniseringsethos dukkar etterkvart nye idear om sanning fram. På attendrettalet vart buddhismens relativitetstenking sett som eit hinder for framsteg og naturvitskapleg utvikling. Det mekaniske verdsbildet til Newton og Kopernikus vart i si tid tilskriva absolutt sanningskarakter. Eit stykke ut på nittenhundredtalet skifte imidlertid vitskapsfilosofien. I eit naturvitskapleg



verdsbilde forma av personar som Niels Bohr og Albert Einstein (kvanteteori og relativitetsteori) fekk buddhismen eit anna forhold til naturvitskapleg tenking. Med desse teoriane vart den fundamentale buddhistiske innsikt om gjensidig relasjonaltitet (pratityasamutpāda, engelsk «dependent co-arising») overraskande aktuell. Lærepunktet hadde bremsa naturvitskapleg tenking i ein tidleg fase. Nå fekk denne læra om gjensidig interrelasjon eit gjennombrudd. Ho åpna dører mellom buddhistisk ide-verd og ein ny og spennande vestleg, men etterkvart meir og meir global naturvitskap.

Læra om gjensidig relasjonaltitet er som sagt sentral i buddhistisk førestillingsverd og i alt buddhistisk ethos. Populært kan ein omskrive det: alt som eksisterer er gjensidige forhold. Ingenting har identitet i seg sjølv – alt står i forhold til alt. Det er eit omfattande lærepunkt eller «lære-kompleks» med mange implikasjonar. Karmaførestillingane «som du sår skal du hauste» knytter til denne læra; det gjer også førestillingane om «ikkje-sjølv» og tolkinga av tilværetts urgrunn som sunyāta; det tomme.

Læra om gjensidig relasjonaltitet er økumenisk innanfor buddhismen, for jamvel om ho blir tolka ulikt i ulike tradisjonar er dette sentralt buddhistisk fellesgods. Ja; denne læra stig opp som den verkelege buddhistiske parallell til den vestleg-kristne skapari-deen. I dette relasjonaltitetsbegrepet viste det seg nemleg å ligge ein ontologisk basert grunn for tolking av kosmos.

Pratityasamutpāda og naturvitskapen

Det kosmiske konseptet pratityasamutpāda har sine religiøse røter og sitt religiøse siktemål – primært peikar derfor ikkje dette ordet på ein kosmisk teori men gir ein byggstein i ei praktisk frelselære. Det gir rammene for frigjering frå lidinga og løysing på livsproblemet. Den ovannemnde innsikta om korleis verda er strukturert syner grunnlaget for ein pratisk veg mot lykke og frigjering i solidaritet med alt som har sansar og liv. Men i denne samanhengen er spørsmålet kva den soteriologiske termen pratityasamutpāda kan bety for naturvitskapleg tenking. Eg hentar eksempel frå tre ulike buddhistiske samanhengar.

Konseptet har for det første sterk støtte i den medvetssentretre Yogācāra-tradisjonen. Her argumenterer til dømes Vasubandhu og andre at den røyndom ein erkjenner og har kunnskap om eigentleg er ei omforming av medvitet. Synet av eit tre er såleis medvitets tolking av nervesignal som blir utløyste av lysbølgjer som treffer auge. Sansinga og følgjeleg synet på verda er dessutan betinga av eins humør og temperament, av vær og andre ytre forhold. Kva dette har å seie som frelseslære er det primære – og det framhevar det relasjonelle og gjensidige forholdet mellom subjekt og objekt.

Vender vi oss for det andre til den grunnleggande Mādhyamaka (middelveg) buddhismen med røter i Nagarjunas filosofi finn vi at eigenskapar og attributt ikkje er tenkte som essensielle deler av fenomenen men som relaterte til dei. Mādhyamaka nektar på bakgrunn av pratityasamutpāda radikalt all

essensialitet og hevdar resolutt at attributt er relasjonelle. Ingen fenomen (dharmas) har grunnleggande identitet, alle har relasjonell «natur», om ein skal tillate seg å låne den mogeleg villeiande nemninga «natur».

Breidda i denne buddhistiske grunnhaldninga illustrerast også i den japanske radikale zen-buddhismen, framhalde frå 1980-talet og utetter av dei buddhistiske professorane Matsumoto og Hakamaya ved Komazawa universitet i Tokyo. Dei har hevda, med adresse til tradisjonell japansk identitetskjennele og eksklusivitet at buddhismen ikkje reknar med noen essens. Det finst slett ikkje «buddhanatur», førestillinga står i motstrid med læra om gjensidig relasjonaltitet. Sann buddhisme er kritikk, seier desse radikale intellektuelle som har forlate stillingane sine ved (Soto) zen universitetet Tokyo.

For å frigjere det bundne ego løfter såleis læra om pratityasamutpāda fram den altomfattande veven av relasjonaltitet. Førestillinga drar prinsipielt inga klar grense mellom subjekt og objekt. Verda er ikkje dualistisk delt mellom det erkjennande subjekt og det erkjente objekt; subjekt og objekt er tvert imot knytte saman i «gjensidig relasjonaltitet». Primært er den gjensidige relasjonaltiteten kart for ein frelsesveg – men gir samtidig interessante, universelle perspektiv. Frelsebegrepet «gjensidig relasjonaltitet» framelskar ei allmenn, deltakande grunnhaldning: Ingen er ein uforanderleg tilskodar og inkje er eit uforanderleg objekt.

Generaliserer ein dette utgangspunktet er det interessant å trekke parallellar til kvantefysikkens syn på bølgjer og partiklar som bilde på elektronrørsler. Klassisk fysikk har klare bilde av bølgjer og partiklar i sine fysikalske teoriar, og held det for uråd at noe fenomen er begge deler samtidig. Etter kvanteteorien er dette skiljet radikalt omforma. Rettnok aksepterer heller ikkje kvantefysikken at noe kan vere samtidig bølgje og partikkel. Men elektron oppfører seg i visse omstende som bølgjer og i andre

omstende som partiklar. Med andre ord kan ein utføre eksperiment der elektron oppfører seg som bølger og skape eksperiment for å observere elektronet som partikkel. Ein kan såleis seie at elektron i seg sjølv ikkje kan definerast som bølge eller partikkel. Den kan vere begge deler – men har sin bølge- eller partikkelnatur i forhold til ein gitt eksperimentell situasjon. Noen av elektronets eigenskapar høyrer såleis til elektronets kontekst like mykje som til sjølve elektronet. I klassisk fysikk er ein partikkels eigenskapar vel definerte, elektronets posisjon og moment er i prinsippet klare i einkvar situasjon. Men i følge kvanteteorien er det uråd å definere heilt eksakt eit elektrons posisjon og moment i ein gitt situasjon (Den tyske fysikaren Werner Heisenbergs uvisseprinsipp). Det er ikkje så at eksperimentet «forstyrar» observasjonen. Samtidig posisjon og moment av eit elektron er eit prinsipielt ubestemmeleg forhold. Det er altså heller ikkje så at det bare er kunnskapen vår som er ufullstendig, den uvisse bestemming er fundamental – og teoretisk uavhengig av måleinstrumenta.

Ein kan generalisere det så at medan den klassiske fysikken fekk fram eksakte målingar og faste resultat, tala kvantefysikken om probabilitet: rimelege målingar og sannsynlege resultat. Statistisk set er graden av visse svært høg; når det gjeld radioaktivt materiale kan ein såleis med stor statistisk visse seie kor stor del av materialet som blir brote ned over eit visst tidsintervall. Men ein kan ikkje på førehand vite kva for bestemte atomkjerner som brytst ned og kva for bestemte atomkjerner som ikkje blir nedbrotne.

Denne uvisserelasjonen som kvanteteorien impliserer er for så vidt ikkje identisk med buddhistiske førestillingar – like lite som den er identisk med til dømes kristne eller muslimske førestillingar om kosmos. Men om ein samanliknar med yogacāra og madyamaka som eg ovanfor har nemnt – trer forholdet mellom observasjon og ståstad

tydeleg fram i begge desse miljø. Observasjonane i buddhismen blir i utgangspunktet sett på som relasjonelle – og dermed får observasjonen eit betinga sanningsverde og ein betinga karakter. Den radikalt gjennomførte relasjonaliteten i madyamakas syn på kosmos er tilsvarande eit uttrykk for ein deltakande observasjon, som ligg nær det kvanteteoretiske prinsipp at observasjonen eller forskingsresultatet avheng av eksperimentets karakter. Men, som William L. Ames seier i artikkelen «Emptiness and Quantum Theory»: «I samsvar med hovudsaka i gjensidig relasjonalitet eksisterer subjekt og objekt, kjennar og kjend, observatør og observert bare i forhold til kvarandre. Ingen av desse har ein uavhengig, objektiv eksistens. Dei er alle tomme på identitet og essens. Madhyamaka er faktisk meir konsekvent relasjonell enn kvanteteorien. Ikkje alle eigenskapar ved elektronet er nemleg påverka av observasjonsvilkåra, noen er konstante og uavhengige – og for så vidt essensielle. Men subjekt og objekt er fullt ut relative i madyamaka.»(Ames 2003: 301)

Buddhismens haldning til økologisk vitskap

Dei buddhistiske syn på naturen er som buddhistiske kosmiske førestillingar i det heile nært knytte til læra om gjensidig interrelasjonalitet. Samstundes er dei buddhistiske naturbegrep både mange og varierte. Fleire buddhistiske naturkonsept er høgst ambivalente med omsyn til økologi. Det gjeld til dømes indisk buddhistiske konsept som samsāra og nirvāna. Ikkje minst er det siste konseptet til tider anti naturalistisk. Mest framgang for eit økologisk synspunkt dukkar opp i Aust Asia; det vil seie i Korea og Japan. Men det må heller ikkje skugge for den innsikt at «proto-økologisk» buddhisme også har blitt brukt som reiskapar for asiatiske nasjonalisme. Det er ikkje lett, verken å tolke vestleg miljødiskurs inn i buddhismen eller omvendt: å hente fram buddhistiske idear og førestillingar som utgangspunkt for



eit økologisk engasjement. Det er ikkje umogeleg å dra desse linene; men for det vitenskaplege dimensjonen av dette arbeidet står vi ennå bare såvidt i startgropene. (Swearer 1997)

Det teoretiske forhold til biologi og økologisk realitet knytter seg naturleg til den grunnleggande innsikt som ovanfor er kalla gjensidig relasjonalitet. Når dette blir sett frå individets synsstad reiser ego-problemet seg. Etter buddhistisk grunntanke er ego som alt anna underlagt relasjonaliteten. Ego er derfor i botn og grunn eit «anatman»; eit «tomt ego». Det tyder ikkje etter buddhistiske intensjonar at ego skal utradrast og undertrykkast, men at det skal og bør relaterast til totaliteten, til andre «dharma» og til naturen. Det tomme ego er derfor ikkje eit «ikkje-ego»; men eit «relatert ego».

Vestleg økologisk vitskap bygger som kvantefysikken på førestillinga om interrelasjonar. Ein studerer innan desse vitskapane forholdet mellom livsyttringar og miljø, der

samspel og gjensidig påverknad er sentrale problemstillingar.

Men, er det utvikla eit naturleg forhold mellom buddhisme og vestleg økologisk vitskap? Den velorienterte religions-professor Alan Sponberg er praktiserande buddhist innanfor Western Buddhist Order, ei sosialt orientert vestleg reformbuddhistrørsle. Han meiner at det finst mange tankar innafor buddhismen som har inspirert vestleg økologisk vitskap, og utviklar såleis korleis «medkjenslas hierarki» er omsnudd i forhold til det undertrykkande hierarki som dei «åndelige darwinistar» representerer (Blant dei sistnemnde er Teilhard de Chardin rekna som ein ekstremt framstående talsmann, fordi han opererer med eit spesielt høgre medvit som står som sluttpunktet i ein utviklingsspiral). Han konkluderer sin studie av korleis den buddhistiske verda har svara på utfordringa frå Vesten med å presentere ein positiv økologisk budskap for seg sjølve men også for personar og grupper utanfor den eigne tradisjonen. Buddhismen kjem såleis på line med dei fleste andre religionar, hevdar han. Men han er ikkje utan vidare positiv til den globale miljøtenking som har sprunge fram frå vestlege intellektuelle og tekniske fagmiljø. Dei fleste av desse miljø og det meste av denne tenkinga meiner han ikkje veit om at deira impliserte økobuddhisme har lite kontakt med buddhismens religiøse, filosofiske og kulturelle variasjon. (Sponberg 1997)

Buddhismens kritiske haldning til vestleg vitskap

Samstundes som buddhismen såleis syner teoretisk nært slektskap med moderne fysikk-teoriar og økologiske grunnbegrep gjennom førestillinga om radikal relasjonalitet, står han i eit kritisk forhold til den praktiske, tekniske omforming av miljøet som har vore knytt saman med den vestlege sivilisasjon og modernisering. Dette slår ut i alternativt økologisk engasjement og tilsvarande tenking. Vesten står for ein antitese til

det buddhistiske og det asiatiske – og Vesten er i utgangspunktet noe negativt. For aktive thaibuddhister som arbeider for fredsskaping og økologisk harmoni er vestleg vitskapleg tanke uttrykk for eksploatering. Eg siterer ein omtale av den buddhistiske fredsaktivisten Sulak Sivaraksa:

«Sivaraksa kritiserar ständigt väst, dess kommersialism och kapitalism och den ekonomiska globaliseringen. Han uttalar, menar jag, en ensidigt negativ bild av västvärlden och de våldsamma strukturer västs välstånd bygger på. Han ser inget positivt i global utveckling men förespråkar en tillbakagång till ett meir traditionellt, småskaligt samhällssystem.» (Åsa Egnèr 2006:s 54)

Det er eit på mange måtar merkeleg forhold. For det første uttrykker det ein subjektobjekt dualisme, dessutan står det som symbol for miljøødelegging og euro-amerikansk politisk dominans. Europa-Vesten er «det andre» som ikkje går inn i interrelasjonalteten – men som står som ein uforklarleg og ubuddhistisk antitese til nettopp den store holistiske samanhengen. Kan hende er den antitetiske haldninga eit kritisk svar på den negative haldning buddhistane møtte i tidlegare fasar av vestleg kolonialisering og dominans frå 1850-talet og utover. Den buddhistiske kritikken kan seiast å svinge mellom eit direkte politisk misforhold til Vestlege nasjonar og kulturar og ein allmenn motstand mot eksploatering av naturmiljø og folk, der Vesten er del av ein «vondskapens vev».

Naturens røyst – aksjonisme og naturvitskap?

Den kjende thai-buddhisten Buddhadasa Bhikku utvikla eit syn på naturen som «dhamma». Det var opplevinga av naturens frigjerande karakter som fekk han til å grunnlegge sentret for studium og praksis Wat Suan Mokh, heller enn å studere ved eit tempel i hovudstaden Bangkok. For Buddhadasa



var det naturlege miljøet kring skogsklosteret eit middel til personleg transformasjon (Swearer 1997: 24). Sameininga av natur og «dhamma» fekk Buddhadasa til å lese naturen som ein tekst. Det er nemleg ikkje bare med intellektet men med alle sansane i kroppen ein kan lytte til naturens rop, hevda han. Han fann det meir frigjerande å lytte til naturens språk enn å studere skrifter på Pali. Bare ved å sitte i naturlege omgivnader fann han at tre, steinar, jord, sand, dyr, fuglar og insekt kunne lære oss å gløyme oss sjølve.

Dette alternative engasjementet er i dag representert av buddhistiske personlegdommar som ovannemnde Sulak Sivaraksa, vietnamesiske Thich Nhat Hanh og den fjortende tibetanske Dalai Lama. Desse bygger på eit kosmisk medvit der ego ikkje står som kontrollør eller undertrykkar av miljøet men i gjensidig forhold til natur, og alt som har liv og ande. Sulak Sivaraksa er thaibuddhist og disippel av Buddhadasa og har ført vidare ein økologisk praksis med vekt på livet i skogen heller enn livet i storbyen. Sulak har drive eit variert arbeid i Thailand mot utnytting av urskogen, mot bygging av oljeleidningar og for eit harmonisk samliv av menneske og natur.

Den buddhistiske praktiserande professor

Victor Mansfield uttrykker sitt forhold til økologien på følgjande måte: «Korleis skal eg kunne utvikle medkjensle i kosmisk samanheng? Kanskje den økologiske aktivisten kan leie meg her, tenker eg. Andlet til andlet med dagens trugande økologiske kriser seier dei 'tenk globalt og handle lokalt!' Eg følgjer deira råd og freistar å halde det kosmiske bildet framføre meg og samtidig visualisere nåtidssituasjonen og personen ved sida av meg. Då verkar det som krusingar av medkjensle gradvis sprenger grensene for mi eiga vesle verd av familie og venner. Idealet er å utvide vår medkjensle til stendig vidare sirklar heilt til den omfattar heile den lidande menneskeslekta.

Samanfattande

I konklusjon kan ein seie at buddhismens forhold til Vestleg vitskap har svinga mellom eit tidleg konfliktforhold til eit forhold der buddhistiske idear er lånte og positivt relaterte til vitskapeleg ethos. Dette svarar med at forskarar i dag i motsetning til

tidlegare har kunna konstatere at buddhismen faktisk har eit positivt forhold til «skapar og skaping» Det positive forholdet gjeld fleire vitskaplege sektorar – i denne samanhengen har eg særleg lagt vekt på forholdet mellom kvantefysikk og økologi på vitskapsida og sentrale buddhistiske doktriner som «gjensidig relasjonalteten» på den andre. Det er påfallande kor nær desse relasjonelle idear frå moderne vitskap står buddhistiske grunnkonsept. Men forholdet mellom buddhisme og vestleg naturvitskap er likevel ikkje ideelt – det kjem ikkje minst fram i den sterkt vitskapskritiske haldninga blant buddhistiske, økologiske aktivistar. Ein skulle tru at det positive sambandet mellom veksande relativistiske og relasjonelle idear i vestleg vitskap ville føre med seg ei veksande positiv haldning til vitskapen blant buddhister, også aktive buddhister. Jamvel om visse harmoniserande utviklingslinjer er synlege på det reint idemessige planet der buddhistiske og naturvitskaplege konsept blir jamførte, finst det eit markert antitetisk forhold der



buddhister stiller seg skeptiske til og i motsetning til vestleg vitenskap. Det finst naturligvis politiske årsaker til dette. Asiatiske buddhister står saman med andre grupper i respektive land og miljø i eit kritisk forhold til ein vestleg dominans og ein vestleg påverknad som dominerer religion og økonomi. Kritikken av den vestlege vitenskapen går sjølvstendig saman med kritikk av annan vestleg kultur og sivilisasjon. Men det er like fullt påfallande at buddhistisk kritikk ser vestleg kultur og vitenskap i ein antitetisk samanheng. Det gjensidige forhold mellom subjekt og objekt som ein framhevar i andre samanhengar blir ofte oversett i forholdet mellom buddhismen og Vesten.

Derfor vil eg argumentere at denne dualismen har ein grunnleggande, religiøs bakgrunn: buddhismen vil primært frelse. Som eg innleiingsvis nemnde er ikkje buddhismen primært opptatt av materiell røyndom men av utfriinga frå materien og det begjær som knytter mennesket saman med dette. Gjensidig relasjonalt er ikkje primært objektive relasjonar i kosmos eller i den materielle verda; den er ein bakgrunn bestemt av og bestemt for den einskilde som søker frelse frå materiens band. Dersom vi tolkar kosmos, og naturvitenskapen for den del, ut frå holistiske, gjensidige relasjonar må vi vere merksam på eit anna moment i klassisk buddhisme: Kosmos er medvit, ikkje materie. Skal tru om ikkje denne holdninga legg grunnen for den kritikk som buddhister jamvel fører mot vitenskap som er djupt prega av eller teoretisk nær i slekt med buddhistiske grunntankar.

Litteratur

Encyclopedia of Science and Religion Vol 1 N.Y. 2003

Naoki Nabeshima «Buddhism History of Science and Religion» in *ESR Vol 1 N.Y. 2003* p 81– 86»

Ronald Y Nakasone «Buddhism, Contemporary Issues in Science and Religion» in *ESR Vol 1 N.Y. 2003*, s 75–81

Perry Schmidt-Leukel (ed) *Buddhism, Christianity and the Question of Creation. Karmic or Divine* Ashgate Publishers Aldershot 2006

José Ignacio Cabezon «Three Buddhist Views of the Doctrines of Creation and Creator», *Schmidt-Leukel 2006:33–46*

Aasulv Lande «Creation and Process Theology: A Question to Buddhism», *Schmidt-Leukel 2006:81–92*

Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams (ed) *Buddhism and Ecology. The Interconnection of Dharma and Deeds* Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1997

Alan Sponberg «Green Buddhism and the Hierarchy of Compassion» *Tucker and Williams 1997:351–376*

Donald K. Swearer *The Hermeneutics of Buddhist Ecology in Contemporary Thailand: Buddhadasa and Dhammapitaka*, *Tucker and Williams 1997:21–44*

B. Alan Wallace (ed) *Buddhism & Science, Breaking New Ground* Columbia University Press, New York 2003

William L. Ames «Emptiness and Quantum Theory», *Wallace 2003:285–304*

Victor Mansfield «Time and Impermanence in Middle Way Buddhism and Modern Physics», *Wallace 2003:305–324*

Åsa Egnér *Spirituell activism – den tredje vägen? En studie över aktivister i en buddhistisk kontext som betonar sambandet mellan indre transcendens och social förändring*, Examensarbete CTR Lunds Universitet V 2006

Aasulv Lande, professor emeritus i Missionsvetenskap och Ekumenikk ved Universitetet i Lund, Sverige.
Adr: aasulv.lande@teol.lu.se

Knut A. Jacobsen:

Veda, vitenskap og Vestens herredømme: hinduistiske møter med moderne kunnskaps-tradisjoner

India, landet der mer enn 90% av verdens hinduer bor, er blant de fremste i verden på flere felter innenfor vitenskap og teknologi. IKT og kjernekraft er bare to av mange områder der India er kommet langt. Når økonomien og politikken har tillatt det, har indere vært raske til å ta i bruk både ny teknologi og ny vitenskapelig kunnskap. Mange individer har markert seg positivt i vitenskapene. Også den moderne hinduismen¹ har ofte hatt et positivt og inkluderende syn på vitenskapen. Hinduismens tendens til å inkludere har ført til at de moderne retningene oftere har lagt mer vekt på likheter mellom naturvitenskap og hinduismen enn på spenninger mellom dem. I viljen til å inkludere ligger det også en tendens til underordning. Åpenhet, inkludering og underordning kan sies å være en grunnleggende hinduistisk religiøs respons på vitenskapen. Mange hinduer føler at naturvitenskapen bekrefter flere av hinduismens sentrale forestillinger og at det ikke er noen motsetning mellom naturvitenskapen og hinduismens lære. En utbredt holdning i den moderne hinduismen er tvert i mot at naturvitenskapen allerede er inkludert i hinduismen.

Mangfold og inkludering

Når dette er sagt, er det viktig å være klar over at hinduismen er mangfoldig og at den moderne hinduismen, til forskjell fra den tradisjonelle, har hatt et begrenset nedslags-

felt. Men selv om den moderne hinduismens guruer og talspersoner har hatt begrenset innflytelse på hinduismen i India, har de hatt svært stor betydning for oppfatningen av hinduismen utenfor India, og etter hvert også for mange hinduer som er bosatt i Vesten. Som Klaus Klostermaier påpeker, den enorme mengde bøker som har blitt produsert om og av den moderne hinduismens guruer på engelsk, har ført til at mange i Vesten helt feilaktig tror at den moderne hinduismen er identisk med den levende hinduismen. Men det motsatte er tilfelle, de 'moderne' hindubevegelsene, til tross for den store appellen de har på vestlige, utgjør bare en liten del av den levende hinduismen. Klostermaier sier videre at den levende hinduismen støtter seg på oldtidens og middelalderens tradisjoner og er lite tilbøyelige til å hente religiøs erfaring fra de moderne retningene.² Men den urbane middelklassen er blitt påvirket av den moderne hinduismen, og dette er en gruppe i sterk vekst. Blant hinduene i diaspora har også de moderne hindubevegelsene fått stor betydning.

Hinduismens inkluderende vesen kommer til uttrykk på mange måter. Da Mahatma Gandhi ble spurt (til et kapittel i en bok om samtidens indiske filosofi) om hva som var hans religion, svarte han: 'Min religion er hinduismen som for meg er menneskehetens religion og inkluderer det beste fra alle de religioner som jeg kjenner.'³ Dette utsagnet uttrykker toleranse, men en form

for toleranse der de andre inkluderes og underordnes. Dette er en av hinduismens løsninger på mangfoldets utfordringer. Mangfoldet inkluderes, om mulig. Dette gjelder også naturvitenskapen. Hinduismen har akseptert mange av naturvitenskapens teorier og empiriske funn ved å vise til at de allerede er inkludert i hinduismen. Dette gjelder særlig noen retninger innen den moderne hinduismen. De vil hevde at hinduismen ikke bare inkluderer det beste fra alle religioner, men også de nyeste teorier fra naturvitenskapene. Naturvitenskap blir også i økende grad henvist til av hinduer som, ofte av politisk-religiøse grunner, ser det som viktig å finne historisk belegg for mytiske hendelser eller bevise teorier om hinduismens tidligste historie.

Møte med vestlig vitenskap

Hinduismens møte med vestlig vitenskap startet under det britiske koloniherrdømmet. Vestlig vitenskap og utdanning var viktige faktorer i hinduismens fornyelse i møte med moderniteten. Den kjente indiske historikeren R. C. Majumdar skriver om forandringen av India under britene at 'hvis vi må velge en eneste faktor som gjorde mer enn andre for å skape den store forandringen av India som skjedde i det nittende århundre, kan vi uten å nøle peke på innføringen av engelsk utdanning.'⁴ En reformhinduisme oppsto som ble skrevet på engelsk og rettet seg mot både indere og briter og etter hvert et internasjonalt publikum. Ram Mohan Roy (1772–1833) regnes som den første hindureformatoren. Den innflytelsesrike Dayananda Sarasvati (1824–1883), grunneleggeren av Arya Samaj, var overbevist om at moderne vitenskap bekreftet det vediske virkelighetsbildet. Vivekananda (1863–1902) ble den første hindu-guru med global suksess. En rekke religiøse ledere og guruer preget av reformhinduismen har fulgt.

Reformhinduismen

Mange av reformhinduismens ledere forsto

viktigheten av naturvitenskapen og dens innflytelse. De mente at hinduismen hadde flere trekk felles med vitenskapen enn med det verdensbildet de kristne misjonærene formidlet. Det var en av grunnene til at de var opptatt av likheter i hinduismens lære og grunnleggende teorier i naturvitenskapen. Særlig forestillinger og begreper fra de religiøse tankesystemene ble korrelert med vitenskapens teorier. Flere av reformhinduene var mistenksomme overfor alt i hinduismen som ikke falt sammen med vitenskapen (alt som kunne klassifiseres som 'overtro' og 'myter') og gikk aktivt inn for å bortdefinere det fra den 'egentlige hinduismen'. Effekten var at religion ble identifisert og konstituert ved å ta vekk alt som var uvitenskapelig.⁵ Veda, de filosofiske systemene og *Bhagavadgita* kunne for hinduene få vitenskapelig status. Vivekananda, den første hindu som formidlet hinduismen til vestlige, presenterte i sin tale på møtet i World Parliament of Religion i Chicago i 1893 hinduismen som oppfyllelsen av målet for naturvitenskapen. Han mente at bare monismen til tankesystemet advaita vedanta kunne oppfylle naturvitenskapens mål, som han så på som en søken etter en enhetlig teori om den energien som skaper og opprettholder verden. Han skrev: 'if there is any theory of religion that can stand the test of modern scientific reasoning, it is the Advaita.'⁶ Vivekananda mente at naturvitenskapen ønsker å forklare ting, ikke ved å påkalle overnaturlige vesener, men ved å forklare tingenes egen natur. Den jødisk-kristne tradisjonen har ikke noe valg, de må påkalle et slikt overnaturlig vesen, hevdet Vivekananda, men hinduene ser på Gud som et upersonlig vesen som handler immanent i materie og energi og ikke med lover som pålegges utenfra.⁷ Fordi Gud i hinduismen er immanent, trenger man ikke bringe inn en makt utenfor naturen. Derfor var hinduismen mer vitenskapelig.⁸

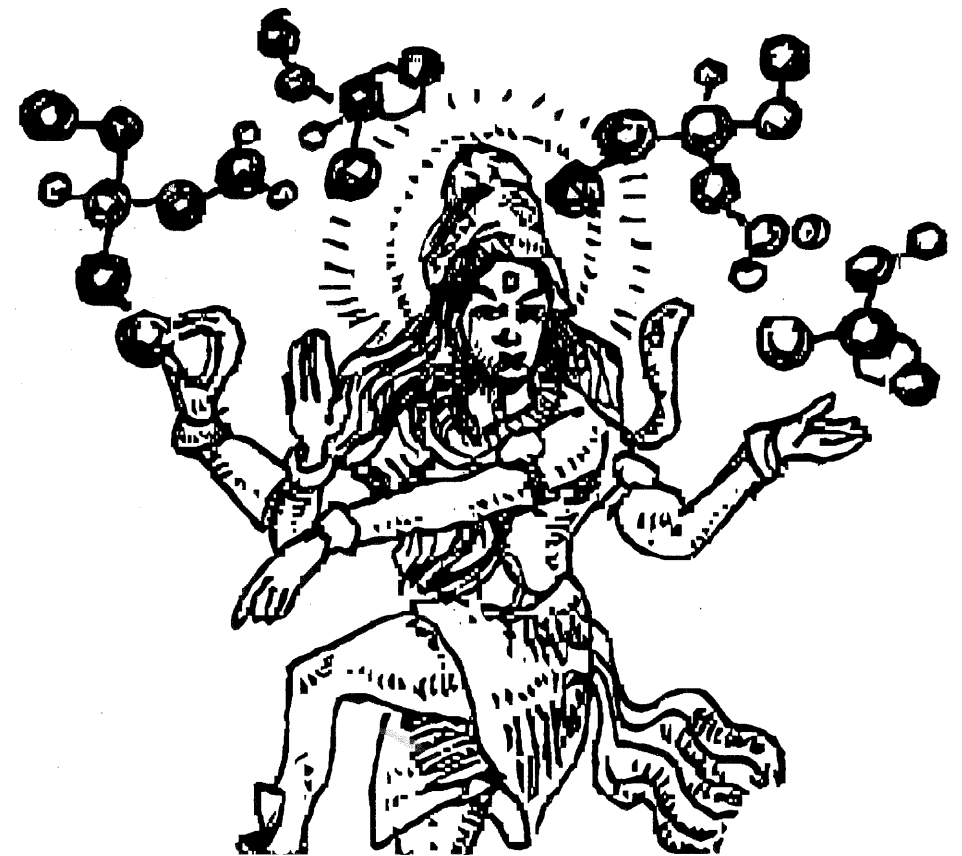
Områder der vitenskapen kom i konflikt med kristendommen ble trukket frem som

eksempler på at det er harmoni mellom hinduismen og vitenskap. Ifølge et aksiom i indisk filosofi kan ikke noe skapes av ingenting. Skapelse forutsetter en pre-eksisterende substans som verden er blitt til av. Verden manifesterer seg så som en materiell transformasjon av denne substansen og vender tilbake til den materielle årsaken i en pulserende rytme som er evig, uten en første begynnelse og uten en endelig slutt. Substansen kalles *prakriti* i det religiøse tankesystemet *samkhya* og *maya* i advaita vedanta. I reformhinduismen forenes gjerne disse to. I begrepet *prakriti* legges det vekt på at alt utenom selvet er materielt, også tanker og følelser inkluderes i materien. Det er en eneste kosmisk substans. I begrepet *maya* legges det vekt på at mennesket ofte opplever verden grunnleggende galt, vi innser

ikke at alt er Gud. I følge advaita vedanta er ikke Gud forskjellig fra verden, fordi alt er Gud, og Gud er immanent. Men skapelsen er egentlig *maya*, en illusjon sett fra det høyeste sannhetsnivå, fordi Gud er en, ren bevissthet og salighet. Siden ikke noe utenom Gud egentlig er til, alle deler den samme sjel og mangfold er egentlig en illusjon siden Gud er én, opplever vi ikke vanligvis verden slik den egentlig er. Når mennesket virkeliggjør Brahman, den ytterste virkelighet, ser det at verden egentlig var uvirkelig. Den er virkelig for oss nå, men sett fra den ytterste virkelighet finnes bare Brahman som er én, bevissthet og salighet (*sat, cit og ananda*).

Skapelse, ødeleggelse – og big bang

Det karakteristiske med hinduismens ver-



densforløp er at en rekke skapelsesperioder følger på hverandre og at rekken av skapelser ikke har noen absolutt første begynnelse eller absolutt slutt. På samme måte som et tre er blitt til av et frø fra et tidligere tre, er verden blitt til av finmaterien. Universet manifesterer seg og går tilbake til finmaterieformen. Ifølge teologiske forestillinger består skaperguden Brahmas dag av 1000 *mahayuga*er. En *mahayuga* består av fire perioder, kalt *krita-* eller *satya-yuga*, *treta-yuga*, *dvapara-yuga* og *kali-yuga*. Disse periodene er preget av gradvis forverring av mennesket, samfunnet, og levevilkårene. Hver *yuga* er som en dag med demring og skumring. Hver demrings- og skumringsperiode utgjør 10 prosent av dagen. *Krita -yuga*ens dag er på 1 440 000 år og *krita-yuga*ens demrings- og skumringsperiode på 144 000 år hver. En hel *krita-yuga* er derfor på 1 728 000 år. En *mahayuga* varer 4 320 000 menneskeår. Siden en dag for guden Brahma er tusen *mahayuga*er varer en dag for skaperguden Brahma 4 320 000 000 år. Mange hinduer finner dette tallet besnærende likt det antall år vitenskapen hevder er gått siden big bang og finner i det en bekrefteelse på at vitenskapen er inkludert i hinduismen. Hver av Brahmas dager er også delt opp i 14 deler. I hver av disse delene er det en forskjellig Manu (lovgiver) som styrer. En slik periode kalles en *manvantara* ('periode til en Manu'). Hver *manvantara* varer 71 *mahayuga*er. Vi lever nå i den syvende *manvantara* som styres av Manu Vaivasvata som begynte 120 000 000 år siden. Det var i følge denne læren mennesker på jorda da Vaivasvatas manvanatra begynte, for 120 millioner år siden. Ved slutten av en *manvantara* dør Manu og med ham de guder (*devaer*) som ble født samtidig med Manuen og som har levd på ofringene fra menneskene i denne perioden.

Dialog med darwinismen

Vivekananda brukte samkhyssystemet for å beskrive hvordan materien virker, særlig

evolusjonen (et moteord på den tiden, og senere). Vivekanandas interesse for vitenskap førte ham også i dialog med darwinismen. Han godtok for eksempel darwinismen når det gjaldt forhold i naturen, men ikke når det gjaldt mennesket og heller ikke som en forklaring på skapelsen. Evolusjonsideen var lett forenelig med forestillinger om utvikling i samkhy og vedanta, mente han. I en samtale med disipler ble han spurt om hva som var hans syn på Darwins teori om evolusjon. Han svarte da at evolusjon er riktig, men at samkhy-systemets diskusjon om evolusjon konkluderer korrekt om hva som er årsaken til evolusjonen. Dvs. at balansen mellom de tre bestanddelene av *prakriti* (*sattva*, *rajas* og *tamas*) blir forstyrret av nærværet av *purusha*, det transcendent selvet. Vivekananda uttalte seg så om kampen for tilværelsen og den darwinistiske modellen om naturlig utvalg. Dette bestrider han ved å henvise til *Yogasutra* 4.2 og 4.3, to vanskelige *sutraer*, som han tolker til å henvise til hvordan en art utvikler seg til en annen i evolusjonistisk betydning (en nytolkning av *sutraene*). Det foregår ikke ved kamp, men ved et eget prinsipp (ved at 'naturen fyller opp'), mente han. Vivekananda hevder videre at kamp og konkurranse står i veien for utvikling. Alle vesener har et guddommelig selv og forskjellene i naturen skyldes ulikheter i manifestasjonen av det selvet. Når hindringene til at naturen utvikler seg fjernes, viser selvet seg fullkomment. Konsentrasjon, meditasjon, utdanning og kultur, og nestekjærlige handlinger fører til at hindringene til utvikling forsvinner, kamp og konkurranse kan ikke føre til det. Å drepe andre fører ikke til utvikling, men det gjør å avstå fra onde handlinger. Vivekananda innrømmet imidlertid at man finner slike lover som den sterkeste rett i naturen og at Darwin har noe rett. Men i samfunnet finnes det motsatte av denne loven. Den høyeste utvikling av mennesket skjer gjennom nestekjærlighet: 'Et menneske er stort i den grad det er oppofrende mot andre,' sier Vivekananda. I

mennesket foregår kampen i sinnet, ikke i det ytre. For mennesket dreier det seg om å kontrollere sinnet og bringe frem yogaens stillhet. I et slikt menneske manifesterer *atman*, selvet, seg og det blir guddommelig.⁹

Sri Aurobindo (1872–1950) var en av de som videreutviklet Vivekanandas lære om enheten mellom hinduisme og vitenskap. Han gjorde evolusjonsteorien til et hovedpunkt i sin filosofi. Evolusjonen er verdensånden som realiserer seg selv gjennom stadig høyere stadier av bevissthet, fra materie til menneske og i fremtiden til en 'supermind' som kommer til uttrykk i et menneskelig kollektiv, mente han. Hinduismen klassiske teori er imidlertid at verden ikke utvikler seg, men forfaller.¹⁰

Indisk filosofi og logikk

India utviklet i oldtiden både filosofi og logikk. Rasjonalitet blomstret. India har hatt fantastiske intellektuelle tradisjoner i mer enn to tusen år. Null-tallet og desimal-systemet, to forutsetninger for moderne vitenskap, ble oppdaget i India. De tallene vi kaller arabiske er egentlige indiske tall, men europeerne fikk dem fra India via araberne. Klassisk indisk filosofi og logikk var av høyeste klasse. Inderne trenger ikke se til Europa for å finne begynnelsen på rasjonalitet og systematikk. De tidligste vitenskapene i India utviklet seg rundt det vediske offeret i århundrene før vår tidsregnings begynnelse. Disse vitenskapene ble kalt de seks vedangaene, anheng til Veda. Disse vitenskapene ble utviklet fordi riktig uttale av tekstene fra *Rigveda* som ble brukt i ritualene, ble sett på som kritisk for virkningen av offeret. Fire av hjelpevitenskapene handlet om språk, en om ritualteori og en om astrologi. *Shiksha* handler om korrekt uttale, *vyakarana* om grammatikk, *chanda* versemål, *nirukta* etymologi, *kalpa* detaljer i ritualene og *gyotisha* astronomi og astrologi. Flere av disse tilsvarer moderne vitenskaper. Grammatikeren Paninis berømte lærebok i sanskrit grammatikk, *Ashtadhy-*

ayi, regnes som historiens første grammatikk.

Astrologi som vitenskap

Hinduismens møte med vestlig naturvitenskap begrenset seg til å begynne med i hovedsak til de moderne retningene. Men det berørte selvfølgelig etter hvert også de tradisjonelle vitenskapene og de lærde, *panditene*. Flere universiteter ble opprettet for å ta vare på de tradisjonelle *panditene* i det moderne universitetssystemet. De klassiske tradisjonene som sanskritkunnskap, indisk filosofi, osv. ble vitenskaper på universitetene. På Sampurnanand Sanskrit Universitetet i Varanasi (grunnlagt 1958) med røtter tilbake til Govt. Sanskrit College, Benares, grunnlagt i 1791, skal for eksempel i prinsippet all undervisning og forskning foregå på sanskrit. Her ble tradisjonell kunnskap og vitenskap forent. Ved andre universiteter er ayurveda, yoga, og andre tradisjonelle kunnskapsområder blitt innarbeidet i systemet. Innføringen av astrologi som fag i 2001 skapte imidlertid konflikt. Ønsket om en hinduifisering av vitenskapen lå bak innføringen. Utgangspunktet var forestillingen om at hinduismen er vitenskap, et grunnleggende dogme i deler av den moderne hinduismen. At indiske kunnskapssystemer skulle være overtro, mens europeiske kunnskapssystemer er vitenskap, ble oppfattet som en forestilling arvet fra kolonialismen. Vitenskap representerer makt og de diskurser som klarer å få status som vitenskap, får en egen legitimitet og blir finansiert av statens inntekter. Det virket som om indiske kunnskapstradisjoner ble diskriminert i forhold til de som hadde opphav i Vesten.

Astrologi har en helt annen status i India enn i Vesten der den er en del av populærkulturen. I India er imidlertid astrologi forbundet med karma. Karma bygger på at man tar med seg summen av handlinger som ennå ikke har hatt en karmisk virkning, til neste liv. Ved fødselen er det derfor avgjort hva slags person man er, livslengde og gode og

dårlige opplevelser man kommer til å ha. Dette innebærer ikke skjebnetro, for det er mye man kan gjøre med det, alt fra beskyttende ritualer og amuletter til å søke hjelp fra Gud. De fleste hinduer tror også på Guds nåde, slik det beskrives for eksempel i *Bhagavadgita*. Astrologi er særlig viktig for ekteskapsinngåelser siden disse ofte er arrangerte, og skilsmisse er forbundet med stor skam. I 2001 vedtok University Grant Commission (UGC) i India (tilsvarende Norges forskningsråd i Norge) at det var et stort behov for å fornye vedisk astrologi-vitenskap for at denne vitenskapelige kunnskapen skulle komme befolkningen til gode. Fornylelsen ville og gi mulighet for at denne viktige vitenskapen ble eksportert til resten av verden. Her pekes det på at det var folkets og verdens velferd som rettferdiggjorde vedtaket. UGC bevilget derfor penger til å opprette en rekke vedisk astrologi-institutter på indiske universiteter. Mange protesterte selvfølgelig. Hadde det vært opprettelse av forskningsprogram som skulle studere den kulturelle og sosiale betydningen av bruk av astrologi i India i dag, ville ingen reagert.

Konflikten om astrologi er en konflikt om forholdet mellom religion og vitenskap i India. Noen former for tradisjonell kunnskap har tidligere blitt vitenskapeliggjort ved at det har fått en plass på universitetene. Men de sekulære så nå dette som et forsøk fra partier på den politiske høyrefløyen på å undergrave universitetene. At astrologi vakte slik oppstand hadde antakelig sammenheng med motstand mot den BJP-dominerte regjeringen som styrte da vedtaket fant sted, og kamp om forskningspolitikk.

Naturvitenskap inkludert i hinduismen

Det har blitt hevdet at muligheten for å få astrologien inn på universitetene ble skapt gjennom en forening av postmodernismens legitimering av spuriøs vitenskapskritikk og forestillinger om likhet mellom vitenskap og lokalkunnskap, med en på det tidspunktet

sterk hindunasjonalisme.¹¹ Det er verd å merke seg, som Meera Nanda har argumentert, at postmodernismen ved sitt angrep på universell og objektiv kunnskap har lagt til rette for de krefter som hevder å finne en naturvitenskapelig tradisjon i Veda-tekstene.¹² Meera Nanda i sin bok *Prophets Facing Backwards*, kommenterer:

Hindu nationalists are obsessed with science. They use the vocabulary of science to claim that the most sacred texts of Hinduism—the Vedas, the Upanishads which contain the essence of Vedic teachings (also called the Vedanta), and Advaita Vedanta—are, in fact, scientific treatises, expressing in a uniquely holistic and uniquely Hindu idiom, the findings of modern physics, biology, mathematics, and nearly all other branches of modern natural science. From the most orthodox priests, to the modern globe-trotting, English-speaking swamis, academics (many of them in American and Canadian universities), pamphleteers and journalists, down to ordinary men and women sympathetic to Hindu nationalist ideology, all proclaim that Hinduism is simply another name for scientific thinking.¹³

Noen av disse, fortsetter Nanda, hevder at hele Vedaen sammenfaller med den moderne vitenskapens innhold og metoder, andre fokuserer på enkelte tradisjoner slik som astrologi, *vastu shastra* (religiøs tradisjon for husbygging), ayurveda, meditasjon, helbredelse ved tro og telepati. De mener at Vedaene inneholder, men også overskrider moderne vitenskap. Vedisk vitenskap, mener de, leder til en bedre naturvitenskap fordi den forener vitenskap og religion.

Flere av vår tids politiske hinduorganisasjoner (Vishwa Hindu Parishad, Rashtriya Swayamsevak Sangh) har ivret etter å propagandere likhetene mellom vitenskapen, Veda og hinduismens religiøse tankesystemer. De tror at naturvitenskapens syn på hvordan verden fungerer er identisk med det som står i Veda. Moderne naturvitenskap og Veda er bare ulike navn på den samme sann-

het! Det er særlig advaita vedanta og samkhyasystemene som trekkes frem som naturvitenskapelige. Læren om de tre *gunaene* (bestanddelene), *sattva*, *rajas* og *tamas*, blir sammenlignet med atomets tre partikler som er positiv, nøytral og negativ. Karma blir sammenlignet med gener. Kvantenergi er det samme som *shakti*, o.s.v. Slagordet er at det ikke finnes noen konflikt mellom moderne vitenskap og hinduismen. Vitenskapens sannheter oppdaget faktisk hinduene først! I hinduismen oppløses konflikten mellom religion og naturvitenskap, tilsynelatende, ved at naturvitenskapen blir inkludert i hinduismen.

Noter

- ¹ Betegnelsen hinduisme brukes med følgende forbehold: Navnet hinduisme er opprinnelige en sekkebetegnelse for de av Indias religiøse tradisjoner som ikke kan identifiseres med noen annen religion, men navnet er blitt godt mottatt av hinduene. Hinduismen har ingen felles kirkeorganisasjon, den har heller ingen grunnlegger som kunne gitt religionene et felles læregrunnlag og ingen hinduer kan sies å representere hinduismen som sådan. Mangfold er hinduismen hovedtrekk. Se Knut A. Jacobsen, *Hinduismen* (Oslo: Pax 2003).
- ² Klaus K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism* (Albany: State University of New York Press, 1989).
- ³ S. Radhakrishnan og J. H. Muirhead (red), *Contemporary Indian Philosophy* (1936, revidert utgave: London: George Allen and Unwin, 1952), s. 21.
- ⁴ R. C. Majumdar, *The History and Culture of the Indian People: British Paramountcy and Indian Renaissance*. Part II. 3rd ed. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1991), s. 31.
- ⁵ 'Gyan Prakash, 'Between Science and Superstition: Religion and the Modern Subject of the Nation in Colonial India,' i Birgit Meyer og Peter Pels (red), *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment* (Stanford: Stanford University Press, 2003), s. 39–59.

⁶ Sitert i Meera Nanda, *Postmodern Critiques of Science and Hindu Nationalism in India* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2003), s. 99.

⁷ Se Nanda, *Postmodern Critiques of Science and Hindu Nationalism in India*, s. 99–102.

⁸ Meera Nanda peker på at ideen om en immanent Gud som mer vitenskapelig har funnet et sympatisk ekko i kristne prosessteologer som Ian Barbour.

⁹ Swami Vivekananda, 'On Darwin, Evolution, and the Perfect Man'. Artikkelen finnes på <http://www.wie.org/j21/vivekananda.asp?page=2>. Januar 2006.

¹⁰ En rekke hinduguruer har ført videre tanken om at Veda bare er et annet ord for vitenskap og flere guruer har tatt den til Vesten. At Maharishi Mahesh Yogi og Transcendental meditasjon (TM) har dannet et politisk parti med navnet Naturlovpartiet er symptomatisk for denne forståelsen av Veda som det samme som vår tids naturvitenskap. Begrepene som brukes, er ofte hentet fra vitenskapen, men ikke innholdet. For mer om TM og vitenskap, se Mikael Rothstein, *Belief Transformations: Some Aspects of the Relation Between Science and Religion in Transcendental Meditation (TM) and the International Society for Krishna Consciousness (ISKCON)* (Aarhus University Press, 1996).

¹¹ Nanda, *Postmodern Critiques of Science and Hindu Nationalism in India*.

¹² Nanda, *Postmodern Critiques of Science and Hindu Nationalism in India*. Nanda argumentere for at postmodernistene delvis står ansvarlig for å ha gitt legitimitet til hindunasjonalistene ved sin relativisme og sin kamp for at lokalkunnskap står på samme nivå som naturvitenskap.

¹³ S. 65.

Litteratur

- Balasingham, C. *Sai Baba and the Hindu Theory of Evolution*. Delhi: Macmillan 1974.
- Brown, C. Mackenzie. 'Hindu and Christian Creationism: «Transposed Passages» in

the Geological Book of Life,» *Zygon* 37, no 1 (2002), 95–114.

Clarke, J. J. *Oriental Enlightenment: The encounter between Asian and Western thought*. London: Routledge, 1992.

Jacobsen, Knut A. *Hinduismen*. Oslo: Pax 2003.

Klostermaier, Klaus K. *A Survey of Hinduism*. Albany: State University of New York Press, 1989.

Majumdar, R. C. *The History and Culture of the Indian People: British Paramountcy and Indian Renaissance*. Part II. 3rd ed. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1991.

Nanda, Meera. *Postmodern Critiques of Science and Hindu Nationalism in India*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2003.

Panda, N. C. *Maya in Physics*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000.

Prakash, Gyan. 'Between Science and Superstition: Religion and the Modern Subject of the Nation in Colonial India,' i Birgit Meyer og Peter Pels (red), *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*. Stanford: Stanford University Press, 2003, s. 39–59.

Radhakrishnan, S. og J. H. Muirhead (red), *Contemporary Indian Philosophy*. 1936, revidert utgave: London: George Allen and Unwin, 1952.

Rothstein, Mikael. *Belief Transformations: Some Aspects of the Relation Between Science and Religion in Transcendental Meditation (TM) and the International Society for Krishna Consciousness (ISKCON)*. Aarhus University Press, 1996.

Roy, Raja Ram Mohan. *Vedic Physics: Scientific Origin of Hinduism*. Toronto: Golden Egg Publishing, 1999.

Vivekananda, Swami. 'On Darwin, Evolution, and the Perfect Man.' <http://www.wie.org/j21/vivekananda.asp?page=2>. januar 2006.

Knut A. Jacobsen er professor i religionsvitenskap ved Universitetet i Bergen. E-mail: Knut.Jacobsen@krr.uib.no

Leif Stenberg: Kunskap og vetenskap i muslimsk idéhistoria

I teologiske debatter blant muslimer har spørsmål om kunskap og vetenskap varit nærværende gjennom hele islams historie. I foreliggende artikkel ska tre tidpunkter i historien berøres og syftet er å visa hur spørsmål om kunskap diskuteras. Den første tidpunkten rör islams tidiga historia, 700–900-talet, en tid då islam formerades. Den andra rör den koloniala tiden och hur muslimska lära argumenterade i mötet med en framväxande modern vetenskap. Den tredje perioden behandlar muslimska debatter kring förhållandet mellan islam och modern (natur) vetenskap idag.

Diskussioner i tidiga islams historia

Naturligtvis existerade inte någon fastlagd systematisk islamisk teologi vid Muhammads död år 632. I stället diskuterades under de följande århundradena en mängd frågor vars svar slutligen kom att utgöra den teologiska grunden för olika riktningar inom islam. En diskussion som påverkade kunskapssynen var frågan om relationen mellan förnuft och religion. Idéerna om denna relation var många och under 700- och 800-talet uppstod en teologisk riktning, mu'tazila, vars förespråkare delade ett antal grundläggande principer.

Mu'tazila ses ofta som representant för en förnuftsbaserad förståelse av Guds budskap – ett budskap inspirerat av grekiskt tänkande. I presentationer av rörelsen brukar nedanstående idéer vaskas fram som karaktäristiska. En idé berörde innebörden i termen *tawhid*, «Guds enhet». I muslimsk tradition har Gud generellt givits 99 namn, och namnen kan ses som uttryck för Guds olika egenskaper. En tanke som presenterades var

att Gud ägde attribut, *sifat*, som korresponderade till dessa namn. Gud var «den kunskande» och därmed innehade Gud kunskap. Till skillnad mot andra tidiga grupper ansåg mu'tazilerna att attributen var delar av Guds existens. Om Gud hade kunskap så var kunskapen inget som var separerat från Gud. Gud som det Absoluta kan inte delas upp i attribut, egenskaper eller något självständigt. Bland mu'taziliter ansågs att en uppdelning mellan Gud och egenskaperna kunde ge upphov till andra gudomligheter och därmed kunde tanken om *tawhid* som en grundläggande teologisk idé hotas. Mu'taziliter var dock överens om att kunskap tillhörde Guds grundläggande attribut tillsammans med livet, makten, seendet, hörandet, viljan och talet. Enligt den brittiske islamsforskaren William Montgomery Watt (1985) kan diskussionen om attributen ha haft sina rötter i frågor som rörde Koranens status. Frågan var om *al-kitab*, «Boken», som Koranen ibland kallas på arabiska, var Guds oförändrade och oskapade ord. Om Koranen är oskapad finns det i så fall två oskapade ting, Gud och Koranen? För mu'tazilernas motståndare var detta ett problem och man undkom spørsmålet genom att argumentera för Koranen som en del av Guds kunskap. Gud, kunskap och Koran hörde till samma eviga helhet. Enligt mu'tazilernas uppfattning om *tawhid* måste Koranen vara skapad för att inte utmana Gud som det Absoluta.

Inom mu'tazila ansågs att människan ägde en fri vilja. Olika mu'tazila-trender var inte eniga om graden av fri vilja, men sammanfattningsvis menade de att uppenbarelse bekräftade den intuitiva förmåga människan ägde att skilja mellan gott och

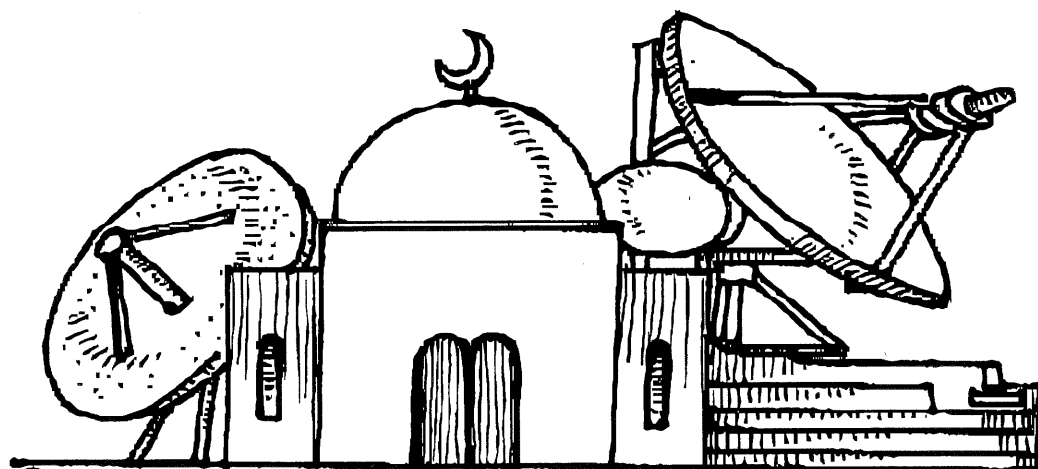
ont. I praktiken medförde detta att om människan fann en överensstämmelse i sitt handlande mellan moralregler framtolkade ur Koranen och den egna intuitionen om att göra rätt eller fel innebar detta att hon följde en islamisk etik. Koranens regler blev på detta sätt tolkade som en ynnest – «Guds nåd» – givna till mänskligheten. Gud straffar och belönar människor i livet efter detta på basis av de handlingar de utfört, och människorna är därmed ansvariga för sina egna handlingar.

Argumentationen i konflikter mellan olika riktningar i islams tidiga historia förfinaades efterhand och utgjorde en del i etablerandet av islams lära. Mu'tazila presenteras ofta som företrädare för en rationalism i förhållande till den framväxande «stora» religiösa traditionen inom framför allt sunniislam. Bilden av rörelsen som «rationell» i sin tolkning av islam har medfört att riktningen idag kan utgöra ett historiskt ideal, dvs. en modell för nutida muslimer som önskar utföra nya typer av islamtolkningar. Detta kan innebära att historisera korantexten och tolka den enligt en marxistisk eller en litteraturvetenskaplig metod. Denna syn på mu'tazila manifesteras av att framträdande muslimska intellektuella idag, likt egyptiern Hassan Hanafi, betecknar sig som neo-mu'tazila. På detta sätt kan han genom att referera tillbaka till ett historiskt exempel ge legitimitet till den position han anser vara den rätta, dvs. en ståndpunkt som ser på islam ur ett sekulärt perspektiv och som står i opposition till en islamistisk tolkning av islam. Dock är förståelsen av mu'tazila inte statisk. Den uppfattning Hassan Hanafi utvecklar är hans egen tolkning. Ett skäl till mu'tazila-rörelsens aktualitet idag är synen på dem som rationella. För troende muslimer inom vetenskapssamhället kan de fungera som en historisk referens som legitimerar en sekulär modern vetenskapssyn. Dock betydde «rationell» hos mu'tazila att Guds lagar och Guds natur kan förstås genom det mänskliga förnuftet. Hos moderna veten-

skapare skriver det mänskliga förnuftet lagarna.

Diskussionerna om hur frågor rörande kunskap skulle uppfattas ägde även rum vid lärosäten. Olika *Dar al-'ilm*, «kunskapens hus», etablerades under 800- och 900-talet i de delar av det dåvarande muslimska riket som idag utgör Irak och Iran. Dessa *Dar al-'ilm* anses ha varit en slags knutpunkter för teologiska diskussioner. Ett exempel på en liknade institution är *Dar al-hikma*, «Vishetens hus» som grundades i Kairo år 1005. Även detta lärosäte innehöll ett stort bibliotek och där lär regelbundna möten för lärde ha ägt rum i en seminarielik form. Ibland stängdes «Vishetens hus» till följd av olika maktskiften och det var en erövring av området – det fatimidiska kalifatets fall – som blev orsaken till att «Vishetens hus» upphörde år 1171. Ofta var också observatorier knutna till lärosätena. Astronomi hade – och har – en direkt relevans för muslimer, till exempel vid bestämmandet av startpunkten för fastemånaden ramadan och vid fastställandet av tidpunkterna för de fem dagliga tideböner som en muslim idealt ska utföra.

Perioden från 800- till 1400-tal ses – korrekt – som den tid då den muslimska kulturen var ledande i världen. Ett omfattande översättnings- och kommentararbete av bland annat klassiska grekiska texter genomfördes. Aristoteles, Platon, Plotinos och Galenos översattes till arabiska. Kalifer lär frikostigt ha främjat översättningsverksamheten, speciellt texter som behandlade grekisk filosofi. Antikens filosofi påverkade också hur muslimer utvecklade idéer om islam. Ett tydligt exempel är hur Aristoteles logik och platonska läror påverkade vissa riktningar bland muslimer, till exempel inom shi'a-islam, och aristotelisk etik är ännu idag en grundval för muslimsk etik. Det är även möjligt att kristen teologi fungerade som ett mellanled mellan de grekiska tankarna och muslimsk teologi, emellertid är detta omdiskuterat. Den grekiska kunskapen utvecklades vid arabiska lärosäten och for-



skare inom det vetenskapshistoriska området har beskrivit processen som en syntes mellan kulturer där ny kunskap uppstod. Inom ämnen som filosofi, medicin, fysik, optik, matematik, astronomi och teologi utvecklades ny kunskap, likaså utvecklades ny teknologi. Al-Hassan och Hill (1986) innehåller många exempel på det sistnämnda, bland annat ingenjörsvetenskap och skapandet av ny teknik inom såväl jordbruk som krigskonst. Ett annat exempel utgör en bok av David A. King (1999) med titeln *World-maps for Finding the Direction to Mecca*. I boken analyserar King två världskartor som upptäcktes i Iran 1989 och 1995. De kartografiska metoder som ligger till grund för dessa kartor som ursprungligen producerades i Iran på 1600-talet visar på en användning av longituder och latituder som tidigare ansetts ta sin början i Europa på 1910-talet. Det kan vara värt att notera att de manuskript som grävts fram rörande den muslimska vetenskapshistorien är funna av forskare som utbildats och som verkar vid universitet i Nordamerika eller Europa. En annan grund än okunnighet i forskarsamhället bakom synen på arabisk historia som förmedlande och konserverande kan hänföras till det som brukar beskrivas med termen

«orientalism» (se Said 1978). Den muslimska och arabiska kulturen betraktades som *apriori* oförmögen till filosofisk kreativitet.

Mötet med Europa – den koloniala tiden

Den andra perioden rör den koloniala och den postkoloniala tiden. Framför allt avses här den kolonisering som ägde rum i Mellanöstern, Nordafrika och Indien. Ofta brukar Napoleons landstigning på det nuvarande Egyptens kust 1798 ses som starten på en epok av ett mycket påtagligt europeiskt inflytande i regionen. Napoleons landstigning år 1798 brukar även anges som startskottet för en renässans (*nahda*) inom idé- och kulturliv i denna del av världen. På den indiska subkontinenten framkallade den brittiska närvaron en etablering av utbildningsinstitutioner som försökte jämkasamman de nya influenserna med de egna intellektuella och teologiska traditionerna. De mest kända av dessa är de lärosäten som utvecklades i Aligarh och Deoband.

Det faktum att de flesta muslimska länder dominerades av en kolonialmakt under senare delen av 1800-talet och första delen av 1900-talet påverkade diskussionerna om islam. Det europeiska inflytandet och en tätare relation mellan Europa och muslimska

länder på många områden fick till följd att diskussioner mellan européer och muslimer allt oftare ägde rum. Ökad läskunnighet, fler tidningar och tidskrifter, resor till Europa och till muslimska länder, ny teknologi osv. är några av de företeelser som bidrog till ökad medvetenhet. Emellertid var medvetenheten och samtalet om islam ingalunda väl förankrat i alla skikt i samhället. Framväxten av tidskrifter, dagstidningar, journalistisk och översättningsarbete påverkade även det sätt varpå människor kommunicerade, det vill säga stilen förändrades eftersom syftet var att nå en bredare publik och samtidigt fördes till exempel samhällsfrågor ut till en bredare publik. Det var i detta sammanhang som den moderna standardarabiska uppstod. En påfallande aspekt av nytänkande var framträdande muslimers försök att omtolka sin religiösa tradition i syfte att inkorporera det europeiska inflytandet. Hos dessa betydde de europeiska kolonialmakternas överlägsenhet inom många olika områden, inte minst inom teknologi, att nytolkningar måste göras för att islam inte skulle förlora sin framstående position i samhället. Ett exempel är hur religiöst lärd i skrift reagerar på den europeiska närvaron. Flera menade att det är omöjligt för Egypten att undvika förändring och studenter uppmuntrades att lära sig mer om den nya vetenskapen och teknologin.

I några artiklar har den amerikanske forskaren John W. Livingston uppmärksammat hur dessa religiöst lärde tolkat den europeiska dominansen på några olika områden, inte minst inom vetenskap (Livingston 1995, 1996, 1997). Rifa'a Raf' al-Tahtawi (d.1870) arbetade för en allmän social reformering i syfte att förändra utbildningssystemet. Kortfattat kan en av al-Tahtawis grundläggande idéer sägas bestå i en önskan att inkorporera europeisk vetenskaplig kunskap i al-Azhars universitetets kursplaner. Al-Azhar är den sunni-muslimska världens teologiska hjärta där religiöst lärde utbildats i över 1000 år. Al-Tahtawi hade under fem

år varit i Paris. Syftet med vistelsen i Frankrike var att upprätthålla en position som imam för ditsända egyptiska studenter, men al-Tahtawi tillbringade tiden med att studera vetenskap och historia. Han studerade fysik, geometri, astronomi och statsvetenskap. Han bevitnade den franska revolutionen år 1830 och var influerad av Rousseaus tankegångar.

Erfarenheterna från Paris blev utgångspunkten då al-Tahtawi formulerade sina tankar om vetenskapen och samhället. Han refererade tillbaka till «guldåldern», den tid när muslimska vetenskapsmän var de främsta i världen och återvände till islams tidigaste historia, den ideala tiden, för att finna stöd för sina idéer. Han legitimerade även ett införande av modern vetenskap med argumentet att Egypten redan i förislamisk tid var en plats dit människor, till exempel grekerna sökte sig för att få del av kunskap. När al-Tahtawi lade fram ett manuskript till en kommande bok för sina franska handledare var han påverkad av mekanistiska synsätt på ett universum styrt av matematiska lagar. Enligt Livingston (1996) verkade det också som att al-Tahtawi hade accepterat en sådan bild av universum när han befann sig i Paris. Situationen förändrades när al-Tahtawi hade rest tillbaka till Kairo. Då han stod inför publikation av sitt manuskript drabbades han av en fruktan och strök styckena om universums mekanik och de absoluta lagar och orsakssamband som styrde universum. Han strök också ett stycke där han accepterade tanken att jorden rör sig i en viss bana runt solen. Skälet var att han var medveten om hur kontroversiella dessa idéer var för de flesta bland de egyptiska «religiöst lärde», 'ulama'. Han insåg att han i praktiken medgav att det finns krafter i universum som är opåverkade av, eller till med är starkare än, Guds kraft. En tanke som skulle ha utmanat de flesta religiösa experter.

Liksom religiöst lärde i den anatoliska delen av osmanska kalifatet ansåg många egyptiska religiöst lärde att muslimer var

intellektuellt mer högtstående än andra. De såg sig som Guds utvalda folk. Utvaldheten bevisades enligt dem av de muslimska erövringsarna och den muslimska intellektuella traditionens framgångar. Att i motsats till detta presentera en världsbild som inte bara stod emot den allmänna uppfattningen utan som också producerats i det icke-muslimska Europa framstod säkerligen för al-Tahtawi som minst sagt problematisk. Tanken att skapa sekulär utbildning sida vid sida med den religiösa innebar ett intellektuellt problem som han aldrig riktigt löste. Han såg modern vetenskap och teknologi som en lösning på många av de problem som det egyptiska samhället stod inför, men samtidigt ville han inte riktigt acceptera den filosofiska grund denna vetenskap och teknik vilade på. Det kanske bör understrykas att al-Tahtawi inte sökte en syntes mellan islam och den europeiska vetenskapen och kulturen i stort. Han menade istället att den nya vetenskapen och kunskapen måste göras till en accepterad del av islams tradition, speciellt om 'ulama' skulle kunna fortsätta att spela en betydande roll inom socialt liv och inom utbildning.

Livingston påpekar att de muslimer som ville sammanjämka religion och vetenskap stötte på ungefär samma teologiska problem och intellektuella utmaning som förespråkare för samma projekt i Europa. Skillnaden var att muslimerna på mycket kort tid försökte lösa något som tagit århundraden i Europa. Många av de religiöst lärde såg på fransmännens närvaro som ett Guds straff. Fransmännen skulle försvinna så snart Gud var klar med sitt straffande av det egyptiska folket.

Modern vetenskap och förhållandet till islam

Under de senaste årtiondena har såväl enskilda muslimer som organisationer och rörelser deltagit i diskussionen om förhållandet mellan islam och modern vetenskap. Ett resultat av dessa diskussioner är att en

mängd specifikt islamiska akademier, institut, skolor och universitet har etablerats. Gemensamt för dessa är att de alla försöker sammansmälta en islamisk utbildning med moderna ämnen som till exempel fysik, kemi och biologi. Antalet islamiska universitet har ökat sedan 1970-talet och ökningen faller väl samman med att rörelser som vill öka islams inflytande i muslimska samhällen flyttat fram sina positioner. Bland muslimer i Nordamerika och Västeuropa har denna trend inte resulterat i större universitet, utan snarare i mindre institutioner och tankesmedjor som har begränsade utbildningsprogram. I många fall har tankar om relationen mellan islam och modern vetenskap oavsett var den sker i den muslimska världen inspirerats av ett antal muslimska tänkare. Några kända namn är Ismail al-Faruqi, Maurice Bucaille, Seyyed Hossein Nasr, Hamza Yusuf och Harun Yahya. I takt med etablerandet av institutioner och universitet har även de senaste årtiondena karakteriserats av en mycket stor ökning av antalet böcker, pamfletter, CD:s, VCD:s, videos, DVD:s och hemsidor som behandlar förhållandet mellan modern vetenskap och en islamisk epistemologi. Detta material fokuserar kring frågor som rör universums skapelse, naturlagar, den moderna vetenskapens natur, utbildning och människors möjlighet till kunskap.

I dagens diskussion kring förhållandet mellan modern vetenskap och islam finns alltså ett otal ståndpunkter och många återkopplingar till vad som nämnts ovan. Ett ställningstagande är att se på islam som i fullständig överensstämmelse med nutida landvinningar inom vetenskapen. I en liten tunn, men mycket välspridd, bok med titeln *A Brief Illustrated Guide to Understanding Islam* beskrivs förhållandet mellan Koranen och modern vetenskap. En grundläggande poäng i det resonemang som förs i boken är att etablera en samstämmighet mellan korantexten och vetenskapens senaste landvinningar. När sambandet visats med hjälp

av referenser till koranverser, vetenskaplig litteratur och tydliga färgbilder dras slutsatsen att Koranen är den absoluta sanning och Guds slutgiltiga ord till mänskligheten. För muslimer som uppfattar Koranen som Guds ord och slutgiltiga budskap till mänskligheten kan inläsningen av moderna vetenskapliga rön i koranverser ses som mirakel vilka visar att islam är en absolut sanning. Följande exempel är taget ur ovanstående bok, men kan ses som typiskt för hur de som stödjer denna syn på förhållandet mellan Koranen och vetenskap. Koranverserna 12 till 14 i sura 23 visar att den moderna uppfattningen om hur ett mänskligt embryo utvecklas sammanfaller med Guds uppenbarelse. Verserna lyder i Bernströms översättning av koranen till svenska:

Vi har skapat människan av finaste lera; därefter lämnar Vi henne som en droppe säd i [skötets] fasta förvar. Därefter skapar Vi av droppen en grodd som sätter sig fast och av grodden en klump och i klumpen skapar vi ben och dessa ben klär Vi med kött; därefter låter vi henne stiga fram som en ny skapelse. Vålsignad vare Gud den bästa formgivaren.

Bernströms översättning av dessa verser är inspirerad av den franske läkaren och konvertiten Maurice Bucailles syn på Koranen. Bucaille menar att ett betydelsefullt argument för att Koranen är Guds ord är att texten är felfri, vilket bland annat visas av att den moderna vetenskapens senaste resultat överensstämmer med uppenbarelserna. Nya vetenskapliga landvinningar kan, enligt Bucaille, även fördjupa kunskapen om Koranens mening. Översättningen av koranverser vävs i boken om islams mening samman med moderna biologiska beskrivningar hur ett foster växer i livmodern. I boken finns även referenser till kända icke-muslimska forskare, främst amerikanska, inom biologi och medicin som understryker likheten mellan koranversernas beskrivning och den moderna kunskapen. Ett uttalat syfte är att visa hur Guds ord tydligt sammanfaller

med hur människans tillkomst beskrivs i universitetens textböcker i medicin.

Det finns mängder av liknande beskrivningar på en rad områden. I ovan nämnda bok ges exempel från skilda discipliner som till exempel geologi, oceanografi, anatomi, astronomi, biologi och fysiologi. Det finns även ett flertal kända personer inom den inom-islamiska diskussionen som uttrycker sig på liknande sätt, t.ex. Harun Yahya, 'Abd al-Majid al-Zinhdhani och Ahmed Deedat. Poängen är densamma. Att koran-texten verkligen är Guds uppenbarelser bevisas genom att vetenskapens rön harmonierar med textens mening. En problematik är att i detta synsätt styrs tolkningen av Koranen av den moderna vetenskapens utsagor om till exempel förhållanden i naturen. I den här typen av argumentation, så även i boken *A Brief Illustrated Guide to Understanding Islam*, följs tankegången om koran-textens uppgifter om modern vetenskap av en kritik av evolutionsläran och Darwinism. Kritikens huvudpoäng är att evolutionsläran är en vetenskaplig teori, det vill säga ett antagande eller en förklaringsmodell som rör verkligheten, och inte vad som kallas för ett obestridligt vetenskapligt faktum.

I muslimska diskussioner kritiserar ibland denna inläsning i koran-texten av modern vetenskap. Kritikerna menar att det är att gå för långt och att Koranens mening läses vid vetenskapliga rön som till sin natur är föränderliga. Ett nästan rakt motsatt synsätt i förhållande till Bucaille och Yahya med flera representeras av den pakistanske fysikern och nobelpristagaren Abdus Salam (d.1996) och hans kollega Pervez Hoodhbooy. De menar att vetenskap inte kan islamiseras eller bestämmas religiöst överhuvudtaget. Dock är deras position att islam inte är emot vetenskap. Abdus Salam refererade ofta till Koranen som en etisk utgångspunkt i sin kritik av hur vetenskap och teknologi praktiserar i muslimska länder. Islam kan i deras synsätt även bidra till utvecklandet av en universell vetenskaplig etik. Hos Abdus

Salam finns ingen kritik av evolutionsläran eller Darwinism.

Även om Abdus Salam uttryckligen påpekar att det inte finns en enda vers i Koranen där naturens fenomen är beskrivna som tillbakavisar moderna vetenskapliga rön leder detta påstående honom inte till slutsatsen att en islamisering av vetenskap är nödvändig. Vetenskap är universell och istället lyfter Abdus Salam fram en rad termer ur Koranen i syfte att visa hur vetenskap borde bedrivas. En term är *taffakur*, «reflektion och undersökande av naturens lagar». Människans uppfordras till ett kunskapssökande om naturens lagar. En annan term är *taskhir*, «i Abdus Salams förståelse betyder termen «att kunna bemästra naturen genom teknologi». Han menar att Koranen uppmanar människan att bemästra naturen genom skapandet av vetenskaplig kunskap. Muslimer har i detta synsätt en kollektiv uppgift i sökandet efter ny kunskap och vid sidan av referenser till Koranen understryker Abdus Salam att detta är vad muslimer kan lära sig genom att studera Muhammads exempel. Samtidigt blir även uppmaningen en kritik av att t.ex. rika länder på arabiska halvön inte satsar ekonomiska resurser på att utveckla sina universitet och grundforskningen vid dessa. Även om Abdus Salam ofta önskade presentera sig som en from muslim fanns det ett dilemma i detta. Att han tillhörde en riktning vid namn Ahmadiyya som av många muslimer ses som kättersk var ett problem och var ett av skälen till att hans idéer inte fick ett utbrett stöd, t.ex. i länderna på den arabiska halvön.

Avslutningsvis vill jag först understryka att det såväl i historien som i nutid finns mängder av ståndpunkter i de frågor som diskuterats ovan, men samtidigt göra några generella reflektioner. En central teologisk fråga genom historien i diskussioner om förhållandet mellan islam, kunskap och vetenskap är om det finns gränser för kunskap och om kunskapssökande i någon mening utmanar Gud som auktoritet. Lika mycket som sådana frågor kan ses som ett problem för

mu'tazila-rörelsen är de ett problem för moderna muslimska tänkare. Den islamiska skapelseberättelsen är ett teologiskt fundament som för många muslimer ytterst inte kan ifrågasättas. Däremot kan tolkningar och förklaringar av berättelsen göras i ljuset av vetenskaplig kunskap om hur universum skapats. På ett sätt som liknar rörelsen inom andra religioner har debattörer idag förklarat hur människan och jorden skapats med hjälp av referenser till naturvetenskap. Inläsningen av naturvetenskapens rön i Koranen förstärker dels Koranens status som Guds ord, dels understryks den teologiska skapelseberättelsens riktighet. I analysen av sådana argument kan dessa förstås som motkrafter mot en sekulariserad eller ateistisk värld. Det kan då handla om att stärka den islamiska identiteten hos muslimer och att visa såväl muslimer som icke-muslimer på äktheten i den egna religionen.

En annan argumentation hävdar att en islamisering av vetenskap skulle skapa en helhetssyn på tillvaron. Den ska även förklara skapelsen och vara en god kraft i samhället. Detta i motsats till vad som upplevs som dagens fragmenterade och motsägelsefulla vetenskap. Helhetssynen – i dagens diskurs används ofta ordet holism – är kopplad till delvis nya föreställningar om innebörden i termen *tawhid* (Guds enhet). Som nämnts ovan är detta en mycket central term inom teologin och innebär i detta fall att islam ska förstås som en absolut monoteism där allt i tillvaron relaterar till den ende Guden och skapelsen. En sådan kunskap ligger till grund för mer världslig kunskap. På detta sätt blir kunskapen djupare, det vill säga man förstår tillvarons alla sidor och har även en insikt om målet. Ett antagande är här att tillvaron har en innebörd och att vetenskap, som en del av tillvaron, ska vara meningsfull och strukturerande. Det sistnämnda leder till ett synsätt där motsägelsefullhet inom vetenskap ses som ett fundamentalt fel eftersom vetenskapen är till för att skapa ordning och struktur. Resonemanget innebär att veten-

skap underordnas teologiske lærosatser. Ett problem är att även om den övergripande ordningen för ett samhälle eller en individ är religiös finns ingen samstämmig tolkning om hur denna ram ser ut. I vetenskapliga sammanhang kan detta emellertid leda till att viss vetenskap förbjuds, men förbuden kan omprövas. Det vill säg att det som ses som otillåten forskning vid en tidpunkt kan tillåtas vid en annan. Likaså kan tolkningen variera beroende på geografisk plats. Slutligen kan det vara värt att understryka att antalet «islamiska» universitetet ökat och att diskussionen om en islamisering av vetenskap snarare tilltagit än minskat under de senaste årtiondena.

Litteratur

- Al-Hassan, Ahmad Y. & Donald R. Hill. 1986. *Islamic Technology. An illustrated history*. Cambridge University Press, Cambridge.
- King, Andrew A. 1999: *World-maps for Finding the Direction to Mecca*. Brill, Leiden.
- Livingston, John W. 1995: «Muhammad 'Abduh on Science», i *The Muslim World*. Vol. LXXXV, no. 3-4.
- Livingston, John W. 1996: «Western Sci-

ence and educational Reform in the Thought of Shaykh Rifafia al-Tahtawi», i *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 28, no. 4.

- Livingston, John W. 1997: «Shaykhs Jabarti and 'Attar: Islamic Reaction and Response to Western Science in Egypt», i *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*. Band 74, Heft 1.
- Said, Edward 1978: *Orientalism*. Routledge and Keegan Paul, London.
- Salam, Abdus M. 1987: *Ideals and Realities. Selected Essays of Abdus Salam*, Singapore: World Scientific Publishing. Redigerad av C.H. Lai.
- Watt, William M. 1985/1962: *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*. Edinburgh University Press, Edinburgh.

Leif Stenberg, dosent i Islamologi ved Centrum for teologi och religionsvetenskap, Universitetet i Lund, Sverige.
Adr.: leif.stenberg@teol.lu.se

Dagfinn Rian: Skapelse og evolusjon i jødisk perspektiv

Ifølge tradisjonell jødisk tidsregning, som ble fastlagt på 300-tallet e.v.t., befinner vi oss i det gregorianske året 2006 i år 5766/5767 etter verdens skapelse. Tidsregningen fra verdens skapelse skriver seg fra en rabbinisk tekst, en såkalt midrash (tekst-tolkning), som heter *Seder Olam Rabba*, og som bygde på en bokstavelig forståelse av Genesis. Forutsetningen er en bestemt måte å forstå Bibelens kronologiske tekster og ættetavler på. Etter dette skulle verden være skapt 3760 (eller 3761) f.v.t.

Det fins i moderne tid fremdeles ortodokse jøder som holder fast ved denne datingen, og som følgelig forkaster evolusjonsteorien og alle andre teorier som forutsetter at jorda har en høy alder. Et eksempel på det er det berømte leder for Lubavitch-chassidismen, rabbi Menachem Mendel Schneerson (1902-1994). Ifølge hans syn må en troende jøde ubetinget akseptere den bokstavelige mening av skapelsesberetningen i Genesis som sann. Ifølge dette synet plasserte Gud fossilene på jorda da han skapte verden. Og trærne ble skapt med årringer, for å ha årringer hører med til det å være tre.

Andre rabbinere i den jødiske mystikkens tradisjon, som for eksempel den østeuropeiske rabbineren Israel Lipschutz (1782-1860), har bygd videre på tanken om at verdensforløpet er satt sammen av flere sykluser, hver av dem på titusener av år, en tanke som fins i deler av kabbalismen (og som ellers er kjent fra indisk eskatologi). Dette kan innebære, som flere jødiske tenkere gjennom tidene har vært inne på, at beskrivelsen av skapelsen av vår verden slik vi kjenner den fra Genesis, ikke er den første

og opprinnelige skapelsen, men begynnelsen på en ny syklus. Da kan rester etter dinosaurer og mammuter (han viser spesielt det berømte mammutfunnet i Sibir i 1807) oppfattes som levninger etter skapninger som eksisterte i en tidligere syklus. «Av dette kan vi se at alt som kabbalistene har lært oss i århundrer om jordens firfoldige ødeleggelse og fornyelse har fått sin klareste mulige bekreftelse i vår tid.» (Etter Wikipedia). Flere andre rabbinere har fulgt den samme tenkemåten. Synet representeres i dag av rabbi Aryeh Kaplan.

Tanken om flere verdener etter hverandre har berøringspunkter med en annen debatt, som har opptatt rabbinerne helt fra oldtiden. Det er spørsmålet om hvorvidt skapelsen skjedde av intet (*creatio ex nihilo*), eller om det så å si forelå en urmaterie som Skaperen formet. To apokryfe bøker («apokryfe» i forhold til jødisk og protestantisk kanon) fra 1. århundre f.v.t. representerer to forskjellige syn på dette. I 2. Makkabeerbok 7,28 møter vi for første gang i jødisk litteratur tanken om en skapelse av intet klart utformet:

Løft blikket og betrakt himmelen og jorden. Se på alt det de rommer og tenk så på at Gud skapte dette av intet, og at hele menneskeslekten blir til på samme måte.

Tanken om en urmaterie finner vi i den mer filosofiske Visdommens bok 11,17:

Du hadde makt til å gjøre det annerledes, du som skapte verden av uformet stoff.

Men i oldtiden var Visdommens bok etter det vi kan se, den eneste jødiske tekst som målbar tanken om skapelse av en urmaterie,

som var kjent i gresk filosofi i hvert fall siden Empedokles (400-tallet f.v.t.), og for den saks skyld fra fororientalsk mytologi, som for eksempel den babylonske skapelseseposet *Enuma elish*. Forholdet til omverdenens mytologiske forestillinger om skapelsen har for øvrig også vært et viktig tema i jødisk tenkning om skapelsesberetningen i Genesis. Det eneste stedet som ellers nevner forestillingen om urmaterien, er i midrashen *Genesis Rabba* (I,9), der det fortelles at en filosof sa til rabbi Gamaliel den yngre (omkr. år 100 e.v.t.): «Din Gud er en stor kunstner. Han fant godt materiale som hjalp ham da han skapte verden.» (Etter Epstein, s. 187–188, note 3). Men dette synet ble ettertrykkelig tilbakevist av rabbi Gamaliel.

Tanken om en skapelse av intet, i motsetning til den antikke verdens (f.eks. Platons) forestillinger om forming av en urmaterie, synes å fortone seg ganske selvsagt som utlegning av skapelsesberetningen i Genesis for oldtidens jødiske lærde. Slik er det hos filosofen Filon i 1. århundre, og slik er det hos de lærde som kommer til orde i tradisjonssamlingen Talmud.

Men med utgangspunkt i mystikken (kabbala) går det også an å se ganske annerledes på hele problematikken. Den kjente askenasiske overrabbineren i Jerusalem i mellomkrigstiden, Abraham Isak Kook (1865–1935), fant at evolusjonsteorien var helt og fullt i samsvar med kabbala idet man kan se det slik at hele skaperverket finner seg uttrykk i stadig høyere former, som til sist leder til Gud. (En parallell tenkning fins hos den mye omdiskuterte katolske tenkeren Pierre Teilhard de Chardin.) Kook uttalte at evolusjonsteorien «har revolusjonert våre tankemønstre», også når det gjelder det åndelige området. Det gjelder å

... forstå per analogi at det fysiske univers' materielle substans går fremover etter den samme utviklingsmetoden som den åndelige ...

Enhver vet at de temaene som hører til livets mysterier, alltid preges av metaforer, gåter og

hentydninger. Endog massenes ører er blitt innstilt på å høre den korte formulering at dette eller hint vers eller utsagn hører til Toraens hemmeligheter, som er på et høyere plan enn den bokstavelige meningen kunne antyde. (Kooks *Orot ha-Kodesh* sitert etter Jacobs, s. 134)

Kook var så tiltrukket av evolusjonsteorien at han også brukte den på det moralske området. Etter hans syn er menneskets moralske natur blitt foredlet og utviklet slik at man i samtiden ser færre konflikter mellom Toraens høye krav og menneskers naturlige strev og ønsker. – Det må være tillatt å bemerke at Kook her fortsatt står som en eksponent for utviklingsoptimismen på alle livsområder. Men dette er før verdenskriger og holocaust.

En annen ortodoks tenker som ikke fant noen nødvendig motsetning mellom evolusjonsteorien og jødisk religion, var den britiske overrabbineren Joseph Hermann Hertz (1872–1946). Han erkjenner at det er mange forskjellige jødiske syn på hvordan skapelsesberetningen i Genesis skal tolkes, men hevder at det ikke er noe grunnleggende u-jødisk i det evolusjonistiske synet på eksistensformenens opphav og vekst fra det enkle til det komplekse, og fra det laveste til det høyeste.

Gud er universets Skaper og Herre. Det er et resultat av hans godhet og visdom. Mennesket, skapt i hans bilde, skal hellige ukedagenes arbeid gjennom velsignelsen fra sabbaten. – Dette er hva skapelseskapitlet lærer. Dets hensikt er å åpenbare denne læren for menneskene – og ikke å tjene som lærebok i astronomi, geologi eller antropologi. Dets anliggende er ikke å lære bort vitenskapelige fakta, men å proklamere de høyeste religiøse sannheter om Gud, mennesket og universet. «Konflikten» mellom religionens fundamentale realiteter og vitenskapens etablerte fakta erkjennes som urealistisk så snart religion og vitenskap begge anerkjenner sine områders sanne grenser. (Hertz sitert etter Jacobs, s. 135)

Det som slår en både hos Kook og Hertz når de sammenligner gangen fra enkelt og lave-restående til komplisert og høyrestående både i den materielle og den åndelige verden, er at de ikke helt tar høyde for forskjellen på evolusjon og utvikling. Et viktig poeng i evolusjonslæren i darwinistisk form er som kjent tanken om at høyere former for liv har utviklet seg fra lavere former gjennom naturlig utvalg («survival of the fittest»), de mest tilpasningsdyktiges overlevelse. De jødiske tenkerne som vil anvende teorien på en åndelig eller moralsk utvikling, synes å forutsette et langt mer harmonisk hendelsesforløp enn evolusjonsteorien forutsetter.

En annen sak er at evolusjon og skapelse kan oppfattes som komplementære størrelser. Den britiske rabbineren Isidore Epstein baserer i sin innføring i jødisk tro fra 1954 mye av sin tankemodell på middelalderfilosofen Maimonides (1135–1204). Han legger vekt på at evolusjonslære og skaper-tro kan eksistere side om side. Evolusjonen, som i seg selv er en prosess og en aktivitet, må ikke forveksles med selve skaperakten. Evolusjonsteorien dreier seg ikke om spørsmålet om *hvem* som skapte verden, men *hvordan* den ble skapt.

Alt læren om skapelsen insisterer på er at verden og alt den inneholder ikke er et produkt av en selvgående prosess, men av Guds frie vilje, og at den er helt avhengig av hans vilje – enten den ble til som resultat av en evig skapende aktivitet, eller ved en langsom prosess på millioner av år, eller, som den bibelske beretningen fremstiller det, på seks dager. (Epstein, s. 182)

Epstein ser det slik at det ikke er viktig for jødisk tro om verden hadde en begynnelse i tiden. Det som er viktig er at verden er blitt til som et produkt av Guds frie viljesakt, ikke av en selvgående prosess. Han ser det slik at evolusjonslæren ikke anfekter en teistisk posisjon. Snarere tvert imot: Jo mer komplisert man kan påvise at tilblivelses-

prosessen har vært, jo større inntrykk gir vitnesbyrden om en guddommelig visdom bak alle ting. Epstein siterer middelalderdikteren Judah Halevi (ca. 1075–1141):

Dersom en som tror på Toraen til sjuende og sist føler seg tvunget til å anerkjenne eksistensen av en opprinnelig materie og mange verdener forut for denne, vil ikke det svekke hans tro på at denne verden ble skapt på et bestemt tidspunkt i fortiden, og at Adam og Eva var de første menneskelige vesener. (Halevis *Kusari* 1,67 sitert etter Epstein, s. 195).

Anvendt på evolusjonsteorien kan vi på samme måte si at om en troende anerkjenner evolusjonen, vil ikke det skade hans tro, forutsatt at han fortsatt fastholder at alle ting, synlige og usynlige, ikke ble til gjennom noen slags selvvirkende prosess, men at de er skapt av Gud. Dette er alt en jødisk lære om skapelsen er opptatt av å bekrefte, sier Epstein. Og denne sannhet anfektes ikke av evolusjonsteorien. For evolusjonen er ikke en årsak, men snarere et middel for skapende aktivitet.

Han finner også at evolusjonstanken svarer fortreffelig til den jødiske forestillingen om skapelsen som en prosess som beveger seg mot utvikling av liv i stadig høyere eksistensformer. Epstein siterer her rabbi Kook:

Det er intet gammelt under solen; alt går opp, alt stiger, høyere og høyere; alt bringer mer og mer lys og liv. (Epstein, s. 200)

Etter hvert som vitenskapen får et klarere og klarere bilde av sannheten om hvordan Gud arbeidet i dagene «i begynnelsen», vil enheten mellom Bibel og vitenskap, mellom Tora og naturlig kunnskap bli stadig mer tydelig og komplett, skriver Epstein (s. 204). Han ser altså evolusjonslæren som en beskrivelse av hvordan Gud handlet da han skapte. Det er denne posisjonen som i nyeste tid er blitt karakterisert som «teistisk evolusjon» (Wikipedia). Et tilsvarende syn finner vi hos en annen britisk rabbiner, Louis Jacobs:

Fra et teistisk synspunkt forteller darwinismen

oss hvordan Gud arbeidet, så å si, i sin skapende virksomhet. Det er gud som er ansvarlig for prosessen som helhet, og for, som det har vært sagt, tilblivelsen så vel som overlevelsen av de mest egnede («the arrival as well as the survival of the fittest», Jacobs, s. 137).

Jødisk religion trenger på denne bakgrunn derfor ikke å se på læren om evolusjonen som en fiende, men kan ønske den velkommen som en alliert.

Litteratur

Epstein, Isidore 1976 (oppr. 1954): *The Faith of Judaism. An Interpretation for our Time*. London: Soncino Press.

Groth, Bente 2002 (red.): *Jødiske skrifter*. Verdens hellige skrifter. Oslo: De norske Bokklubbene.

Jacobs, Louis 1973: *What does Judaism say about ...?* Library of Jewish Knowledge. Jerusalem: Keter Publishing House.

Leksikonartikler

Encyclopaedia Judaica. Vol. 5, 1971. Jeru-

Forts. fra side 51

En reise i ...

Om du har noen kristen identitet, er den ikke en isolert liten verden med kristent fortegn, men en hengivenhet til Kristus som skaper et stort rom for alt det livet har gitt deg av godt og ondt. Troen blir en rød tråd gjennom alle motsetningene. Kristus blir den dype sammenheng i hele din erfaringsverden.

Når alt kommer til alt dreier det seg om den første store kjærligheten – som også ser ut til å bli den siste. Du er uheldig knyttet til Mesteren. Du ble tegnet med hans merke på din panne og på ditt bryst ved dåpen – til et vitnesbyrd om at du skal tro på ham. Før det hadde skaperen allerede merket deg med sitt bilde. Mesteren har til tider blitt fjern og uvirkelig. Du har lurt på om han kanskje kunne erstattes med andre, men så har han dukket opp igjen tydeligere og sterkere. Det var ikke

salem: Keter Publishing House. Oppslagsord: «Creation and Cosmogony», s. 1051–1071.

Reader's Guide to Judaism, ed. Michael Terry 2000. Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers. Oppslagsord: «Creation», s. 128–129; «Science and Religion», s. 548–549.

Theologische Realencyclopädie. Band XXX, 1999. Berlin: Walter de Gruyter. Oppslagsord: «Schöpfer/Schöpfung. IV. Judentum», s. 292–296.

Wikipedia:

http://en.wikipedia.org/wiki/Judaism_and_evolution. (28.02.2006)

Dagfinn Rian, førsteamanuensis i religionsvitenskap. Institutt for arkeologi og religionsvitenskap, NTNU, 7491 TRONDHEIM. E-postadresse: dagfinn.rian@hf.ntnu.no.

minst møtet med alle de andre som fikk ham til å stråle med sterkere glans.

Reisen fortsetter. There is an island there is no going / to but in a small boat the way / the saints went.

Bedre reiselektyre enn Thelles bok kan jeg ikke tenke meg.

Kjære Siddhartha!

Brev og samtaler i grenseland mellom øst og vest.

Notto R. Thelle

Oriens forlag

Erling Pettersen, direktør i Kirkerådet.

Adr.: erling.pettersen@kirken.no

FAGDIDAKTIKK

Jan Opsal:

Karikaturer og krenkelseser

Kort om saken:

- En dansk barnebokforfatter fant ingen tegner som ville illustrere en bok om Muhammad.
- Jyllandsposten definerte dette som en krenkelse av forfatterens ytringsfrihet.
- Avisen inviterte 40 danske tegnere til å tegne Muhammad slik de forestilte seg ham.
- Tolv tegnere sendte inn bidrag, som ble publisert 30. september 2005.
- Danske muslimer reagerte og ville ha beklagelser fra avis og myndigheter.
- Elleve ambassadører fra muslimske land bad om et møte med den danske statsministeren.
- Avisredaksjon og myndigheter avviste henvendelsene og viste til ytringsfriheten.
- To muslimske delegasjoner fra Danmark drog til Midtøsten for å informere om saken.
- Den norske kristne avisen Magazinet publiserte tegningene 10. januar 2006.
- Demonstrasjoner og boikottaksjoner mot danske og norske interesser tok til i Midtøsten.
- Flaggbrenning, ambassadebrenning, hærverk på bedrifter og evakuering av norsk personell har vært følger av saken for Norge.
- Redaktørene i Jyllandsposten og Magazinet beklaget til slutt at deres publisering av tegningene hadde krenket muslimers religiøse følelser.

Tegningene

De tolv tegningene var naturlig nok ganske

ulike, ettersom de var tegnet ut fra et ganske vidt formulert oppdrag og helt uavhengig av hverandre. Men noen av dem kunne oppfattes som ganske kritiske mot Muhammad, for eksempel ett hvor en brennende lunte i turbanen mer enn antydte at det handlet om en selvmordsbomber.

Mange har pekt på at tegningene ikke skilte seg ut fra de virkemidler som ofte brukes i karikaturtegninger i en vestlig sammenheng. Her settes ofte kritiske momenter på spissen og ahistoriske virkemidler og assosiasjoner brukes fritt.

Men i tillegg til de tolv tegningene hadde de danske muslimene også andre tegninger med seg til Midtøsten. Det ble sagt at dette var tegninger som danske muslimer hadde fått tilsendt i forbindelse med debatten om karikaturene, slik at disse tegningene viste hva muslimer måtte tåle i Danmark. Blant tegningene var det et bilde av en mann et grisetryne som løsnese. I ettertid viste det seg at dette var et bilde av en franskmann som hadde deltatt i en hylekonkurranse i Sør-Frankrike, og den originale situasjonen hadde ingenting med islam å gjøre. Det har ikke kommet fram hvorvidt dette bildet faktisk er blitt sendt til danske muslimer i forbindelse med saken.

Bildeforbudet

De muslimske reaksjonene skyldes det islamske bildeforbudet, har vi ofte fått høre i debatten om karikaturtegningene. Saken er at det ikke finnes noe klart uttrykt bildeforbud i islam. I Koranen finner vi en krass kritikk av tilbedelse av avgudsbilder, for eksempel i

fortellingen om Abraham (S 6,74). I Hadith fortelles det om at da Muhammad erobret Mekka i 630, ble 360 gudebilder fjernet fra Kabaen, det var da Muhammad uttalte: «Sannheten har vunnet, falskheten har forsvunnet» (Lings 1983:300). Ut fra dette er det klart at det er nulltoleranse i islam for å tilbe avgudsbilder. Dette førte til at det i en del muslimske sammenhenger ble utviklet en skepsis mot å lage framstillinger av levende vesener som kunne bli tilbedt. Noen satte grensen mellom todimensjonale og tredimensjonale framstillinger og denne grensen kunne finstilles til at todimensjonale framstillinger ikke skulle ha perspektiv eller skygger eller andre virkemidler som gav inntrykk av dybde.

I tråd med dette er det selvsagt helt uaktuelt å lage billedlige framstillinger av Allah. Han kan bli symbolisert gjennom en kalligrafisk gjengivelse av navnet eller gjennom et grafisk symbol som en stjerne. Men en skulpturell eller figurativ framstilling av Allah vil ikke bli akseptert.

Avbildninger av Muhammad og for så vidt også andre profeter kommer i en mellomstilling her. Islamsk lære er klar på at Muhammad bare er et menneske og at han ikke skal bli tilbedt. Samtidig er han en så viktig person i åpenbaringshistorien og i muslimers fromhetsliv at risikoen for tilbedelse av Muhammad ville være stor dersom han ble avbildet. Slik har det vært tenkt i en del miljøer, og derfor har avbildninger av Muhammad vært omdiskuterte. I noen sammenhenger har det likevel vært laget slike bilder, stort sett i en fortellende (narrativ) kontekst, der bildene gjerne har vært illustrasjoner til fortellinger om profeten. Det vanligste har vært at ansiktet blir dekket til, men det finnes også mange bilder at Muhammad uten tildekket ansikt. Det er først og fremst innen persiske og tyrkiske tradisjoner vi finner slike avbildninger. Selv har jeg kjøpt et bilde av Muhammads himmelfart på et kunsttorg i Istanbul, bildet var malt av en tyrkisk kunststudent som

øvde seg på denne ikonografiske tradisjonen.

De fleste muslimene i Norge kommer fra bakgrunner der avbildninger av Muhammad ikke er akseptert. Mange vil derfor oppleve disse bildene som upassende ved at de ikke respekterer den sikkerhetssonen som deres tradisjon har etablert rundt profeten.

Men det er et viktig poeng i forhold til disse bildene at de er laget for å hedre profeten og fremme kjennskapet til hans liv og virke. Karikaturtegnningene i Jyllandsposten vekker reaksjoner ikke minst fordi de oppfattes som et ondsinnet angrep på islams profet.

Europeisk karikaturtradisjon

Karikaturer av Muhammad er ikke noe nytt i europeisk historie. Karikaturtradisjonen er rundt tusen år lang, i alle fall om vi inkluderer verbale karikaturer.

På den tiden representerte den muslimske verden en trussel for Europa på to måter. For det første militært ved at muslimske riker kontrollerte de delene av Asia (Midtøsten) og Afrika (Nord-Afrika) som var kjent for europeerne. Dermed hadde muslimene et brohode i Spania helt fra 711 og fra 1354 også på Balkan.

Men europeerne så ikke bare et trusselbilde i den muslimske verden, de så også et forbilde. På en rekke områder var den muslimske verden Europa langt overlegen. Det gjaldt på områder som medisin, matematikk, kjemi, geografi, navigasjon, sjøfartsteknologi, irrigasjon og mange andre felter. Gjennom oversettelser fra arabisk til latin og andre europeiske språk fikk europeerne etter hvert kjennskap til arabiske tradisjonen og tilegnet seg store deler av den kunnskapen som araberne hadde tatt vare på, utviklet og videreformidlet.

Sett i et sosialpsykologisk perspektiv hadde europeerne et lavt selvbylde i forhold til den muslimske verden. En faktisk sammenligning ville falle ut i europeisk disfavør, da europeisk kultur og tradisjon på

flere felter lå hundrevis av år bak muslimsk kultur og tradisjon.

Spenningen mellom et lavt selvbylde for egen regning og på den andre siden både trusselbildet og forbildet som den muslimske verden representerte, måtte løses på en eller annen måte. Løsningen ble det karikerte fiendebildet, først og fremst tegnet med verbale virkemidler. Dette bildet framhevet faktiske sider ved islam som europeerne oppfattet negativt, men tok også forvrengningen og den rene løgner i bruk for å få bildet så negativt som mulig. Profetens person og Koranen var to av de mest populære målene for denne karikaturstrategien (Daniel 1993:100ff, Watt 1972:77ff).

Profetens ære og blasfemi

Helt siden Muhammads egen tid har det vært lav toleranse for satiriske eller annen krenkende framstillinger av Muhammad. Det finnes beretninger om tre personer som ble henrettet i Mekka etter Muhammads erobring av byen i 630 for å ha skrevet eller framført satiriske smedeverer om Muhammad. Det ser ut til å ha blitt gitt en advarsel ved første gangs framføring, men ved gjentakelse ble det reagert med dødsstraff (Watt 1956:68).

I islamsk lovgivning er krenkelse av profetens ære sett som et uttrykk for blasfemi. Den pakistanske straffeloven fikk for noen år siden en bestemmelse om obligatorisk dødsstraff for krenkelser av profetens ære (Penal Code, 295C). Den første boka som ble skrevet av en muslim i Storbritannia om Rushdie-saken åpner med satsen: «Say what you like about God – but be careful with Muhammad!» – og denne appellene ble også brukt i bokas tittel (Akhtar 1989:1). Og nettopp Rushdie-saken burde kanskje ha fått flere av aktørene i denne saken til å forstå hvilke krefter karikaturtegnningene kunne utløse.

Men hvordan kan disse holdningene henge sammen med det forhold at Muhammad bare er et menneske ifølge islams lære?

Vi kan antyde to momenter til et svar på dette spørsmålet. For det første er Muhammad det menneskelige redskapet for å bringe åpenbaringen (Koranen) inn i verden, og derfor er det nødvendig å kunne ha en ubetinget tillit til hans integritet og å kunne regne ham som fullkommen i hans virke som åpenbaringsbærer. For det andre er Muhammad for de fleste muslimer også en forpliktende modell med tanke på hvordan en muslim skal leve.

Dermed opplever mange muslimer et angrep på Muhammad ikke bare som et angrep på en fjern skikkelse, men også som et angrep på deres egen tro og på det forbildet som de selv forsøker å forme sine liv etter. Det er på denne bakgrunnen vi må forstå at også moderate muslimer som sier ja til ytringsfrihet og nei til vold, samtidig forteller om hvor dypt sårende de opplever krenkende utsagn om og framstillinger av Muhammad.

Gnisten og kruttønna

De voldelige opptøyene vi har sett i Gaza, Syria, Pakistan, Nigeria og andre steder har til dels vært direkte rettet mot de landene der tegningene er blitt publisert. Men mange kommentatorer har også ganske riktig pekt på at disse opptøyene ikke kommer ut av intet. Det har fra før vært betydelige spenninger i disse samfunnene, og reaksjonene på tegningene har vært en utløsende faktor.

Dette er noe av grunnen til at mange observatører har stått uforstående til kraften i opptøyene. Andre har redusert tegningenes betydning og hevdet at det dreier seg om lokale aktivister som misbruker denne anledningen til å sette i gang opptøyer.

Jeg mener vi må se på tegningene som gnisten som får kruttønna i form av latente lokale konflikter til å eksplodere. Derfor må vi forsøke å forstå begge deler for å tolke det som skjer. Det er ingen tilfeldighet at det er nettopp karikaturer av Muhammad som utløser dette, det handler om et av de symbolene som muslimer har lavest terskel for

krenkelser i forhold til. Et annet slikt symbol er Koranen, og påstandene fra Guantánamo om krenkelser av Koranen i forbindelse med avhør var den forrige saken som hadde et tilsvarende potensiale som denne.

Ytringsfrihet og krenkelser

Kulturredaktør Flemming Rose i Jyllandsposten presenterte karikaturtegningene 30.09.05 med en tekst der han tok avstand fra å ta hensyn til muslimers religiøse følelser: «Dette er uforenlig med et verdslig demokrati og ytringsfrihet, der en må være rede til å finne seg i hån, spott og latterliggjørelse» (Jyllandsposten 30.09.05, oversatt og gjengitt i *Morgenbladet* 17.–23. februar 2006: Karikaturstriden, s. 1).

Kulturredaktøren gikk på denne måten ut høyt på banen og kunne neppe bli oppfattet annerledes av muslimer enn at tegningene var en bekreftelse på hvor langt han og hans avis ville gå for å utsette muslimene for «hån, spott og latterliggjørelse» i avisens spalter.

10. januar fulgte den kristne avisen *Magazinet* opp i Norge med å publisere tegningene med en henvisning til ytringsfriheten. Redaktør Vebjørn Selbekk hevdet blant annet at ingen andre hadde våget å trykke bildene i Norge, noe som ikke var riktig. Men Selbekk og *Magazinet* ble eksponenter for saken i Norge.

Debatten om forholdet mellom ytringsfrihet og krenkelser har minnet om at alle ytringer ikke er tillatt hos oss. Vi har en sovende blasfemiparagraf som ikke i dag kan brukes for å beskytte religiøse følelser fra krenkelse. Men vi har en injurielovgivning og en lovgivning om rasisme som begrenser ytringer, det samme gjelder for øvrig ytringer som oppfordrer til kriminelle handlinger. Pressen har også sin «Vær varsom-plakat» som brukes som en ytterligere justeringsmekanisme som setter trangere rammer enn de som loven setter.

Muslimer har også spurt om toleransen for ytringene ville vært den samme i Norge og

Danmark dersom det hadde vært jøder som ble rammet av dem. Vi har også sett eksempler på at muslimske organer har svart på disse bildene med å framstille og publisere bilder som må regnes som antisemittiske.

Men i en norsk (og dansk) kontekst er den juridiske konklusjonen enkel: Tegningene er innen rammen av den ytringsfriheten som hjemles av dagens lovverk. Derfor verken kan eller vil domstoler gripe inn mot den slags ytringer. For mange av kritikerne i muslimske samfunn med liten pressefrihet har dette vært vanskelig å forstå.

Men det gjenstår et par tankevekkere her. Redaktørene som har publisert tegningene har for det første etter mitt skjønn gjort kampen for ytringsfrihet en bjørnetjeneste. For mange som kjemper for å få ytre seg i den muslimske verden er vilkårene blitt vanskeligere. Kristne og andre minoriteter er blitt angrepet som medansvarlige for tegningene. For det andre har aksjonistene mot tegningene fungert som markedsføringsassistenter for krenkelsene. De danske imamene som reiste til Midtøsten, de som har skrevet drapstrusler, flaggbrennerne og ambassadestormerne har sørget for at de krenkende framstillingene av Muhammad har blitt spredt verden over gang på gang.

Etikk og ytringsfrihet

En del aktører har brakt inn etiske resonneringer i tillegg til de juridiske, for eksempel ved å tale om ansvaret som følger med ytringsfriheten, slik det ble gjort i en fellesuttalelse fra Islamsk Råd Norge og Mellomkirkelig Råd for Den Norske Kirke i januar 2006. Selv har jeg i den aktuelle debatten kalt publiseringen av tegningene «etisk skammelig,» særlig med tanke på publisering i et kristent organ.

For det første har jeg knyttet dette generelt til kristen etikk, særlig til det åttende budet. Kristen etikk stiller strengere krav enn det Norges Lover gjør på en rekke punkter, blant annet handler det om at bildet en tegner av sin neste skal være sannferdig.



ÅR-06

For det andre har jeg pekt på at Selbekk ved publiseringen av karikaturene har trådt inn i en tusenårig kristen karikaturtradisjon som jeg også har omtalt som skammelig. Kunnskap om denne tradisjonen burde gi en kristen redaktør sterke hemninger nettopp i forhold til bruk av karikaturer.

En konsekvensetisk vurdering må også ta i betraktning hvilke følger en slik sak kan få for andre enn dem som ytrer seg. I skrivende stund har denne saken utløst nye oppføyer mellom muslimer og kristne i Nigeria, hvor et betydelig antall kristne er blitt drept og kirker er blitt brent.

En annen kristen redaktør, Finn Jarle Sæle i *Norge i dag* valgte å kansellere sin planlagte publisering av tegningene da han ble gjort oppmerksom på risikoen for at dette kunne utløse angrep på kristne i den muslimske verden.

Profetbilder i lærebøker

Selv har jeg vært arbeidet med å utvikle læremidler for religionsfagene i grunnskole og videregående skole i snart tjue år. Kunst og andre former for illustrasjoner er blitt stadig viktigere i den pedagogiske tenkningen bak disse verkene.

Jeg har i denne sammenhengen arbeidet med verkene som er utgitt av Aschehoug forlag. I verkene for grunnskolen etter L97 ble det besluttet å ikke benytte bilder av Muhammad i framstillingen av islam. Heller ikke bilder av andre profeter ble brukt i kapitlene om islam, bortsett fra en tegning av Josef bakfra i *Fortell meg mer 3* (s. 57).

Dette var ikke en form for selvsensur i tråd med selvsensuren kulturredaktøren i *Jyllandsposten* mente å ha sett i den danske medie verdenen (*Jyllandsposten* 30.09.05,

gjengitt i *Morgenbladet* 17–23.02.06 Karikaturstriden, side1). Det var tale om en pedagogisk vurdering ut fra KRL-fagets mål om å bekrefte muslimske elevers identitet. Følgelig må en framstille den enkelte religionen ut fra dens kontekstuelle form i Norge. Da ville det ikke være riktig å presentere elevene for kunst som ville oppfattes som fremmed i forhold til deres egne religiøse tradisjoner. Hadde muslimene i Norge kommet fra tradisjoner hvor slike bilder var naturlig akseptert, ville vurderingen blitt en annen.

I tråd med dette ble vurderingen noe annerledes i forhold til verkene for den videregående skolen. Her tok vi inn et tyrkisk bilde av Muhammad med tildekket ansikt i den første utgaven av *Mening og mangfold* (1997:115). Vi inkluderte også Aqa Miraq's berømte framstilling av profetenes himmelreise i transparentsamlingen i *ressurspermen* (1997, transparent T7), også her er ansiktet tildekket. Dette bildet brukes også nå på nettstedet til læreverket. I den reviderte utgaven av *Mening og mangfold* tok vi inn bildet jeg kom over i Istanbul, noe som illustrerer at denne tradisjonen også eksisterer i dag (2005:95). I bildetekster og bildekommentarer er tildekkingen av ansiktet og forholdet til bildeforbudet tatt opp.

Religionskritikk i klassen

Både i ungdomsskolen og den videregående skolen kan samtalen om ulike religioner bli religionskritisk. Både elevenes alder og læreplanenes vektlegging av mangfold, ulike retninger og elevenes evne til sammenligning og selvstendig tenkning peker i den retningen.

At temaet er aktuelt, bekrefter også redaksjonen i *Religion og livssyn* med sitt tema-

nummer om religionskritikk i forhold til islam (3/2005). Dette nummeret hadde deadline før Jyllandsposten publiserte sine tegninger, så dette perspektivet kunne ikke redaksjonen fange opp.

Denne saken har lært oss at karikaturen neppe er en velegnet form dersom en vil ha en saklig religionskritisk dialog med dem man kritiserer. Det gjelder ikke minst der hvor ulike religioner og livssyn er representert i klassen.

På den andre siden må ikke en slik sak føre til at den kritiske samtalen forstummer. Men vi må finne fram til former for samtale som kan romme skarpe og kritiske synspunkter uten at samtalen bryter sammen. Det å være saklig, etterrettelig, vederheftig må bli idealer for samtalepartnerne. Og vi bør minne hverandre om at selv om det ikke er straffbart å krenke sin samtalepartner, så kan det være både dumt og uetisk å gjøre det.

Brukt på denne måten kan arbeidet med religionskritiske spørsmål i klassen i kjølvannet av denne saken være et viktig prosjekt, ikke bare i forhold til islamkritiske spørsmål, men i forhold til en rekke samfunnsdebatter om sensitive saker.

Religionsfaget viktig

Til slutt må det sies at karikaturesaken også understreker hvor viktig et velfungerende religionsfag er for skolen og for samfunnet.

Vi har sett at det som mange trodde var en perifer religiøs problemstilling, har dominert verdenspolitikken agenda i ukevis, og utløst store menneskelige lidelser, økonomiske tap og politiske komplikasjoner. De som har forstått de religiøse dimensjonene i denne saken, har også forstått verden bedre.

Vi har også registrert at den ene etter den andre av (red)aktørene i denne saken har unnskyldt seg i ettertid med at ikke de visste hvilke følelser de krenket ved å publisere tegningene. En bedre allmennkompetanse på religiøse spørsmål i media kunne ført til at denne saken kunne vært unngått.

Derfor er det viktig at religionslærerne

også tar denne saken med seg tilbake til klasserommet og bruker den som et læremiddel i arbeidet med forståelsen av religionene og deres roller i samfunnet.

Litteratur:

Koranen, 1980, tilrettelagt i oversettelse av Einar Berg, Oslo:Universitetsforlaget
Akhtar, Shabbir 1989:*Be careful with Muhammad! The Salman Rushdie affair*. London:Bellevue Publishing

Daniel, Norman 1993:*Islam and the West. The making of an image*. Oxford:One-world

Lings, Martin 1983:*Muhammad. His life based on the earliest sources*, Rochester, VT:Inner Traditions International

Opsal, Jan 2005:*Islam, lydighetens vei*. Oslo:Universitetsforlaget

Watt, William Montgomery 1956:*Muhammad at Medina*. Oxford:Oxford University Press

Watt, William Montgomery 1972:*The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh:Edinburgh University Press

Morgenbladet 17.–23. februar 2006:Karikaturskriden (16 siders vedlegg med kildetekster)

Læreverk:

Grunnskolen:

Fortell meg mer 1–4 og 5–7, 1997–1999
Oslo:Aschehoug

Videregående skole:

Mening og mangfold, 1997, Oslo:Aschehoug
Mening og mangfold, ressursperm, 1997, Oslo:Aschehoug

Mening og mangfold, revidert utgave, 2005, Oslo:Aschehoug

Jan Opsal, amanuensis i religionsvitenskap ved Misjonshøgskolen.
Adr: jan.opsal@mhs.no

BOKOMTALER

Erling Pettersen:

En reise i troens landskap

Notto R. Thelle, professor i teologi ved Det teologiske fakultet ved Universitetet i Oslo, har i en årrekke vært en sentral aktør i religionsdialog- og kultur møte- sammenhenger, både nasjonalt og internasjonalt. I tidligere bøker fra Oriens forlag, som *Hvem kan styre vinden? Vandringer i grenseland mellom Øst og Vest* og *Ditt ansikt søker jeg*, har han gitt perspektivrike og engasjerende bidrag til å forstå Østens religiøse tradisjoner. Mange har hatt glede av hans pedagogiske tilrettelegging av stoffet. Stilen er poetisk uten at det går på bekostning av klarheten, og i siste bok fra Thelles hånd fester han det narrative grepet så det er en fryd å lese. Allerede i tittelen aner vi dialog-perspektivet forfatteren har valgt: *Kjære Siddhartha! Brev og samtaler i grenseland mellom øst og vest*. Om vi kjenner Siddhartha som hovedpersonen i Hermann Hesses berømte roman, eller som navnet på Buddha, så får vi et intenst og levende møte med buddhismens liv og lære gjennom Thelles personlige refleksjoner og samtaler. Til bruk i undervisningen vil jeg særlig anbefale to kapitler: «Jeg har ventet på deg» – når Buddha og Kristus møtes (s. 15–20) og «Sørlandsk daoisme» (s. 153–161). Det siste er en underfundig og leken samtale mellom Gabriel Scotts fisken Markus og Laozi og Zhuangzi. Thelle skriver:

Tar man østlige briller på seg og leser Scotts beretning om Vårherres og Sankt Peters vandringer i *Det gyldne evangelium*, er det ingen tvil: Sankt Peter, med all hans manipulerende aktivisme og forsøk på å skape ordninger, er en uhelbredelig konfutsianer, dømt til å mis-

lykkes med all sin kløkt. Men Vårherre, med hans romslige humor og medfølende uvirk-somhet, er en ekte daoist.

Det tenkte neppe Gabriel Scott på. For ham stod både Vårherre og Markus for den sanne kristendom. De inspirerer oss fremdeles til å finne tilbake til selve saken: kjærligheten, medfølelsen, ydmykheten, den nøysomme livsgleden og leken.

Om «selve saken» har Thelle mye klokt å si. For meg var et høydepunkt sluttkapitlet «Undring over endring», der Notto skriver brev til Notto. Etter å ha beskrevet sin lange vandring i dialogens landskap, reflekterer Thelle over egen identitet (s. 203, s. 204):

Et av de klassiske uttrykk for å finne sin identitet er at mennesket «kommer til seg selv». Den bortkomne sønnen i Jesu lignelse kom til seg selv da han var i ytterste nød og bestemte seg for å vende hjem til sin far. Den bortkomne sønnen i den buddhistiske *Lotussutraen* kom til seg selv da han litt etter litt fikk innsikt om sitt eget opphav. De fant et nytt sentrum som gav livet mening, men de kunne ikke utradere fortiden fra sitt nye liv. Å komme til seg selv betyr ikke at du isolerer én del av virkeligheten og kaller den din kristne identitet – til fortrensel for alt det andre. Det innebærer også at du kommer til de delene av deg selv som ikke passer inn i systemet, at du gir rom for dem, innser at de er der. De er en del av deg, om du liker det eller ikke, og det er først når de får plass i din bevissthet at de kan få mening. (...)

Forts. side 44