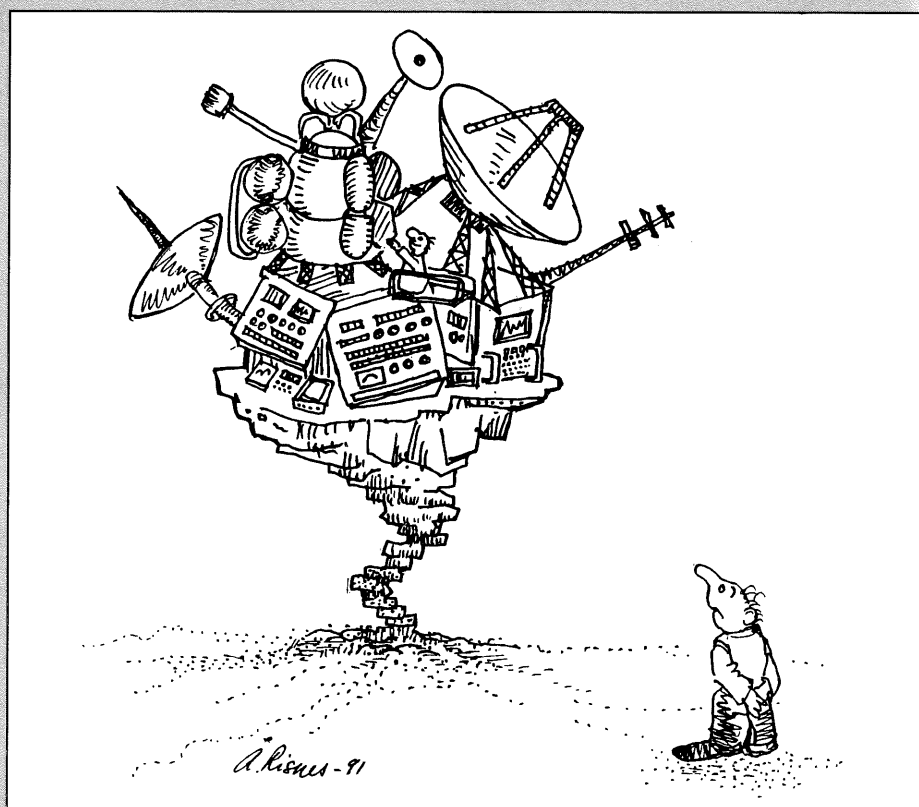


RELIGION OG LIVSSYN

Tidsskrift for
Religionslærerforeningen
i Norge



Tema: Tro og Viten

Årgang 3, 1991 nr.

3



Leder

Forholdet mellom tro og viten representerer for de fleste av oss en relativt komplisert materie. Og mange føler kanskje at det ikke har vært nødvendig å arbeide videre med saken etterat en for alvor hadde den på dagsorden - kanskje en gang i studietiden. Og selv om en føler at den oppfatning en har fremdeles er holdbar, er det sikkert noe en kan lære av nye modeller og måter å si tingene på, noe som igjen kan gjøre at undervisningen blir klarere. Derfor dette nummer.

Under arbeidet med stoffet ønsket vi å ha en behandling av temaet på en bredere bakgrunn. Men det viste seg nokså fort at dette temaet ikke har noen sentral plass i andre kulturer og religioner, det blir fort vestlige analyser av andre kulturers virkelighetsoppfatning - igjen da sett med vestlige øyne.

Mulig er dette er typisk vestlig problemstilling som bunner i vår historie der kristendommen har vært en viktig faktor. Dette er forøvrig et poeng som går igjen i det stoff vi har fått til dette nummeret.

Når vi tror det er nødvendig å ta opp disse problemene pånytt i 90-årene, er det kanskje ikke minst fordi vi mener det er nødvendig å fornye respekten for den *empiriske* kunnskapen.

F.eks. undrer det oss at brokker fra astrologi kritikkøst synes å ha glidd inn i mange menneskers tenkesett, noe lignende kan sies om reinkarnasjon. Det er her neppe snakk om noe "religionsskifte"; heller er det snakk brokker av ufordøyd tro på at vitenskapen kan det meste - både avdekke stjernes angivelige effekt på oss og gi u dødelighet.

Et annet poeng gjelder den kunnskap vi har om hva som kan hende kloden om vi ikke tar rev i seilene. Ingenting tyder på at kunnskapen tas alvorlig, den bare er der som et ubegripelig tegnssystem som lever i sin egen verden nesten uansett hvor sterke pedagogiske virkemidler som tas i bruk for å formidle denne innsikten.

Noen "løsning" kan ikke gies her, men muligens må debatten igjen dreie seg om kunnskap og ideologi/livssyn/tro. På en eller annen måte er troen/livssynet katalysator for at kunnskapen skal få noen effekt, bli virkelighet og bety noe for det faktisk-fysiske liv som vi mennesker lever.

Vi håper at debatten kommer!

bm

RELIGION OG LIVSSYN

Oragn for Religionslærerforeningen i Norge
Nr. 3, 1991. 3. årgang

Redaksjonskomiteen:

Bjørn Myhre (ansv.)
Bjørn Gjeften
Harald Skottene

Illustrasjon

Åsmund Risnes

Formgivning:

John Jones

Det planlegges 4 nummer i 1991.

Tidfrist for nr.4, 1991:

1. november 1991

Trykk:

Allservice A/S, Stavanger

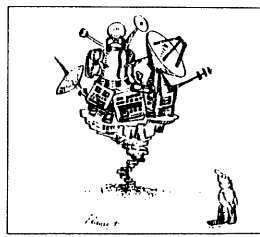
Opplag dette nummer:

800

Redaksjonens adresse:

Religionslærerforeningen
v/ Bjørn Myhre
Berg videregående skole
John Collets alle 106
0870 Oslo 8

ISSN 0802-8214



Innhold

Leder:	2
Foreningsnytt:	
<i>Toårsberetning for Religionslærerforeningen</i>	4
<i>Elev - Tekst - Opplevelse: Landsmøtekurset</i>	6
Debatt:	
Åge Ultvedt:	7
<i>Lærebøkene og Bibelens skapelsesberetninger</i>	
Per M. Aadnanes:	9
<i>Tru og tanke i livssynsdebatten</i>	
Ragnar Skottene:	15
<i>Aksiom-kritikk og livssynstekster</i>	
Kjartan Selnes:	20
<i>Tro og viten - sett fra en livssynsshumanists ståsted</i>	
Jan-Olav Henriksen:	26
<i>Tro og viten</i>	
Ragnar Skottene:	30
<i>Aksiomkritikk i praksis</i>	

Tema i neste nummer: Elev - tekst - opplevelse



Toårsberetning for Religionslærerforeningen i Norge 1989-1991

Vi gjengir her styrets beretning for foreningens to første år. Den legges fram på landsmøtet på Haraldheim 1. november.

Styret

Styret har bestått av Bjørn Myhre, leder, Bjørn Gjefsen, sekretær, Runar Østern, kasserer, Lovise Hodne, Arna Østnor, Harald Skottene, Sidsel Grande. Styret har hatt 12 møter og behandlet 51 saker.

Religion og Livssyn

Etter Religionslærerforeningens konstituerende landsmøte i okt. 1989 i Trondheim har styret arbeidet med å konsolidere foreningen. Så lenge foreningen ikke har lokalt arbeid, har foreningens tidsskrift, Religion og Livssyn, vært det sentrale "bindemiddel" medlemmene imellom. Det kom med tre nummer i 1989, 4 nummer i 1990, og det er planlagt 4 nummer for 1991. Vi har satsset på temanumre: Å være religionslærer, Toleranse, New Age, Døden, Genetikk, Naturvern, Islam, Verdiformidling og holdningsdannelse, Religion og krig, Tro og viten.

Satsingen på tematisk fordypelse har kanskje gått noe utover bredden, men da tilgangen på stoff ikke har vært stor, har dette vært en grei løsning. Særlig er det praktisk-metodisk stoff av typen "slik gjøre vi det her" som vi skulle ønske oss noe mer av, men også debattinnlegg.

Redaksjonen har bestått av Harald Skottene, Bjørn Gjefsen, Bjørn Myhre.

Det har også vært innkalt til redaksjonsråd som har hatt møte en gang. Følgende er med

der: Richard Natvig (Rel.historie, Bergen), Dagfinn Rian (Rel.historie, Trondheim), Kari Vogt (Rel.historie, Oslo), Otto Krogseth (Rel.historie, Oslo), Arnt Stabell-Kulø (SLS, Oslo), Svein Olaf Thorbjørnsen (MF, Oslo). Selve produksjonen har foregått dels ved profesjonell inntasting og redigering på skjerm, dels ved trykking av ferdiggjorte sider hos Allservice i Stavanger.

Foreningsbygging/medlemsverving.

Vi har hatt to større aksjoner for å skaffe flere medlemmer til foreningen og flere abonnenter til tidsskriftet. Resultatet har vært rimelig bra. P.T. har foreningen 288 medlemmer, og 208 abonnenter på Religion og Livssyn. Det virker som om enkelte religionslærere mener de "har gjort nok" når skolen har skaffet seg abonnement på R&L. Det må være et mål å skaffe forståelse for at personlig medlemskap i foreningen er viktig.

Fagplanarbeid

Da forslaget til ny fagplan forelå i september 1990 med svært kort høringsfrist, ble det lagt konsentrert arbeid i en grundig gjennomgang av forslaget. Dette ble nedfelt i en kommentar som så ble sendt RVO. Et konsentrat av denne finnes i R&L 4/90. Saken er behandlet av RVO, og ligger nå i Departementet

Fritaksparagrafen

I spørsmålet om fritak fra religionsundervisningen fulgte vi opp et utspill som Skolefor-

um hadde tidlig i 1989, og som også ble fulgt opp i Vårt Land. Vi hadde en leder om saken i nr.1/89, dessuten ble det gitt historisk bakgrunnsstoff i en artikkel av Jacob Aano i nr. 2/89 der han går inn på hva som hendte i Stortinget da fritaksparagrafen ble tatt inn i loven. Vi kan konstatere at det har vært en viss oppmerksomhet om saken. Høsten 1990 gjorde RVO et vedtak, der de gikk inn for at paragrafen blir opphevet. Forslaget ligger nå i departementet. Det må loveendring til for å få forandret fritaksparagrafen.

Leseplikten

Leseplikten er av de saker som har vært til størst irritasjon blant religionslærere i videregående skole. Landsseksjonen i NUFO har arbeidet svært aktivt for at NUFO sentralt skulle ta saken og gi den prioritet. NUFO krevde i forhandlinger våren 1991 19 timer leseplikt, noe som ikke ble godtatt. Saken behandles i skrivende stund i nevnd. Religionslærerforeningen har i denne saken ingen offisiell myndighet, og vi har fungert som en uformell pressgruppe. Vi har gjentatte ganger hatt kontakt med våre forhandlere og bidratt med argumenter. Vi togså opp saken i en leder i R&L, nr. 3/89, der vi summerte opp

noen av de rundene saken har gått innen NUFO.

Religionslærerforeningen har ment at saken ikke burde knyttes til endring av fagplan, da dette er et usikkert og tidkrevende prosjekt, jfr, norskplanen. Det er allerede tilstrekkelig argumentasjon for at faget står i en slik særstilling at endring skulle kunne skje direkte.

Religion som opptaksgrunnlag ved høyskoler og universitet

Spørsmålet er svært viktig for fagets omdømme og tyngde. Foreningen har forsøkt å få en oversikt over praksis, men det er ikke enkelt fordi hver høyskole har sine spesielle regler. Saken kom på nytt opp i forbindelse med et vedtak som Det akademiske kollegium i Bergen gjorde, da de besluttet at Religion ikke skulle telle ved opptak til Bergen Universitet. Vedtaket vakte sterke protester, og ble etter kort tid endret.

Fra 1992 er Religion med i opptaksgrunnlaget til alle studier ved Universitetet i Bergen.

Vi har registrert at Religion ikke teller ved opptak til Det medisinske fakultet i Oslo. Styret har henvendt seg til fakultetet og argumentert for at denne praksis må bli endret.

Elev - tekst - opplevelse

Program til LANDSMØTEKURSET 1991

på *Haraldheim kurscenter*, Haraldheimveien, Sinsen, Oslo. Deltagere får tilsendt nærmere informasjon.

Torsdag 31. oktober

1600: Innkvartering, kaffe.

1700: *Fakultetslektor Sverre Mogstad, MF:* Litteratur og opplevelse i religionsundervisningen - et første møte med et vidt felt.

1830: Middag

2000: *Kveldsprogram: Carl Fredrik Engelstad:* Kristus i kunsten. (Lysbildekåseri)

Fredag 1. november

0900: *Universitetslektor Svend Bjerg, Københavns Universitet:* Bibelske fingeravtrykk i litteraturen - eller: litterære transfigurasjoner av Bibelen i teori og praksis.

1030: Kaffe

1100: *Førsteamanuensis Arnt Stabell-Kulø, SLS, Oslo:* Om myter - og myter i klasserommet.

1300: Lunch

1400-1530: *Sven-Åke Selander, Universitet i Malmø:* Elev, symbol, opplevelse

1600-1730: RELIGIONSLÆRERFOR-ENINGENS LANDSMØTE

1730: Middag

1900: *Besøk i Nationalteatret: Vildanden av Henrik Ibsen*

Lørdag 2. november

0930: *Amanuensis Tove Ilsaas, SLS:* Fortelling og rollespill

1100: Kaffe

1130: Fortelling og rollespill fortsettes

1230: Avslutning, lunch.

1300: LANDSMØTET for Religionslærerforeningen fortsetter om nødvendig.

Påmelding

Til: Sidsel Grande, Folloveien 70, 1400 Ski
Innen: 10. oktober.

Pris: kr. 1200 som inkluderer kursavgift pluss to døgn på Haraldheim med full forpleining. Av dette er kursavgiften kr. 200.

NB: *Teaterbillett* kommer i tillegg, kr. 105, dersom vi blir flere enn 30; ellers kr. 125.

Halve kursavgiften kr. 100,- sendes som påmeldingspenger til postgiro 0809 4 97 15 60, adr: Religionslærerforeningen v/Runar Østern, Vestaveien 7 D, 1476 Rasta. Spesifiser at pengene gjelder kurset.

Togbrukere får 50% moderasjon.

Deltagere nordfra kan søke om reisestøtte; den er imidlertid avhengig av bidrag fra Statens lærerkurs noe som ikke er avgjort i øyeblikket.

Bekreftelse på at en er kommet med på kurset, dessuten nærmere informasjon blir sendt den enkelte deltager i midten av oktober.

Velkommen til kurs og landsmøte!

Påmeldingsblankett på siste side.

DEBATT

Lærebøkene og Bibelens skapelsesberetninger

av Åge Ultvedt

Lærebøkene i kristendom for videregående skole hevdes av mange å være kjedelige og uinspirerende, kanskje fordi de, for enkeltes vedkommende, er preget av et litt for åpenbart kristelig engasjement, med alle de vanskeligheter og hemninger det kan innebære og fordi de i sin kortfattet og målrettethet kun åpner for en ensidig og styrt problematikk, som mer innskrenker og forflater enn utdyper forståelsen av fenomenene.

En slik kritikk rammer imidlertid ikke alle lærebøkene i samme grad. Læreboken "Credo", som nå inngår i samlingsverket "Veier og visjoner" (Aschehoug Forlag), skiller seg positivt ut. Hvis vi sammenligner "Credo"s behandling av skapelsen med behandlingen i en annen mye brukt lærebok, "Religionsboka" (Gyldendal forlag), vil vi se at "Credo" i større grad er historisk orientert, at den er mer problemorientert og interessant i sin fremstilling enn "Religionsboka", som ikke engang nevner den viktige firekildeteorien i sin urimelig tynne "bibelkunnskap". "Credo" setter den første skapelsesmyten inn i en historisk ramme, sammenligner den med den babyloniske skapelsesmyten, og gjengir dessuten bildet av en leirtavle med sumerisk kileskrift. Denne fremstilling innbyr lærere og elever til en kulturhistorisk orientering som for mange vil innebære en befriende åpning av den bibelske verden, som nok vanligvis kan fortone seg noe isolert og lukket.

At fremstillingen er beheftet med en del feil og svakheter, får vi ta med på kjøpet. (F.eks. Babylonerne og israelittene visste at regnet kom fra skyene (V&V, s. 167). "Rekkeføl-

gen på momentene" i Syvdagersfortellingen og i den babyloniske fortellingen (Enuma elish) er forskjellige. Den urtidsdraken (Tiamat) Marduk skaper verden av, tilsvarende både sproglig og saklig urhavet i 1. Mosebok. Paradisfortellingens åpning stammer fra det sydlige Babylon/Dilmun (s. 168). Marduk er ingen solgud (s. 170).

Den største svakheten ved lærebøkens fremstilling er imidlertid at de ikke tar teksten på alvor. Heller ikke "Credo" får stort mer ut av skapelsesmytene enn at de, ved siden av den formodet innebygde antibabyloniske polemikk, er "billedfortellinger" og at det gjelder å skjære inn til benet og få fram et enkelt og klart budskap. Hvis man ikke respekterer teksten, kan man imidlertid komme galt ut og servere plattheter helt hinsides mytens verden.

Et eksempel kan hentes fra "Religionsboka" (s. 134) hvor det meddeles at det Gud skapte, det skapte han "slik at det hadde utviklingsmuligheter i seg" - noe som riktig nok er i overensstemmelse med et moderne verdenssyn, men som er i direkte motsetning til mytens intensjon og mening. Og den får vi først tak i om vi bruker historisk-kritisk metode og leser teksten nøye. Men hva slags råd får man av lærebøkene? Forfatterne av "Credo" advarer oss mot å bli hengende fast i selve bildet" (V&V, s. 169), hvilket synes som en advarsel mot å gå for langt inn i myten, især hvor den kan virke lite meningsfull eller lite i samsvar med våre egne oppfatninger. Spørsmålet må dog, tross advarsler, være hva teksten sier.

En annen besynderlighet: I "Credo" gjøres det et poeng av at "redaktørene" av Genesis tillot forskjellige skapelsesfortellinger å stå ved siden av hverandre. Det tas som bevis på at de ble oppfattet som fantasifulle og useriøse "billedfortellinger". Her må vi imidlertid gå varsomt frem og huske at redaktørene levde for over 2000 år siden i en annen kulturell virkelighet. De tenkte muligens litt annerledes enn smarte og fornuftige norske lærebokforfattere. Vi bør bruke den historisk-kritiske metode boken selv omtaler. Vi er jo ikke uten kunnskap om arkaisk tenkning. Fra den egyptiske religionshistorie kjenner vi en rekke forskjellige verdensbilder: Himmelen som en stor kumage full av stjerner, himmelen som gudinnen Nut, holdt hevet over jorden av luftens gud, Shu, himmelen som et hav hvor solbåten seiler frem. I religionsvitenskapen benevnes de enkelte forestillingshelter som troskonfigurasjoner, og det er et kjent fenomen at disse, selv om de er innbyrdes motsetningsfulle, for den troende kan eksistere side om side, ja de kan endog kombineres. I Egypt er det funnet bilder av himmelkua, støttet av Shu, med en solbåt i magen. Forestillingene utelukker ikke hverandre, de er religiøse realiteter. Heller ikke kombineringen av de to skapelsesmytene i Genesis kan ha vært særlig problematisk. Vi må også huske at viktige fenomener binder dem sammen, f.eks. det mørke kaoshav i Syvdagersfortellingen, etterfulgt av det livgivende ferskvannet i Paradisfortellingen. En slik rekkefølge er velkjent fra mytologien og finnes også i en rekke av Bibelens salmer. Betydningen skulle være klar nok. Lærebøkene begrenser seg stort sett til det de mener er mytens "klare budskap", i første rekke at Gud har skapt verden og at mennesket er skapt i Guds bilde, ideer som det så spinnes videre på. Dette er imidlertid ikke godt nok. En lærebok bør være interessant. Den bør utvikle fantasien hos leserne. Den bør åpne for forståelsen. Men det er nettopp i "selve bildet" (jfr. advarselen i "Credo") vi finner mye av mytens mening. En annen forestilling som

vanskeliggjør forståelsen, er den at Gud skapte verden "av intet" ("Religionsboka, s. 134). Denne bør vike for mytens virkelighet. Da kan vi spørre: Hva forelå i begynnelsen? Det skapte urhav, ifølge teksten, samt Guds ånd over vannene. Her innbys vi til en undersøkelse av havets fenomenologi. Hva forbindes med havet? Ifølge andre tekster i Bibelen er havet en drage, Guds fiende, i Jonas bok forbindes havet med dødsriket, i Salmenes bok klager dikteren over at vannene er kommet "like inntil sjelen". Her kunne elevene engasjeres med oppgaven å tolke bildet ut fra en sammenligning med oppgitte tekster, både bibelske og andre. Man kunne også trekke inn religiøst billedmateriale fra Egypt og Babylon. For å stimulere elevene ytterligere kunne man ta dem med til Vigelandsanlegget i Oslo, som ikke er annet enn skapelsesmyten formet i vann, sten og bronse. Dristige og innsiktsfulle lærere kunne til slutt behandle myten som drøm og tyde den psykologisk (havet konnoterer alltid, også i en kosmogoni, vårt underbevisste selv). Man kan neppe si at lærebøkene inspirerer til utnyttelse av slike muligheter. Kaoshavet er skaperens motstander. Skapelsen er en seier over det mørke dyp. Dette aner vi ut fra havets fenomenologi og parallelle litterære vitnesbyrd. Bak mytens triumferende ord - og Gud så at det var såre godt - aner vi havets truende tilstedeværelse i det fjerne. Vår verden og vi selv er truet. "Havet skal ikke vende tilbake for å dekke jorden!", heter det, liksom en besvergelse, i en av salmene. Uten havet som bakgrunn blir myten grunn og blek. Den kan ikke lenger forstås, men forfaller til dogmatikk. Samme skjebne synes å ramme lærebøkene som trekker ut og isolerer mytens antatte "klare budskap": De forfaller til livløs dogmatikk, til ulykke for undervisningen, elevene og religionene.

Per M. Aadnanes

Tru og tanke i livssynsdebatten

Eit idéhistorisk perspektiv

Dei av oss som kan mimra attende til ei gymnastid tidleg i 1960-åra, hugsar nok at såkalla vitsskapelege fakta vart spela ut mot det vi måtte sitja med av trusstandpunkt og "dogmer". "Trua" på denne tida var nemleg nokså einstyddande med ei kristen vedkjenning, medan "tanken" i dette ordparet helst stod for den (natur)vitsskapelege rasjonaliteten. Og så lenge rammene for debatten var den meir uforpliktande klassediskusjonen, kjende nok mange "truande" seg trengt opp i ei krå av å få den prestisjetunge vitsskapen som motpart.

Rettnok kunne vi ta på ei litt meir alvorleg mine, og problematisera den tilsynelatande sjølvsgade motsetnaden mellom tru og vitsskapeleg kunnskap. Vi kunne visa til vitsskapshistoria og skiftande verdsbilete, og såleis i prinsippet relativisera det som samtida heldt for ubestrideleg kunnskap. Og vi kunne køyra fram det klassiske apologetiske argumentet om vitsskapen si avgrensa rekkevidde og hevda at trusspørsmåla ligg på "eit anna plan".

Spørsmålet er likevel om tidsånda tillet oss å innkassera særleg store gevinstar i diskusjonane på dette viset. I dag ser vi betre at når vitsskapen kunne opplevast som farleg for trua, var det knytt meir til kultursituasjonen vår då, enn til den reint argumentasjonsmessige styrken i standpunktet. På det folkelege debattplanet hadde nemleg den (natur)vitsskapelege kunnskapen drege med seg eit kjølvatn av konkurransedyktige livssynsalternativ til den tradisjonelle religiøse førestillingsverda. Det var faktisk tale om

ei alternativ *tru*, nemleg på vitsskapen, og på vitsskapen si rekkevidde, også i livssynsspørsmål. Denne vitsskapstrua syntest rotfesta i sjølv mentaliteten i alle vestlege land. Ein kunne såleis frykta at vitsskapstrua skulle setja all anna tru, og i særleg grad dei overlevte religiøse dogma, i skammekroken for godt.

Men denne debattsituasjonen er langt på veg historie no. Tilsvarande diskusjonar i dag, over kaffikoppene eller i klasserommet, følgjer ikkje på langt nær så eintydige mønster. Mellom 1960- og 1990-åra har det nemleg skjedd store endringar med holdningane hos godtfolk når det gjeld trua på vitsskapen. Det kan vera mange grunnar til det. Vi skal komma attende til desse og til den aktuelle situasjonen sidan. Omgrepa "tru" og "tanke" kan fyllast med så mangt, og forholdet mellom dei kan falla så ulikt ut. I første omgang er det difor av interesse å få eit lite oversyn over nokre tradisjonelle utgåver av tru/tanke-problemet.

Openberring og gnosis

Det har ikkje alltid vore ein ulik strid mellom tru som "subjektive opplevingar og overtydingar" contra tanke som "objektiv erfaringsbasert kunnskap", slik situasjonsbiletet frå 60-åra antydgar. Denne motsetnaden er ein temmeleg moderne versjon, knytt til ein naturvitsskap bygd på eksperimentelt etablerte fakta, matematiske analysar og ei teoridanning som har gjeve oss den klassiske fysikken med den anskuelege, tredimensjonale røyndommen sin. Det er dette newtonske verdsbiletet, med universelle mekanistiske

naturlover, som har definert tru/tanke-spørsmåla sidan opplysningstida.

Men den kristne trua hadde møtt tanken som ein antagonistisk instans lenge før. Dei første konfrontasjonane fann stad alt i oldtida. Og motstandaren her var ingen ringare enn sjølve den greske filosofiske tanken, eit finslipt intellektuelt instrument og eit imponerende og variert førestillingsunivers, med ei tyngde av fleire hundre års tradisjon og autoritet. Denne rike og mektige åndsarven, no i hellenistisk fasong, var grundig innvevd i den omverda kristendommen skulle finna seg til rette i.

Når vi frå synsstadens vår skal freista å forstå forholdet mellom kristendommen og hellenismen, må vi vakta oss for å forveksla den filosofiske fornuften på den tida med moderne vitenskapeligdom. Hellenistisk filosofi og vitenskap, bygd på Platon eller Aristoteles, var i stor grad knytt til eit religiøst, panteistisk heilskapssyn på tilværet. Dette religiøse perspektivet gav den intuitive og mystisk prega kunnskapen status som høgdepunktet av fornuftsinnsett.

Kristendommen møtte såleis meir av filosofisk prega alternativ religiøsitet enn av det vi ville kalla rasjonell kritikk i antikken. Men det var altså ein religiøsitet som gav seg ut for å vera kunnskap. Den filosofiske religiøsiteten var ein *gnosis* om det guddommelege, ein frelsande visdom som mennesket kunne tileigna seg som eigne åndelege innsikter. I skarp motsetnad til dette stod den openberringa av "det som ikkje kom opp i nokon mennesketanke" (1. Kor. 2,9), som den kristne bodskapen gjorde krav på å forkynna. Tru/tanke-spørsmålet i antikken var såleis aller mest eit spørsmål om anten å søkja ein totalkunnskap om tilveret innanfor rekkevidde av den menneskelege erkjenninga, eller å lata seg overtyda av ein bodskap om ei guddommeleg sjølvopenberrig. - Det kan vera verd å merka seg at vi langt på veg møter den same problemstillinga i dag i samband med nyreligiøsiteten.

Tertullian og Augustin

Litt etter kvart vart tru/tanke-forholdet meir eit indre-teologisk problem. - Korleis skulle

ein dra grensa mellom openberrig og fornuft i teologien? - For den oldkyrkjelege teologien var ikkje dette berre ei reint teoretisk problemstilling. Eit omgrep om ein "rein", og dermed nøytral, fornuft i moderne kantiansk meining var knapt aktuelt. Diskusjonen galdt mest av alt den konkrete fornuftsbaserte kunnskapen, slik han var utforma av dei klassiske filosofane og filosofiskulane. Når t.d. *Tertullian* så radikalt avviste fornuften sine bidrag på trua sitt område, var det ikkje først og fremst uttrykk for ei bannlysing av den menneskelege fornuftsevna i og for seg, men heller retta mot den menneskelege filosofiske visdommen han kjende frå den samtidige gnostisismen.

Tertullian sine berykta utfall mot den greske åndsarven var eit tydeleg teikn på at spørsmålet om ein mogleg syntese mellom den kristne openberringa og den heidenske filosofien hadde meldt seg. Alternative svar på dette spørsmålet fanst alt mellom teologar i oldkyrkja. Det viste seg, trass i protestane frå *Tertullian* og andre, at teologien i lengda ikkje kom utanom å gjera bruk av den filosofiske fornuften, helst i platonsk utgåve. I den vestlege, latinske delen av kyrkja var det framfor alle *Augustin* som gjorde det (ny)platonske perspektivet til forståingsramme for openberringa. For *Augustin* var openberringa grunnlaget for all sann kunnskap. Men dette førte til at skiljet mellom openberrig og fornuftskunnskap på det næraste vart viska ut. Resultatet av den augustinske syntesen var såleis at delar av den antikke filosofiske kunnskapen fekk autoriteten sin frå openberringa.

Mellomalderteologien (og -filosofien) kan såleis oppfattast som ein syntese mellom tru og tanke, slik oldkyrkja til slutt hadde definert desse storleikane. Det tyder at den bibelske openberringa hadde lete seg sameina med slik kunnskap, vitenskap og filosofi som kyrkja hadde kunna ta over frå den antikke åndsarven.

Thomas Aquinas

Grovt rekna kom denne platonsk prega syntesen til å rå fram mot høgmedalderen, då nye aristoteliske impulsar kom inn og skapte uro. Eit resultat av den nye kontakten med

Aristoteles var at spørsmålet om forholdet mellom openberrig og fornuft vart stilt med ny styrke. Eit meir sjølvstendig filosofisk arbeid hadde alt vore under utvikling i vest, nemleg det som går under namnet *skolastikken*. Og enkelte filosofar hadde tileigna seg *nominalistiske* standpunkt, der tru og tanke ikkje utan vidare høyrde saman lenger. Den som først og fremst skulle berga harmonien mellom openberrig og fornuft i denne kritiske fasen, var *Thomas Aquinas*. Svært forenkla sagt let han den aristoteliske fornuften og vitenskapen få denne verda som arbeidsområde, og gjorde dermed vitenskapen til ein meir "verdsleg" kunnskap enn før. Likevel kvilte det heile på ei gudstru som *Thomas* til og med kunne sannsynleggjera med fornuftsargument. Poenget i vår samanheng er at *Thomas* med dette gav den reint fornuftsmessige kunnskapen eit større eigenverd enn tidlegare teologi hadde kunna gjera. At han samstundes identifiserte denne kunnskapen med den aris-

toteliske verdsoppfatninga, er ei anna sak, og noko som skulle leggja grunnlaget for den alvorlege krise i forholdet mellom tru og tanke vi har slite med i nyare tid.

Dei nominalistiske og *Aristoteles*-kritiske synsmåtane let seg nemleg ikkje stagga, men braut fram att i seinmedalderen. Nominalismen var prega av ei interesse for dei konkrete tinga i denne verda, og la med det grunnlaget for den *empiriske* holdninga som sidan har vore eit vesentleg element i naturvitenskapen i nyare tid. Med nominalismen ser vi såleis konturane av den motsetnaden vi sidan har fått mellom openberringa og fornuften. Problemet var nemleg at kyrkja gjennom thomismen hadde autorisert den aristoteliske røyndomsoppfatninga. Retruande teologar måtte difor forsvara aristotelismen mot den nominalistiske villfaringa. Og denne teologiske fordømminga av ein fornuft på vidvanke vart det naturleg nok ikkje mindre av då den nye fysikken og astronomien gjorde seg gjel-



dande. Ein ny og radikal tru/tanke-konflikt var såleis uunngåeleg då heile det aristoteliske verdsbiletet til slutt rakna.

Motsetna mellom tru og tanke

Når vi talar om denne omveltninga i verdsoppfatninga, ser vi bort frå kva sentrale enkeltpersonar greidde å knyta saman av tru og tanke i sine personlege livssyn. Det dreiar seg her om kor vidt dei djupe endringane i felle-skulturelle tankestrukturar legg til rette for harmoni eller motsetnad mellom religiøs tru og vitsskapeleg tanke. Og poenget er at med den newtonske fysikken har den mellomalderlege kultursyntesen falle i grus, trass i at *Newton* sjølv skal ha vore ein gudfryktig mann. I det nye verdsbiletet er nemleg ikkje Gud lenger nokon naudsynleg føresetnad for å forklara det som hender. Og han let seg ikkje lenger så lett finna utfrå den kunnskapen ein no hadde om verda. Verda hadde vorte eit sjølvstendig urverk som tikka og gjekk i samsvare med dei evige lovne vitsskapeleg hadde avslørt. Desse konsekvensane drog ein i alle høve i dei mest radikale utgåvene av opplysningsfilosofien.

Med dette er eigentleg grunnlaget lagt for den type livssynsdiskusjonar vi kjenner til frå den nære fortida. Dei fleste debattane som naturvitsskapeleg gransking sidan har reist, t.d. den intense og langvarige diskusjonen om *darwinisme* og *utviklingslære*, er å oppfatta som variasjonar av denne moderne tru/tankekonflikten. Poenget er at når vi absolutterer den klassiske fysikken, får vi naturalistiske og ateistiske verdsoppfatningar og livssyn.

Utgangspunktet for slik livssynsdanning er gjerne at ein meiner å ha vitsskapeleg til vitne på at det ikkje finst nokon eigen åndeleg røyndom "bakom" eller "over" den fysiske. Alt som finst og alt som skjer kan forklarast utfrå prinsipielt fysiske prosessar. Det er difor ikkje behov for å rekna med nokon gud bakom rømdene i universet, eller ei sjel bakom prosessane i menneskehjemen.

I den mest ureflekterte forma si gjer dette synet krav på å representera objektiv og difor udiskutabel kunnskap. Meir reflekterte utgåver kan nok innsjå at objektiviteten filosofisk

sett er problematisk. Men ein vil likevel kunna gjera krav på å ha solid støtte frå ein intersubjektiv vitsskapeleg kunnskap. Difor kan ein framleis plassera dei subjektive religiøse trusførestillingane på agnostisk vis utanfor det som er tilgjengeleg kunnskap for den rasjonelle tanken. - Det human-etiske livssynet i offisiell utgåve er eit døme på dette hos oss.

Eit større problem har det nok vore å få materialistar/naturalistar til å vedgå at livssynet deira også kviler på tru, dvs. på visse aksiom av kunnskapsteoretisk og ontologisk art. Men nettopp dette har gjerne vore argumentasjonen frå kristent apologetisk hold, også her til lands. Poenget har då på den eine sida vore å setja grenser for den vitsskapelege kunnskapen si rekkevidde. På den andre sida har ein freista å definera trua sitt område meir til menneskets subjektive, personale og eksistensielle livsproblematikk, enn til det objektive, intellektuelle og kunnskapsmessige livsområdet. For å seia det enkelt: Den naturvitsskapelege kunnskapen gjev ingen svar på dei djupare spørsmåla mennesket stiller seg. Og det fører til mistydingar både av livsspørsmåla og naturvitsskapeleg om ein vil tvinga han til å svara på dei.

Bibelsynsdebatt

Ei anna og minst like viktig utgåve av det moderne tru/tanke problemet er det som den moderne historiegranskinga har reist. Denne debatten kjenner vi fort att som bibelsynsdebatt her til lands. Sidan ortodoksien på 1600-talet har luthersk teologi streva litt med å overlata Bibelen til gransking på sekulære litterære og historievitsskapelege føresetnader. Her hos oss starta diskusjonen om Bibelen og historieforskinga som ein del av det moderne gjennombrøtet i 1880-åra. Problemstillinga ulmar framleis. Radikalt oppfatta er alternativa: Anten er Bibelen ord for ord identisk med Guds sjølvopenberring, og kan ikkje granskast som andre historiske dokument, eller så er han eit religionshistorisk dokument som må kunna granskast kritisk på linje med alle andre slike.

I det første tilfellet plasserer trua seg med ryggen mot veggen i ein uløyselig konflikt

med heile den humanistiske vitsskapelegdommen i kulturkrinsen vår. Denne konstallasjonen er slett ikkje ukjent i norsk teologi og kristenliv. I det andre tilfellet trugar den vitsskapelege synsvinkelen med å løysa opp grunnlaget for tradisjonell kristen tru. I spenninga mellom desse standpunkta har det så vore utfolda eit imponerende historisk, teologisk og religionsfilosofisk arbeid. Om ikkje noko "endeleg" resultat eller semje ligg føre, må det likevel kunna seiast at protestantisk (og etter kvart også katolsk) teologi har lært seg å skilja mellom tru og tanke i bibelgranskinga på eit vis som tek forsvarleg omsyn til båe partar. Svært forenkla kan ein seia at løysinga ligg i det å vera klar over korleis historie (=historiske hendingar) er vevd saman med tyding og tolking i Bibelen. Den bibelske openberringa er ein bodskap om kva Gud har gjort, og knyter dermed trua til historiske hendingar. Det tyder at bodskapen er bunden til noko vi kan *vita* (meir eller mindre sikkert) på grunnlag av historisk gransking, medan det som eigentleg utfordrar til *tru*, ligg i den tydinga bodskapen presenterer.

Trua sitt møte med den historisk-kritiske granskinga av Bibelen er kanskje den mest utfordrande av alle dei moderne tru/tankekonfliktane. Likevel, teologisk sett er denne konflikten no, om ikkje heilt overvunnen, så i alle høve gjennomlevd og gjennomarbeidd. Han kjennest dermed langt mindre trugande etter kvart. Det tyder at den kristne trua også har overlevd møtet med tanken i form av den moderne vitsskapelege rasjonaliteten. Og vi kan gjerne føya til at teologien i denne prosessen har smidd denne vitsskapelegdommen - medrekna den historiske granskinga - om til ein naudsynleg reiskap for egne formål.

Fornufta i skammekroken

Men så er spørsmålet: Har trua og teologien bruk for den moderne tanken lenger? - Vi påstod nemleg innleiingsvis at den modernistiske tru/tanke-problematikken ikkje lenger var det sentrale momentet i livssynsmannjamningane i dag. No er tida inne til å sjå nærare på dette.

Når (natur)vitsskapeleg har mista den tradisjonelle og nokså eintydige autoriteten sin i livs-

synsspørsmål, har det nok samanheng med både samtidige krisefenomen knytt til vitsskapeleg og meir omfattande historiske prosessar. - For det første har vitsskapeleg og teknologi avslørt janusansiktet sitt tydelegare enn nokon gong før dei siste tiåra. Var vi lenge vitsskapeleg skræmde av ein våpenteknologi som kunne øyda kloden i mangfoldige omgangar, så har vi sidan oppdaga ei miljøkrise tilstrekkeleg ute av kontroll til å påføre oss ragnarok også utan hjelp av masseøydingsvåpna. Og om vi likevel skulle vona at kloden vår har ei framtid, formørkar vitsskapeleg også denne t.d. ved å ha lagt grunnlaget for ein data- og informasjonsteknologi som opnar for reine mareritt av manipulasjons- og styringsperspektiv. Desse og andre følgjer av vitsskapeleg har sjølv sagt tappa han for autoritet reint allment.

Men vitsskapeleg har for det andre mista autoritet og tiltru også på grunn av indre problem. Ny teoridanning dette hundreåret har langt på veg kasta den krystallklære *Newton* ut av det naturvitsskapelege paradigmet. Og prisen for det har vorte at det knapt lenger er mogleg å forklara menigmann korleis verda "ser ut". Dermed har også den eintydige støtta folk kunne henta frå naturvitsskapeleg til eit materialistisk-naturalistisk livssyn, smuldra opp. I staden har dei nye teoriane gjort vitsskapeleg til eit "fritt vilt" for langt meir fantasifulle livssynsspekulasjonar. Og det ukjende feltet "bak tid og rom" har vist seg å bli ein lovleg tumleplass for gud og kvarmann.

Endeleg for det tredje har sekulariseringa (les gjerne: avkristninga) teke ei vending få kunne forutsjå. I staden for å nå det religionslausa stadiet der folk skulle tru berre på vitsskapeleg, slik sekulærhumanistar vona og kristne frykta, har den vestlege kulturen opna seg spørjande og lyttande til eit mangfold av religiøse oppfatningar og livsformer frå heile verda. Såleis har det gått til at den vitsskapelege og teknologiske triumfen det i si tid var å landa menneske på månen, i dag synest langt mindre interessant for mange menneske enn det å få stilt det "vitsskapelege" horoskopet sitt.

Fleire kulturalanalytikarar ser difor no meir krisesignal for den fornuft og vitsskapelegdom

Vesten har odla fram i nyare tid, enn for dei religiøse oppfatningane av ulike slag. Overraskande nok, og idéhistorisk sett temmeleg epokegjerande, har altså den vestlege sekulariseringsprosessen løyst seg opp i eit livssynsmessig mangfold, der ikkje minst dei religiøse innslaga gjer seg sterkt gjeldande. Sett på spissen, har den tradisjonelle vitskaps-trua, saman med materialistiske, mekanistiske og naturalistiske verdsopfatningar i det heile, komme i skammekroken, medan det er fritt fram for alle former for religiøs tru. Eller for å seia det med eit moteord: Modernismen sitt rasjonelle og oversiktlege univers er avløyst av eit postmoderne kaos.

Ein slik situasjonskarakteristikk kan kanskje få oss til å tru at den diskusjonen om tru og tanke, om openberring og fornuft, og om teologiske dogmer og vitskapelege fakta, vi har hatt i nyare tid, i dag har vorte uaktuell. Kanskje skulle den kristne apologeten (og religionslæraren) til og med gleda seg no, når alle dei tidlegare så kjepphøge vitskapsbaserte livssyna lyt luska rundt med halen mellom beina.

Trua treng fornufta

Men ein slik jubel er nok litt for kjapp. Mange har alt peika på at kristendommen, i ein situasjon med eit religiøst mangfold, prega av panteistiske og mystisistiske føresetnader, på eit vis er attende til utgangspunktet. Og det er slett ikkje visst at den kristne trua er tent med å komma i klasse med alle moglege nyreligiøse fantastier.

I denne situasjonen må vi ikkje gløyma at av alle religiøse læresystem er kristendommen det einaste som har kjempa seg gjennom eit møte med den moderne sekulære rasjonaliteten, som altså har møtt spørsmålet om tru og tanke i denne radikale versjonen på fullt alvor. Kristendommen er utan samanlikning

den religiøse trua som har komme lengst i å rydda opp i forholdet sitt til både humanistisk forskning og naturvitskap. Påstanden min er no at den livssynskampen kristendommen har vore gjennom i nyare tid, har gjeve den kristne teologien eit teoretisk klårsyn og dermed eit høve til å formulera seg rasjonelt og forståeleg, som ingen annan religion, gammal eller ny, kan konkurrera med. - Kanskje er det difor bryet verd, nettopp i den nyreligiøse samtida vår, å føra opp att på dagsordenen den gamle prinsippdiskusjonen om forholdet mellom tru og tanke.

Etter mitt skjøn er det difor eit godt teikn at det finst mange kristne som kjenner seg brydde over at den religiøse mystisismen no bryt fram att, til og med i kristne samanhengar, og gjev folk lov til å tru på "alt" berre det er diffust nok oppfatta. Rett nok kan denne "religionskritiske" innstillinga vera ein litt frammand synsvinkel for kristne apologetar. For den som har hatt for vane å møta den rasjonelle tanken og den vitskapelege kunnskapen som ein motstandar, har møtet med ein friggjord og frittflytande individuell religiøsitet snudd verda opp-ned. Det kan difor kjennast paradoksalt å oppdaga at den gamle motstandaren, den rasjonelle vitskapelegdommen, no gjerne viser seg som den beste alliansepartnaren. Poenget mitt er likevel at den rasjonelt-vitskapelege holdninga, som teologien i nyare tid - med store smerter - har tileigna seg, er eit aktivum som heller ikkje den diffuse og viltveksande nyreligiøsiteteten har mykje å stilla opp mot.

Utan å gjera apologetikk til eit overordna pedagogisk mål, er kanskje denne tanken verd å ta med seg i tida framover når religionstimane vert fora for livssynsdebattar.

Per M. Aadnanes, førsteamanuensis ved lærerhøgskolen i Volda, 6101 Volda.

Ragnar Skottene

Aksiom-kritikk og livssynstekster

Forholdet mellom tro og viten vil uvilkårlig tre fram som eget tema i religionsundervisningen, men det bør kanskje også integreres direkte i det løpende arbeidet med ulike livssynstekster. Ragnar Skottene gir her et forslag til en metode for dette arbeidet, mens han i den siste artikkelen i dette nummeret gir eksempel på metoden brukt i praksis.

Tro-viden-problematikken aktualiseres i møte med alle slags tekster. Selv innenfor de mest eksakte vitenskaper, matematikk og logikk, bygger det vi *vet*, i siste instans på noe vi *tror*. Eller rettere sagt: Viten bygger i *første* instans på tro. Til grunn for påstander, meninger, kunnskaper, vitenskaper, ligger alltid noen fundamentale setninger, visse første forutsetninger. Det er *aksiomer* som forfatteren (me) holder for å være (mer eller mindre) selvinnsynsdekkende sanne, og som han (de) derfor gjerne ikke har behov for å problematisere og diskutere.

Dette gjelder særlig religions- og livssynstekster. De er fundamentert på grunnleggende trossetninger bl.a. om Gud (gud, guder), om verden, om mennesket, om fremtiden. Det er setninger som forfatteren anser for uproblematisk og udiskutable. De er også ofte skjult bak begreper og vendinger som er ukjente og uklare for leseren, som står mer eller mindre fjernt fra tekstene. Jo lengre borte han befinner seg, jo større kjennes da behovet for å avsløre og klargjøre deres aksiomsystem og meningssammenheng. I allfall kjenner *engasjerte* lærere og elever på dette behovet.

For å fylle dette behovet trenger vi effektive redskap til å analysere livssynstekster. Vi behøver praktiske metoder for å forklare og forstå aksiomene i (bak, under) tekstene: Hva for et gudsbilde avtegner de? Hvilket menneskesyn avslører de? Hvilken naturoppfatning formidler de? Hvilket fremtidshåp rommer de? osv. Når vi analyserer, kategoriserer og typologiserer svarene på disse spørsmålene,

øker vi mulighetene for en saklig riktig forståelse av tekstene.

For dette formålet har *John Nome* (1908-1980) lansert et nyttig arbeidsredskap. Han kaller redskapet "aksiom-kritisk metode". Denne metoden er egentlig ment som et middel til å avklare og påvise de grunnleggende forutsetninger hos vitenskapsmenn innen de ulike forskningsfelter generelt og innen de teologiske fagdisipliner spesielt. Derfor må jeg først gjøre kort rede for metodens opprinnelige egenart og siktemål. Dernest vil jeg tydeliggjøre metodens praktiske relevans for religions- og livssynsundervisningen. Så skal jeg forsøke å vise hvordan den kan brukes på konkrete livssynstekster.

Aksiom-kritikk

Forskningens aksiomgrunnlag

I forskningens aksiomgrunnlag skjeller Nome mellom tre momentgrupper.

Den første gruppen kaller han *gruppe "A"*. Den omfatter "det egentlige aksiomgrunnlag". Til denne gruppen hører de enkelte forskningsdisipliners særegne metodeproblematikk, deres spesifikt fagvitenskapelige spørsmålstillinger, deres vedtatte forskningsprogrammer, deres 'alment sikre' viten osv.

Gruppe "B" opptar i seg de momenter som tilsammen bevirker at forskeren går ut fra eller lar seg bestemme av en viss grunnanskueselse, et totalomfattende helhetssyn. Slike momenter kan være vidt utbredte samtidsaksiomer av filosofisk og allmennkulturell art, av vitenskapsteoretisk og erkjennelsesteoretisk art, av religiøs og livs-

synsmessig art - herunder bestemte metafysiske betingede virkelighetsoppfatninger, menneskesyn, historiesyn, verdensbilder, moralteorier, etc.

Gruppe "C" innbefatter de fagvitenskapelige grunnbegreper og kategorier. Disse spiller den viktige rolle som forskningens egentlige 'verktøy', som forskeren benytter seg av når han skal behandle sine 'gjenstander'.

Mellom de tre momentgruppene er der ingen vannrette skott. De utgjør tvertom en organisk enhet, forskningens aktuelle aksiomgrunnlag.

Dette grunnlaget består av en blanding av *evidente* (klar-gjorte) og *ikke-evidente* aksiomer. De første forekommer helst i gruppe "C", mens de andre gjør seg særlig gjeldende i gruppe "B", men også i gruppe "A".

Ikke-evidente aksiomer

I de respektive forskningsmiljøer blir de ikke-evidente aksiomer ansett som urokkelige for sin tid. De utgjør *selvinnlysende sannheter*. De blir ikke gjort til gjenstand for seriøs refleksjon og radikal diskusjon, for kritisk prøvelse og rasjonal begrunnelse. De er hevet over forskerens tvil og kritikk. De er egentlig ubeviselige, men bevitner seg likevel for forskeren med "en eiendommelig indre styrke". De har "en art indre autonomi" og beror på "et (ofte på irrasjonale premisser) 'valgt' utgangspunkt: en såkalt 'tros'-posisjon". Ikke desto mindre er de som regel av vesentlig betydning i det de virker forutbestemmende på forskerens grunnholdning og retningsgivende på forskningens prosess.

De ikke-evidente aksiomer er imidlertid ikke uforanderlige og uerstattelige for all fremtid. Under forskningens stadig fremadskridende prosess får aksiomgrunnlaget et kontinuerlig tilfang av nye kunnskapselementer, samt tidvis også tilførsel av nye aksiomer. Dette fører til en revidering og revurdering av de vitenskapelige hypoteser og teorier, der noen endres og andre kanskje forkastes helt og erstattes av nye. Samtidig gjøres de gamle aksiomer til gjenstand for kritisk behandling i lys av de nye slik at de

ikke lenger betraktes som selvsagt 'sikre' og utvilsomt 'antagbare'. Noen beholdes med større eller mindre justeringer, mens andre muligens oppløses helt og erstattes av nye. Slik skjer der en langsom *glidning* og *forskyvning* i forskningens aksiomgrunnlag.

I denne prosessen forandres likevel ikke alle sider ved aksiomgrunnlaget. Det vil alltid ha visse *konstante* trekk. Det har nemlig både et skiftende aksiominnhold og en uforanderlig aksiomstruktur.

Typologisk metodeskjema

Den konstante struktur i aksiomgrunnlaget muliggjør en systematisk tilrettelegning av forskningsproduktene i *typeskjemaer*. En slik tilrettelegning er nødvendig både for å skaffe oversikt over det ofte forskjelligartede og ellers utilgjengelige materiale, og for å innordne de enkelte forskeres og tenkeres grunnlagsposisjoner og metodesyn i felles typerammer. På den måten avstrefes de mer tilfeldig-konkrete og subjektivt-personale trekk ved deres standpunkter. Og de mer generelle aspekter, de typiske trekk, deres felles beslektede synspunkter, trer frem innenfor de respektive typerammer.

Den typologiske skjemativering blir da både en forutsetning for og et resultat av den aksiom-kritiske metodepraksis. Idet de forskjellige forskere og tenkere innordnes i sine respektive typerammer, kan deres aksiom-systemer gjøres til gjenstand for analytisk kritikk. Og når deres skjulte, ikke-evidente aksiomer avklares og påvises, blir deres posisjoner innenfor typerammene saklig stadfestet og begrunnet, eventuelt ombyttet og replasert.

Mellom typologiserings-skjematikken og aksiom-kritikken er det altså en organisk sammenheng, der den ene er vekselvis middel og mål for den annen.

Aksiom-kritikkens a-typiske egenart

Nå er det viktig for Nome å slå fast at hans "kritiske filosofi" *ikke* lar seg innordne i noen av de tradisjonelle (religions-)filosofiske typevarianter. Den har ikke sin kilde i noe "metafysisk dyp" og representerer ikke noe "metafysisk overbygg over vitenskapens til-



feldige utvalg av del-kunnskaper". Den er ingen 'retning' blant andre 'retninger', men hever seg over dem alle på et over-historisk plan. Derfra tar den sikte på å belyse dem "under et samlende kritisk aspekt" og med et "mest mulig almen-filosofisk siktepunkt". Oppgaven er "overveiende *analytisk-kritisk*", og tankearbeidet har "mest mulig nøytral karakter overfor tros- og livssyns-spørsmålene". Det er "av rent saklig-kritisk art", og den typologiske skjemativering er "bestemt av *saklige prinsipper* og ikke av vilkårlige antagelser og formodninger".

Den aksiom-kritiske metode er altså selv en "ikke-produktiv metode". Den har ikke til oppgave å fremme trosposisjoner av absolutt art. Og den har minst av alt til hensikt å utforme noe spekulativt system. All filosofisk spekulasjon er programmatisk utelukket. Den vil utelukkende bidra til å avklare og påvise forskernes og filosofenes aksiomatiske selvreferanse og på den måten *rydde opp* i og *sanere* den vitenskapelige forskningens prinsippdebatt generelt og den teologiske grunnlagsproblematikk spesielt.

Ikke-nøytral metode

Etter mitt skjønn er imidlertid Nomes nøytralitetsidealisme for optimistisk og pretensiøs. Denne idealisme avslører nykantianske og ny-positivistiske tendenser som neppe er holdbare - vurdert ut fra nyere vitenskapsfilosofi. F.eks. kan her nevnes fremhevelsen av det forstående subjekts 'fordommer' innen nyere hermeneutisk filosofi og betydningen av subjektets avhengighet av aktuelle samfunnsinteresser innen 'kritisk teori'.

Det er *illusorisk* å tro at det går an å innta en tilnærmet nøytral tilskuerplass utenfor og over historisk gitte forskningssammenhenger og -resultater. Også

aksiom-kritikeren står - og må stå - på et aksiomgrunnlag av lignende art som dem han gjør krav på å analysere og kritisere. Der gjelder det kontinuerlig å reflektere positivt-selvkritisk over hvilket forutsetningsgrunnlag han selv står på, og igjen velger å stå på. Slik inntar han også en nødvendig kampholdning overfor faren for å lukke seg til og fryse seg fast i egne aksiomer - uten mulighet for å kommunisere med annerledes tenkende mennesker, og dermed uten sjanse til å komme videre i dypere sannhetserkjennelse.

En vitenskapsfilosofisk holdbar og fruktbar aksiom-kritikk består i å sammenligne og bedømme andres forutsetninger i lys av sine egne bevisst valgte og åpent tilkjennegitte forutsetninger.

Metodiske synspunkter

Metodiske holdninger

Er en nøytral aksiom-kritikk illusorisk for forskeren, så er den det selvsagt enda mer for læreren. Som pedagoger kan vi ikke unngå å felle dommer og påvirke våre elever.

Det medfører likevel ikke at alternativet til en nøytral aksiom-kritikk nødvendigvis må

bli en vervende forkynnelse. At vi åpent legger frem våre forutsetninger behøver ikke innebære at vi personlig bekjenner våre private trosstandpunkter for at elevene skal omvende seg og slutte seg til dem. I så fall trer vi ut av lærerrollen og opp på prekestolen. Poenget med religions- og livssynsundervisningen er ikke personlig tro, men saklig forståelse - både hos læreren og eleven. Men saklig forståelse av ukjente aksiomsystemer oppnår vi naturligvis bare ved hjelp av allerede kjente (tilkjennegitte og klargjorte) aksiomsystemer.

Som lærere kan vi da forsøke å avdekke og vurdere et aksiomsystem suksessivt ut fra ulike ståsteder. F.eks. kan vi aksiom-kritisere et shia-muslimsk menneskesyn - først ut fra et buddhistisk menneskesyn, dernest ut fra et marxistisk menneskesyn, så ut fra et eksistensialistisk menneskesyn, osv. Og et godt stykke på vei vil vi kunne komme ved denne fremgangs-måten. Men dermed må vi ikke innbille oss selv og våre elever at vi er nøytrale. Både vil hver av vurderingene måtte innebære en domfellelse, og vår egen vurdering vil måtte skinne igjennom.

At vi feller dommer over andres aksiomer, er dessuten ikke nødvendigvis det samme som at vi fordømmer dem. Det er forskjell på å *fordømme* og å *bedømme*. Å fordømme vitner bare om mangel på toleranse overfor medmenneskers seriøse sannhetssøken og overbevisning. Å bedømme er derimot utslag av respekt både for eget og andres livssyn.

Å bedømme betyr da imidlertid ikke å omtale ulike livssyn som like sanne og gode. Det ville bare være produkt av en (post)modernistisk *relativisme*, som - ved nærmere ettersyn og fra forskjellige standpunkter - kom til å avsløre flere kritiserbare aksiomer, først og fremst dette: Alle livssyn er like sanne og gode. Å bedømme innebærer heller ikke å måle forskjellige livssyn opp mot en populasjons gjennomsnittsoff-fatning av sant og falsk, rett og galt. Det ville bare være uttrykk for en pragmatisk *absoluttisme*, som tilkjente besteborgerlighetens statistikk-dogmatikk og -etikk en (skjult) normativ status.

Å bedømme andres aksiomer betyr positivt å fremstille disse i lys av egne aksiomer - uten å karikere de andres og uten å forherlige sine egne.

Dette forutsetter både en nøktern selvkritikk overfor egne aksiomer og en empatisk grunnholdning overfor andres. En sunn aksiom-kritisk metodepraksis impliserer nærkontakt med og innlevelse i andres livssyn som kanskje er vidt forskjellige fra vårt eget. Vi bestrer oss på å trenge inn i andres aksiomsystem - ikke for å omfavnes av det eller omvendes til det, men for å avdekke og forstå det.

Metodiske skritt

Med det siste avsnittet har jeg allerede antydnet det første skrittet: "tre ut av" eget livssyn og "trenge inn i" andres. Når begge deler skrives i gåseøyne, er det naturligvis fordi målet er verken å forlate sitt eget eller å omfavne andres. Som sagt kan vi ikke unngå å bære med oss vårt eget - verken når vi aksiom-kritisere et annet livssyn ut fra vårt eget, eller når vi prøver å gjøre det med utgangspunkt i et tredje, et fjerde osv. Men *med* eget aksiomsystem er utfordringen å lære andres å kjenne, skaffe nøyaktige og realistiske kunnskaper om det - for å forstå det mest mulig og best mulig. Det gjelder så å si å komme på "innsiden" av livssynet, ned i dybden av tekstene, slik at nerven (kjernen, fundamentet) og dermed aksiomene avsløres.

Skal dette lykkes, må jeg for det andre skape oversikt over aksiomene - både aksiomene innad i systemet og i forhold til andre aksiomsystemer. Det er det som skjer når vi komparerer, grupperer, kategoriserer, typologiserer. Vi sammenligner f.eks. gudsoppfatningen i Bahai med gudsforestillingen i klassisk hinduisme eller med Bibelens gudsbilde, - og kartlegger eventuelle likheter og forskjeller, beslektede trekk og fremmedartede sider. Det er da viktig at typeskjemaene verken er for grovmaskede eller for finmaskede. Skjemae-ner kan bli så grove (store, generelle) at de ikke fanger opp det egenartede, det spesielle, det kanskje nyskapende, i aksiomsystemet. Eller de kan bli så fine (små, spesielle) at vi ikke ser forbindelseslinjer og likhetstrekk i for-

hold til andre systemer. Her gjelder en gylden middelvei som vanskelig kan beskrives mer eksakt.

Ved denne typologiserings-skjematikk tar vi samtidig det tredje skrittet: den egentlige aksiom-*kritikk*. Kritikkk skjer da i ordets bokstavelige dobbeltbetydning: skjelne og dømme. Vi skjelner det karakteristiske aksiominnhold i tekstene i lys av andre aksiomsystem. Og vi (be)dømmer innholdet ut fra ulike standpunkter og egne vurderinger.

Altså går vi ikke tre skritt i atskilte etapper. Snarere dreier aksiom-kritikk seg om ledd i én sammenhengende tolknings-sirkel, faser i en ubrutt hermeneutisk spiral.

Metodiske begrensninger

Etter å ha påpekt aksiom-kritikkens metodiske muligheter, må vi også føye til noen begrensninger. De kommer til syne på de måter og i den utstrekning den viser seg *ikke* å passe på/strekke til som redskap til å analysere livssynstekster.

For det første er det viktig å være oppmerksom på tekstenes *litterære* egenart. De er nettopp livssynstekster og ikke forskningsprodukter i vitenskapelig forstand. Det tilsier at bare enkelte deler av den aksiom-kritiske metode kan komme til anvendelse, ikke hele metoden. Særlig aktuelle blir naturligvis aksiomer som sorterer inn under Gruppe "B". Men det blir også aktuelt å påvise aksiomer som hører inn under Gruppe "C", mens aksiomer i Gruppe "A" selvsagt faller utenfor interessefeltet. Dessuten kan livssynstekster rimeligvis ikke avkreves samme presisjonsnivå og intensjonsdybde som f.eks. matematiske og naturvitenskapelige tekster. De har heller ofte en forkynnende og vervende tendens som mer eller mindre kan skjule det saklige innholdet og dermed vanskeliggjøre og begrense en nøktern aksiom-kritisk analyse.

For det andre er det betimelig å minne om tekstenes *miljømessige* kontekst. De er sprunget ut av et (mer eller mindre registrerbart og definerbart) livssynsmiljø - med visse (eldre eller nyere) dogmatiske tradisjoner, etiske livsmønstre, sosiale konvensjoner, gudstjenestelige ritualer, individuelle fromhetsytringer, personlige opplevelsesmønstre osv. Og de er ment å skulle fungere i dette miljø - f.eks. i en menighet, en organisasjon, en bevegelse, et forbund. Når så tekstene analyseres og kritiseres i religions- og livssynsundervisningen på en offentlig skole i et pluralistisk samfunn, rives de uvegerlig ut av sin opprinnelige kontekst og plasseres inn i et fremmed miljø. Selvfølgelig medfører den nye kontekstualisering farer for misforståelser og misbruk. I en slik kontekst kan den aksiom-kritiske metode følgelig bare gi begrenset forståelse.

For det tredje - og det henger nært sammen med det første og andre - er det vesentlig å være klar over tekstenes *trosmessige* forutsetning. Etter sin primære intensjon er livssynstekster gjenstand for intern tro og bekjennelse, ikke for ekstern analyse og kritikk. På innsiden av et aksiomsystem, til kjernen av et livssyn, kommer vi vel først for alvor når vi våger å satse på det i tro og bekjennelse. Tro kan nok gjøre blind, forvrent, forstokket, fanatisk. Men tro kan også åpne øyne for sammenhenger vi ikke har sett før, gi forståelse for sannheter vi ikke tidligere har skjønt dybden i. Mellom saklig forståelse og personlig tilslutning kan det være en forbindelse som en nøktern aksiom-kritikk pr.def. ikke kan knytte. Også dét begrenser dens metodiske muligheter.

Ragnar Skottene, Undervisningsleder i Røyfylke og Jæren Indremisjon. Adr: Otto Olsens gt. 27, 4021 Stavanger.

Kjartan Selnes

Tro og viten - sett fra en livssynshumanists ståsted

Innledning

Jeg er blitt bedt om å si noe om forholdet mellom tro og viten utifra endel av Human-Etisk Forbunds tilkjennegitte synsmåter på temaet samtidig som det er ment at jeg skal relatere refleksjonene til framstillingen i de to andre artiklene som er presentert her foran. Jeg skal prøve, og mitt utgangspunkt er først og fremst en kritisk vitenskapsfilosofisk plattform.

Plassen tillater ikke mer enn at jeg skisserer mine poenger. Jeg begynner med noen almenne betraktninger og går så mer direkte inn på deler av det argumentasjonsfeltet som er introdusert av de foregående forfatterne.

Selve temaet.

Temaet om forholdet mellom tro og viten har en lang tradisjon bak seg innenfor vestens intellektuelle historie. Mye er blitt sagt og mye kan sikkert fortsatt sies, om kanskje ikke det helt revolusjonerende. Mye av det sagte kan også være lite å bli klok av for uinnvidde. Men nettopp her er et vesentlig poeng, nemlig at: Tydelig og entydig tale er vanskelig på et felt som i seg selv og sitt vesen nettopp kjennetegnes ved det utydelige og mangetydige, som jo det religiøse gjør. Og generelt: Alle bør vi akseptere at ikke all virkelighet er av det presise og tydelige slaget, men at mennesket også føler trang til å artikulere og reflektere dette, gjennom til dømes kunsten, poesien og ... religionen. Slik kan det iallefall fra én synsvinkel sett sies.

Religionen som særegent fenomen.

Når det gjelder å forstå religion som særegent fenomen bør det i denne sammenhengen straks sies at ved siden av å spørre om idéers og forestillingers form for sannhet og virkelighetsreferanse så er det like viktig å spørre om forestillingenes psykiske, sosiale og kulturelle funksjon for folk under gitte livsvilkår.

Altså: De religiøse forestillinger og det religiøse språk avspeiler ikke - refererer ikke til - virkelighet på samme vis som vanlige erfaringer og vanlig empirisk språk, ikke som hverdagens og vitenskapenes sanseerfarings-språk.

Den religiøse språkbrukens grunnleggende kjennetegn er det symbolske, det metaforiske, det allegoriske. Den er mer bildelig en bokstavelig. Slik sier iallefall de teologiske tenkere som i sterkeste grad søker å bruke rasjonelle og vitenskapsbaserte argumenter.

Å skjelne mellom religiøse og vitenskapelige sannheter

Innenfor deler av liberal og historisk-kritisk teologi formuleres saken vanligvis på dette viset: Religiøse sannheter er av et helt annet slag enn hverdagens og vitenskapenes sannheter. Man må skille skarpt mellom religion og vitenskap, mellom religiøse sannheter og vitenskapelige sannheter.

Hoveddrivkraften opp gjennom historien bak de intense filosoferingene på dette feltet har da naturlig nok først og fremst vært å forsvare og forklare rimeligheten av religiøse trosoppfatninger ved omfortolkninger i forhold til vitenskapenes kunnskapsvekst.

Historisk ser man hvordan religiøse forestillingssystemer tolkningsmessig har beveget seg fra det bokstavelige mot det bildelige på flere og flere felter. Selv om bokstavtro fundamentalisme og erklært irrasjonalisme går i sin egen bølgegang blant ulike grupper til ulike tider.

Hva er så tro i religiøs forstand?

Klart nok noe ganske forskjellig fra tro i hverdagslig og vitenskapelig forstand. Det siste innebærer å holde noe for sannsynlig og rimelig utifra fornuftige overveielser av relevante iakttagelser. Mens derimot det første er blitt karakterisert ved kjente fyndord som

Tertullians og Blaise Pascals: Jeg tror fordi det er absurd. Eller Søren Kierkegaards: Å tro er å kaste seg på de 70 000 favners dyp.

På engelsk brukes det mer treffende ordet Faith - tillit til at noe er sant og verdifullt, hengivelse til en forestillingskrets og en livsform. Stadig å lete kritisk og kalkulerende etter sannsynlighetsgrunner for å tro er vel nettopp den totale negasjonen av religiøs tro.

Å tro i religiøs forstand er noe helt forskjellig fra å holde for sannsynlig. Det som hittil er sagt skal jeg nå i det følgende søke å problematisere.

Ingemar Hedenius om Tro og Viten

Den mest kjente og kanskje viktigste analysen her i Skandinavia av kristen tro utifra en livssynshumanistisk og kritisk-filosofisk erkjennelsesteori kom ut i en bok på slutten av 1950 tallet av den innflytelsesrike svenske filosofiprofessoren Ingemar Hedenius. Den het nettopp "Tro og Viten" som del av et større verk kalt "Tro og Livsanskuelse".

Hedenius' ambisjon i denne boken er ved analytisk og logisk argumentasjon å påvise det fornuftsmessig urimelige og udokumenterbare i nettopp forsøket på å etablere et intellektuelt holdbart skille mellom tro og viten i den hensikt å redde og legitimere troen som særegen kunnskapsform med referanse til en selvstendig og fundamental virkelighetsdimensjon bak vår umiddelbare virkelighet.

Hedenius' hovedpoeng er at kristendommen har en rekke påstander om bla. historiens gang, mål og mening som er konstituerende for det kristne trosinnholdet, og påstander av dette slaget kan ikke være noe annet enn prinsipielt empirisk refererende påstander og lar seg ikke skille ut i en særegen påstandsklasse av helt annen karakter enn vitenskapelige påstander.

Det er ikke logisk og meningsfylt å si at man tror både på en vitenskapelig teori om f.eks. menneskets og historiens utvikling som sier én ting og en religiøs forestilling som sier noe helt annet og gi som begrunnelse at det ene er en vitenskapelig oppfatning av saken og det

andre en religiøs oppfatning og at de er begge sanne på hvert sitt spesielle vis.

Jeg finner Hedenius' syn på dette i samsvar med hvordan jeg selv tenderer å oppfatte dette problemfeltet, nemlig at storparten av argumentasjonen for å skille mellom tro og viten er et urimelig apologetisk kunstgrep. Det jeg da sikter til har ikke noe å gjøre med de sterkt følelsesfylte trosopplevelse av kommunikasjon med noe åndelig og guddommelig som for mange er essensen av det religiøse, det som Hedenius kaller for patetisk tro, men jeg sikter utelukkende til at religionen, her kristendommen, utgjør et system av påstander om menneskets bestemmelse og om virkelighetens vesen, om vesentlige ting som har hendt ved at Gud har grepet inn i historiens gang og om vesentlige ting som skal hende i framtiden ved at Gud igjen skal gripe drastisk inn i historiens gang, ..osv...

Tror man på slike påstander så tror man på noe som har med en erfarbar virkelighet å gjøre - som har referansefunksjon overfor en antatt fortidig, nåtidig og framtidig virkelighet -og hvis man ikke vanner disse påstandene fullstendig ut til kun å fungere som indirekte symbolske bilder som ikke sier noe spesifikt om virkeligheten i det heletatt, så er det ikke logisk fattbart å si at disse påstandene ikke har noe med empirisk-vitenskapelige påstander å gjøre, og ikke skal rimelighetsvurderes fordi de er av en helt annen karakter: de er nemlig religiøse sannheter.

Konklusjon her: Skillet mellom tro og viten er slik det vanligvis stilles tvilsomt, og bør heller i samsvar med moderne kunnskapsteori settes opp som skillet mellom tro på empirisk-fornuftig rimelighetsgrunnlag satt opp mot tro på dogmatisk og postulert åpenbaringsgrunnlag. I den sistnevnte betydningen av tro har disse troende et annet problem, nemlig at: Like viktig for troende er skillet mellom sann og falsk tro.

Skillet mellom tro og viten er ikke den eneste vesentlige og problematiske hoveddistinksjon, men innenfor selve troens område er skillet mellom den sanne tro og falsk tro, den sanne lære fra vranglæren, like viktig og problematisk, om enn ikke viktigere.

Parallellt og beslektet med utviklingen fra det bokstavelige til det bildelige i tolkning og eksegesi finner man utviklingen av oppfatninger om at det er noe mer og mindre sant i alle religioner.

Men hvordan avgjør man hvilken religion som er den sanneste? Og hva slags sannheter er det snakk om når religionene påstandsmessig sier vidt forskjellige ting om de samme saksforhold?

Et vesentlig element i en bestemt religiøs tro er jo som regel at nettopp den selv er sann og de andre er det ikke, i det minste ikke i samme grad.

Kristian Horns éne fornuft og den intellektuelle ærlighetsopplevelse

Når det gjelder tanker framført innenfor Human-Etisk Forbund om dette temaet, så er egentlig intet nytt sagt om dette siden stiftelsen av forbundet Kristian Horns lille skrift

fra 1979: "Human-Etikk, definisjoner og utvalgte emner."

Hans framstilling bærer preg av hans samtidssituasjon omkring disse spørsmålene. Hans hovedpoengtering er den samme som hos Hedenius og som vel er vesentlig hos de fleste livssynshumanister: nemlig at det finnes bare én form for rasjonalitet og fornuft og bare én kilde til holdbar erkjennelse: Den erfaringskritiske. På rimelig fornuftsgrunnlag avvises åpenbaringssannheter formidlet via f.eks. hellige skrifter, dogmatikk og historiske overleveringstradisjoner. Fornuften er én, den er ikke todelt, på samme vis som verden og virkeligheten også er én og ikke todelt. Man har en monistisk virkelighetsoppfatning og ikke en dualistisk.

Kristian Horn brukte en formulering som: Å ha en intellektuell ærlighetsopplevelse ved erkjennelsens grenser - på grensen mot det ukjente - og utifra denne opplevelsen å gi



A. Risnes - 91

avkall på å danne oppfatninger om og bygge sitt liv på ting man ikke kan vite noe om eller finne sansynlighetsgrunner for. Dette kan på et vis også kalles et erkjennelses-etisk standpunkt.

Å leve med den åpne, prøvende tvil ansees som en mer autentisk verdi enn å leve med en absoluttert og dogmatisert tro.

Moderne vitenskapsteori

Mange teologiske tenkere prøver med utgangspunkt i moderne vitenskapsteori - f.eks. paradigmebegrepet - å underbygge det syn at også vitenskapenes mer helhetlige oppfatninger og de livssyn som i hovedsak støtter seg til disse - slik som Human-Etikken - også bygger på et trogrunnlag, og på en måte stiller i samme klasse som religiøse anskuelser hva verifiserbarhet angår. Som antydning er det intet problem å innrømme i filosofisk forstand at de bygger på et trogrunnlag men det gjør det ikke lettere for den rasjonelle akseptabiliteten av religiøs tro som søker å immunisere seg mot verifiseringskrav.

Disse diskusjonene blir ofte lite klargjørende ved at de nettopp spiller på det flytende og utydelige betydningsinnholdet i nettopp nøkkelbegrepene "tro" og "paradigme" og en rekke andre. Det er i denne sammenhengen helt fundamentalt å skille mellom tro i religiøsdogmatisk forstand og tro i empirisk-probabilistisk forstand, dvs. tro utifra rimelighetsgrunner. Denne distinksjonen blir bla. utydeliggjort i Ragnar Skottenes artikkel om aksiom-kritikk. Jeg vil nå kommentere denne artikkelen litt fordi dens ambisjon er typisk for den apologetiske strategi å forsvare rimeligheten av religiøs tro ved triumferende å stadfeste det i og for seg trivielle faktum at vitenskapen i sitt vesen er hypotetisk og følgelig ikke er helt sikker men bygger på en slags tro den også, slik at da er også den religiøse tro vitenskapelig legitimert. Haken ved dette er bare at vitenskapenes påstander tross alt vanligvis er basert på godt underbygd tro ved rasjonell organisering av et empirisk datagrunnlag og en prøvbar forklarings- og forutsigelses-evne, - mens dette ingenlunde kan sies om religiøs tro, den er heller ikke ment slik.

Opp gjennom historien erstattes den vitenskapelige tro på et tidspunkt gjerne med en bedre vitenskapelig tro som har større forkaringskraft og generaliserbarhet. Det er heller ikke tilfelle for religiøs tro. Konklusjonen her er at strengt tatt bør man ikke bruke samme ord - "tro" - om to så vidt forskjellige fenomener som disse.

Kommentar til Ragnar Skottenes artikkel

Jeg kjenner ikke på forhånd noe til John Nomes aksiom-kritiske metode, men utifra Skottenes framstilling virker den klart forankret i paradigmekritisk tenkning og tradisjonen med hermeneutisk avdekking av ulike former for mer og mindre eksplisitt og uproblematisert forutforståelse på ulike nivåer innenfor et kunnskapsfelt.

Skottenes kritikk av Nomes oppfatning om at denne metoden selv er ment å ha en slags overparadigmatisk, nøytral og objektivt klassifiserende status hevet over og frigjort fra all øvrig paradigme styrt virkelighetskonseptualisering her iverden er selvfølgelig helt riktig. Også Nomes synsmåter bygger på uproblematisert aksiomatisk forutforståelse, og utifra sin egen teori kan han ikke frita seg selv for samme konklusjon han har overfor andre kategoriseringssystemer: at de i siste instans bygger på et slags aksiomatisk trossystem. Denne problemstillingen dreier seg om det som i vitenskapsfilosofien kalles selvrefererende inkonsistens. Det er interessant at en teolog skolert i vår tids vitenskapsteoretiske debatt overhodet kan tro at han kan konstruere et slikt sub specie aeternitatis - et evighetsperspektiv uten tidsbundne forutsetninger. Men nærmere undersøkt er han vel neppe så naiv?

Skottene prøver seg så på en aksiom-kritisk analyse av den amerikanske filosofen Corliss Lamonts bok: "Det humanistiske livssyn". Denne analysen har flere klargjørende punkter, men generelt å mene at man ved å påvise den hypotetiske karakteren i vitenskapelig underbygd tro samtidig gir en slags indirekte logisk og vitenskapsfilosofisk legitimering for rimeligheten av - rydder et slags intellektuelt rom for - religiøs, dogmatisk tro, det er for meg som nevnt ikke særlig overbevisen-

de. Skottene er så ivrig etter triumferende å avsløre Lamonts "uvitenskapelighet" at han mange ganger tar munnen altfor full. Hans avsløringer er nok ikke så sensasjonelle avsløringer som han selv prøver å gjøre dem til. De er egentlig både trivielle og selvfølgelig, som antydte. Men det kan nok innrømmes at i streng fagfilosofisk forstand kunne nok Lamont ha latt mange av sine uttalelser fåt en en mer prøvende og nyansert form, men det er tross alt en populærfilosofisk bok.

Skottene sier om Lamont at "for det første er det naturligvis en helt ugrunnet tilsnikelse å påstå at hans virkelighetsforståelse er 'vitenskapelig begrunnet' ... med (natur)vitenskapelige midler kan ingen føre bevis eller motbevis overfor sannhetsgehalten i livssynssetninger. Det ligger utenfor vitenskapsens kompetanseområde." Dette er å stille problemet for grovt og bombastisk. Helt udramatisk kan man svare: Å prøve å bygge opp et livssyn i lys av samtidens mest sannsynlige og rimelige kunnskap om mennesket og verdens beskaffenhet er et fornuftsvalg. Poenget her er at det finnes mange rasjonelle grunner for å bygge opp livssyn på denne måten med støtte av relevant vitenskapelig kunnskap, mens det - for å si det mildt - ikke finnes tilsvarende med rasjonelle grunner for å bygge sitt livssyn på f.eks. kristne trossannheter av dogmatisk og postulert åpenbaringskarakter. Det kan rett nok finnes andre grunner til å gjøre det. La oss ta dette med den darwinistiske utviklingslæren som sannsynlig kunnskapstilfang for å danne seg et livssyn. Skottene gjør litt vesen av den som et eksempel på sitt hovedsyn.

Denne læren er en generell forklaringsteori om biologisk utvikling og generering av artsmangfold som er slik formulert at den gir

systematisert mening til en enorm datamengde innenfor de biologiske vitenskaper. Denne omfattende teorien har produsert store nye kunnskapsmengder av mer konkret og pragmatisk prøvbar karakter. Det finnes i samtiden ingen alternativ teori som har samme forklaringssevne overfor et så omfattende datafelt som den darwinistiske evolusjonsteorien har. Selv om forskere kan være uenige om endel detaljer og overgeneraliseringer er det ikke riktig som Skottene prøver å gi inntrykk av at denne teorien på vitenskapelig grunnlag er "betydelig anfektet". Men om så var? Da gjaldt det jo å finne en enda bedre empirisk begrunnet teori. Eller bør konklusjonen være at da kan det være hips som haps om man velger en religiøs som en vitenskapelig teori? Selv om Skottene sikkert ikke mener det så ligger en slik konklusjon nær under hans argumentasjonsmåte. Å ta en slik kunnskapssituasjon - en slik eventuell kunnskapskrise - som legitimerende inntekt for at da kan man også åpne opp et logisk og empirisk rom for en religiøst-dogmatisk kreasjonsteori uten samme krav om empirisk dataunderstøttelse er det ingen grunn til.

Oppsummerende sluttkonklusjon

Min konklusjon her helt til slutt er da som gjentatt i flere formuleringer gjennom denne artikkelen at: At forsøkene på rasjonelt å skille mellom tro og viten og forsøkene på å begrunne holdbarheten i det religiøse med vitenskapsfilosofi og vitenskapsrasjonell argumentasjon ikke er fullt så overbevisende som apologetene prøver å overbevise seg selv om.

Kjartan Selnes, skole- og studieseekretær i Human-Etisk forbund, Postboks 2870 Tøyen, 0608 Oslo 6.

NY BOK • NY BOK • NY BOK

BJØRN GJEFSEN:

Fra ord til handling

KRISTENDOMSFAGET
I PRAKSIS

Et solid bidrag til metodisk tenking og praktisk hjelp i daglig undervisning. Underveis i boka viser Gjefsen til egne erfaringer. Dette for å gi realistiske eksempler og for å hindre at teoriene skal lette fra virkelighetens skolehverdag.

Kjøp den i bokhandelen!

Pris kr 148,-.

Gyldendal
GRUNNSKOLEAVDELINGEN

Jan-Olav Henriksen

Tro og viten

Noen aktuelle perspektiver

To grunnleggende teser ligger bak denne artikkelen:

a) Tro og viten står i et uløselig forhold til hverandre, uansett hvilket livssyn man har.

b) Hvordan man behandler spørsmålet om tro og viten er knyttet til hva slags oppfatning en har av rasjonalitet - dvs. avhengig av hva man regner som *fornuftig*.

Jeg skal i det følgende utdype noen av grunnene for disse tesene. Det som her sies, begrenser seg imidlertid til hvordan forholdet mellom tro og viten fortøner seg innenfor rammen av *kristen* tenkning. Det henger sammen med et forhold vi i dag ser meget tydelig: Nemlig at det bare er kristendommen som synes å ville møte og ta på alvor utfordringene som ligger i en moderne oppfatning av rasjonaliteten. Forholdet mellom tro og viten kan derfor meget vel ta seg annerledes ut innenfor rammen av et annet religiøst livssyn. Det spesifikke med den kristne tilnærmingen, er etter vår mening at den fremdeles tillater en diskusjon med andre livssyn om forholdet tro - viten på et felles grunnlag, som utgjøres av den vestlige rasjonalitetsoppfatning. Kristen tenkning godtar imidlertid ikke denne oppfatningen ukritisk.

Tro og viten: Hva har de felles og hva skiller dem ad?

Tro og viten må ha noe felles, ellers ville det ikke være interessant å stille dem sammen, og ellers ville det heller ikke oppleves som et problem for noen at de to begrepene var sammenstilt. Dette fellesskapet er - fra et kristent synspunkt - knyttet til referansen til *historien*.

Når det her er tale om en referanse til historien, og ikke til virkeligheten, er det ikke tilfeldig: Kristen tenkning i dag vil insistere på at all kunnskap har en historisk dimensjon. Dette skjer ikke først og fremst for å relativisere all vår kunnskap, men for å *konkretisere* den. Derfor vil kristen teologi også kunne gå

inn i en diskusjon med andre former for tenkning om historien, og om hvordan man skal tyde den. I et apologetisk perspektiv åpner påpekingen av den historiske dimensjon bak både tro og viten for en understrekning av det *foreløpige* i begge foretak. Det skal vi imidlertid ikke gjøre noe hovedpoeng ut av her, men det bør være nevnt.

Moderne tenkning som vil skille tro og viten, har gjerne stilt viten (eller kunnskap) sammen med begreper som "empirisk virkelighetsreferanse" osv. Dermed vil den fremheve at sikker kunnskap er knyttet til hverdagserfaringer, mens tro er knyttet til noe ekstraordinært. Dette synet har vært godt understøttet av den moderne vitenskapens autoritet, - der det erfaringsbaserte fikk det aller meste av plassen (i hvert fall prinsipielt). Viten og vitenskap inngår dermed i en hellig allianse, der tro, som ikke primært er knyttet til vitenskapelig utforskning av virkeligheten, spilles ut over sidelinjen.

Vitenskapens autoritet i dag er i stor grad knyttet til fysikken, som var den vitenskap som for alvor gjorde slutt på den skolastiske syntese av vitenskap og tro. Men autoriteten er også knyttet til biologien. Jeg skal i det følgende - for enkelthets skyld - la det som sies om vitenskap i forhold til livssyn være knyttet til eksempler fra fysikk. Det understrekes imidlertid at det like gjerne kunne vært sagt med utgangspunkt i en del andre naturvitenskaper.

Når vi i redegjørelsen for forholdet mellom tro og viten finner grunn til å legge vekt på den historiske dimensjon, er det fordi den vitenskap som ligger til grunn for sekulære livssyn i vår tid, i liten grad synes å ha rom for denne. Moderne vitenskap er derfor heller ikke så livsnær og umiddelbart sikker som man ofte vil ha det til. Ved derfor å insistere på den historiske dimensjonen, avdekkes et problem ved mye av det som i dag går utgjør

basis for hva vi vet: Det er abstrakt, det er bare med på å tegne opp bestemte deler av virkeligheten. Kort sagt: Abstrakt naturvitenskapelig viten får ikke med seg den konkrete virkeligheten på veien. Den historiske dimensjonen ved virkeligheten, der alt dypest sett er noe unikt i sin konkrete fremtredelsesform, forsvinner langt på vei utenfor dens blikkfelt. Dette har fysikere etterhvert innsett, og man er derfor i dag mer enn noen gang oppmerksomme på begrensningene for slike tilnæringsmåter - i fagmiljøene. Skal man imidlertid komme noen vei videre med dette også i livssynssammenheng, er det viktig at også humanetikere og andre som vil gi sin tro en naturvitenskapelig basis, tar disse begrensningene på alvor.

Når viten-begrepet knyttes til det vitenskapelig sikre på en måte som stiller det mot troen, blir troen det som ikke har virkelighetsreferanse. Det som er sagt ovenfor, vil problematisere en slik tilrettelegging: Vi kan ikke uten videre si at den strengt erfaringsbaserte vitenskap vi i dag møter f.eks. i fysikken, har en "bedre" eller mer omfattende virkelighetsbasis enn den virkelighet troen relaterer seg til. Heller ikke at denne referansen er noe mer konkret, eller mindre spekulativ, sett med hverdagserfaringens øyne.

Dette kan gjøres enda tydeligere, dersom vi tar utgangspunkt i begrepet om *virkeligheten som helhet*. Naturvitenskap, som enkelte i dag vil mene er den eneste kilde til et rasjonelt livssyn, får ikke med seg denne helheten, både fordi den opererer med lover som abstraherer fra og typologiserer den konkrete virkeligheten, og fordi den (i stor grad) ser bort fra den historiske dimensjon ved virkeligheten. Likevel vil altså human-etikere ikke bare si at dette er basis for hva vi vet om mennesket og tilværelsen, men også hva vi skal *gjøre*! Det er, for å si det pent - modig gjort!

Viten i sikker, naturvitenskapelig forstand kan vi ha om en så liten del av virkeligheten at vi kort og godt ikke bør absoluttere de deler som faktisk er viten, og la dem bestemme alt. Vitenskapen får f.eks. ikke med seg det særegne i ethvert menneskes sosiale, miljømessige og psykologiske livsbetingelser. Derfor

er det også vanskelig å la den bestemme hva dette mennesket i en gitt situasjon bør *gjøre*, eller hvordan det bør forstå seg selv. Det innebærer likevel ikke at vi skal overse, eller fornekte det som vitenskapen sier oss. Men vi skal være klar over dens begrensninger, og at det finnes vesentlige og viktige sider ved den menneskelige livsvirkelighet den ikke sier noe om. Og for å gjøre det helt klart: Denne oppfatningen av vitenskapen er ikke et trostandpunkt basert på artikkel- forfatterens personlige overbevisning og hva han ser som ønskelig! Det både vil og må diskuteres av mennesker med ulike livssyn, dersom man skal komme noe videre i debatten om tro og viten.

Tro, på sin side, er knyttet til historisk viten, eller til kunnskap om den konkrete historien. Det lar seg ikke gjøre å sette vanntette skiller mellom tro og viten, og dermed erklære kristen tro vitenskapelig uangripelig (slik billig apologetikk, og langt mer subtilt: Søren Kierkegaard gjorde). Men heller ikke omvendt: Man kan ikke si at kristen tro er irrasjonell, fordi den ikke er knyttet til den virkelighet vitenskapen baserer seg på. Troen vil gi en foregripende helhetstydning av virkeligheten, slik den til sist vil vise seg å være. Derfor er tro overbevisning om det som ikke sees (helheten), men den er likevel knyttet til virkeligheten her og nå. I dette er det elementer både av hegiven tillit og av begrunnet antagelse.

La oss oppsummere og tydeliggjøre: Tro og vitenskap relaterer seg begge til en felles virkelighet som grunnleggende sett er historisk. Vitenskapen kan gi tydninger av *deler* av denne virkeligheten. Troen på sin side, fastholder virkeligheten i dens konkrete skikkelse, og forsøker å gi en *helhetstydning* av den. Dersom en vitenskapelig delforklaring gjøres til helhetsforklaring, blir den ideologisk og får metafysiske innslag, enten den vedstår seg dette eller ikke. Troen på sin side vedstår seg å være en tydning av helheten, men kan ikke alltid gi svar på enkeltdeles problemer. Derfor har den også hatt problemer i møtet med moderne vitenskap og dens måte å forstå enkeltfenomener på.

Modeller for forholdet tro - viten

På bakgrunn av det som er sagt, kan det nå kanskje bli klarere hva som er det særpregede ved ulike modeller for å tilrettelegge forholdet mellom tro og viten. Det følgende er bare ment som en skisse, og det kan godt være at det finnes andre modeller som ikke passer inn i oppstillingen:

a) Adskillelsesmodellen. - Denne vil skille tro og viten helt ad, og har sine forkjempere både blant sekulære tenkere, og blant troende. Poenget her er å holde de to begrepene adskilt - for å redde troen fra vitenskapens angrep, eller for å holde vitenskapen fri fra troens irrasjonalisme. I denne modellen ser man imidlertid bort fra at tro og viten har en felles referanse som den vi har skissert ovenfor. Representanter for denne modellen finner vi i teologien f.eks. ved K. Barth og R. Bultmann, og i humanetikken ved Selnes i dette heftet.

b) Påbygningsmodellen. - Denne modellen aksepterer viten, men mener at viten må suppleres av tro. Vår forstandserkjennelse blir utvidet gjennom åpenbaringen, slik at vi også kan erkjenne de overnaturlige sannheter. Svakheten ved denne modellen er at den fremdeles prinsipielt skiller viten og tro helt ad, og lar troen knyttes til en overnaturlig, eksklusiv virkelighet, der påstandene ikke uten videre lar seg prøve i møte med den-sidig erfaring. Typisk representant: Thomas Aquinas.

c) "Min tro er like god som din"-modellen. - Denne modellen vil understreke at troen inneholder et element av viten, og at all viten dypest sett bygger på tro. Samtidig fremhever den at alle har et element av tro i sin virkelighetsoppfatning. Fra et faglig synspunkt har denne modellen sine sterke sider, fordi den ser viktige poenger. Men enkelte av dem som står for den, synes på dette grunnlag å ville gi fornuften en mindre rolle, og å gjøre alle spørsmål om livssynsvalg til et irrasjonelt spørsmål om valg av trosposisjon. Dermed underkastes ikke valg og valgpremisser noen form for rasjonell diskusjon. Vi kan kanskje si at R. Skottenes bruk av John Nomes i dette heftet nærmer seg en slik modell.

Den siste modellen, som er den vi lander på her, kan vi kalle d) Dimensjonsmodellen. Denne vil understreke at det er en sammenheng mellom tro og viten, og at denne utgjøres av deres felles referanse til virkeligheten. Tro og viten står ikke i motsetning til hverandre, men utdyper ulike dimensjoner ved virkeligheten. Viten er fokusert på analyser av deler, og gir pålitelig kunnskap om dem. Troen knytter seg til og gir tyding av helheten. Disse tydingene eller helhetstolkningene hjelper mennesket både å forstå seg selv og å handle i verden. Troen kan også gjøre fortolkninger av deler av virkeligheten, naturligvis. Men disse kan ikke uten videre stå i motsetning til hva som er regnet for allmenngyldig viten.

Tro, viten og rasjonalitet

Med dette skulle det også være klart at religiøs tro ikke er uavhengig av sanseerfaring og verdslig fornuft. Dersom religiøse virkelighetsforklaringer skal gi et helhetssyn av virkeligheten, - hvilket de både faktisk gjør og bør fortsette å gjøre - er de avhengige av disse tingene. En religiøs tyding av virkeligheten er jo nettopp en tyding av *virkeligheten*, og ikke av noe som står helt isolert på siden av den.

Samtidig er det grunn til å trekke frem et poeng til her: De enkelterfaringer vi gjør oss i dagliglivet, tolker vi alltid innenfor en helhetsramme. Det må til for å gjøre erfaring meningsfylt. Dette gjelder både vitenskapelig erfaring og annen erfaring. Denne helhetsrammen er ikke alltid bevisst for oss. Men den er der. Sjelden lar den seg begrunne helt, ofte er den en antagende, anende foregripelse av meningshelheten. Det gjør at *i forståelsen av våre enkelterfaringer i dagliglivet har vi alltid på en eller annen måte en skjult religiøs dimensjon*. Og det gjør at vår viten er knyttet til vår tro, og må ha en slik ramme for å kunne gi oss meningsfull livsorientering.

Dette må likevel ikke misforstås dithen at vår viten bygger på ubegrunnbare trosaksioner. Tvert imot er det viktig at vi søker å bygge vår viten - og vår tro - på forutsetninger som lar seg begrunne. I vår dialogorienterte tid innebærer det først og fremst at de lar seg

gjøre allmennt rede for, gi grunner for, og lar seg diskutere. Et rasjonalitetsideal som dette kan hjelpe oss til å tydeliggjøre det forhold mellom tro og viten vi ovenfor har forsøkt å skissere opp en modell for.

En slik måte å forstå rasjonalitet på er nemlig ikke knyttet utelukkende til hva som kan bevises ved å peke på lovmessighetssammenhenger (slik som i naturvitenskapen). En rasjonalitetsoppfatning som utelukkende er basert på slike forklaringer blir fort for trang både for humanistiske vitenskaper, for samfunnsvitenskap, og for de deler av naturvitenskapen som opererer med helhetsmodeller. I dag er alle vitenskaper opptatt av å etablere en annen rasjonalitetsoppfatning enn den som lar seg utforme på slike premisser.

I.U. Dalferth (Kombinatorische Theologie, Freiburg 1991 s. 60ff.) tegner opp noen trekk i en mer adekvat rasjonalitetsoppfatning, som kan kaste lys over forståelsen av både tro og viten: Han mener det er flere ting som må tilkjennes rasjonalitet, enn dem vi strengt tatt kan bevise. Rasjonalitet er også knyttet til å gi gode grunner for noe. Det innebærer imidlertid at en rasjonell tro ikke nødvendigvis er sann, og at en falsk tro ikke nødvendigvis er irrasjonell.

Dalferth insisterer også på at vi ikke bare kan regne det som rasjonelt som vi selv har oppdaget eller kan begrunne. Tvert imot er rasjonell viten et sosialt produkt. Rasjonalitet er derfor mer knyttet til det sosiale, enn til hva man subjektivt sett kan holde for å være utvilsomt.

Med denne måten å bestemme rasjonalitet på, får Dalferth frem at rasjonalitet ikke er noe som bare er knyttet til vitenskapene, og slett ikke bare til naturvitenskapene. Dersom *troen* skal kunne kalles rasjonell, er det først og fremst avhengig av på hvilken måte vi fremmer våre anskuelser i det sosiale rom. En tro er rasjonell, dersom den kan sies å finne bekræftelse i lys av en kritisk diskusjon.

Nå vi her legger vekt på spørsmålet om rasjonalitet, er det fordi mye av den moderne diskusjonen om tro og viten til sist er avhen-

gig av hva slags rasjonalitetsoppfatning man har. Dersom man har en snever rasjonalitetsoppfatning, som ikke lar seg adskille fra en bestemt vitenskapsform og idealene den bygger på, er behovet for å utskille troens helhetstydning sterkere, og det er lettere å stemple den som irrasjonell. Dersom man har et mer dialogorientert forhold til rasjonaliteten, kan også troen innrømmes en plass i rammen av menneskelig livstolkning, uten at dette trenger å medføre at man oppgir rasjonaliteten. Dermed kan man også komme ut av en modell der tro fremstår som det subjektive, ubegrunnede, mens viten er det objektive, godt begrunne. Både tro og viten må kunne diskuteres, gis grunner for og prinsipielt sett kunne finne motsigelse. Tro og viten relaterer altså begge til rasjonalitets-kriterier som delvis ligger "utenfor" dem selv. Derfor kan ikke "vitene" i seg selv bestemme hva som er rasjonelt, eller en bestemt vitenskap gjøre monopol på "det fornuftige". At tro og viten forholder seg til felles rasjonalitetskriterier, innebærer likevel ikke at tro og viten er ett og det samme. Det skulle fremgå av det som er sagt ovenfor.

I et slikt perspektiv blir det også misvisende å si at troens sprog først og fremst er poetisk, kunstnerisk, eller tvetydig. Bedre er det å si at troens sprog er knyttet til tvetydige fenomener som det er strid om tolkningen av. Det er noe helt annet. Man tar kort og godt ikke sannhetskravet i det religiøse sprog på alvor der man avskriver det som tvetydig poesi. Samtidig røper man med slike påstander at man har liten sans for det tvetydige i tilværelsen selv, og stor *tro* på at den lar seg avsløre og gjøre entydig ved hjelp av eksakte vitenskapelige undersøkelser. Inntil en slik avsløring har skjedd, er imidlertid en religiøs helhetstydning som integrerer gyldig kunnskap i seg, lar seg diskutere, og gi grunner for, fremdeles et plausibelt og forholdsvis rasjonelt alternativ!

Jan-Olav Henriksen, Dosent i systematisk teologi ved Møre- og Romsdal distriktshøyskole, Postboks 188, 6101 Volda.

Aksiomkritikk i praksis

Etter å ha redegjort for aksiom-kritikkens opprinnelige egenart og praktiske muligheter og begrensninger i religions- og livssynsundervisningen, vil forfatteren her forsøke å anvende metoden på noen utvalgte livssynstekster. I dette nummeret vil han trekke frem en bok som særlig klart aktualiserer problematikken omkring tro-viten. I et senere temanummer vil han analysere og kritisere et par nyreligiøse verker.

Corliss Lamont: Det humanistiske livssyn

Virkelighetsforståelse og ateisme

Lamont sammenfatter sitt humanistiske livssyn i ti grunnsetninger (s.20f). Av disse dreier den første seg om synet på virkeligheten: "For det første tror humanismen på en naturalistisk metafysikk eller på en holdning til universet som regner alt slags overnaturlig som myter. Den oppfatter naturen som en helhet av alt som er til, som et system av materie og energi i stadig forandring og som eksisterer uavhengig av enhver tanke eller bevissthet."

I samsvar med denne grunnsetningen defineres humanisme som "naturalistisk humanisme". Det vil si at naturen er uskapt, uforgjengelig og evig. Den er selvbegrunnende, selvberende og selvvirkende. Den har ikke noe mål, heller ingen sjel eller bevissthet. Humanismen er derfor i sitt vesen materialistisk (s.27, 36f, 40, 102f, 120f.).

Denne virkelighetsoppfatningen innebærer at gudstroen er overflødig og unødvendig. Hele universet lever og virker uten begrunnelse eller støtte fra noen overnaturlige guder eller krefter. Særlig er mennesket i stand til å leve uavhengig av guddommelige vesener. Disse eksisterer rett og slett ikke. De utgjør bare illusoriske projeksjoner av rent menneskelige trekk inn i universet. Enhver gudsvirkelighet er bare en kompensatorisk fantasiverden i umodne menneskesinn. Derfor står gudstroen i strid med menneskenes sanne beste, og derfor står humanismen i kompromissløs opposisjon til enhver gudstro (s.21-23, 27, 30, 97, 121).

Dette materialistiske og ateistiske standpunktet hevder Lamont er "vitenskapelig" fastslått og tar (natur)vitenskapelige forskningsresultater til inntekt for sin påstand. Et særlig trumfkort er her Charles Darwins klassiske utviklingslære. Den motsier effektivt den gamle religiøse idé om en guddommelig skapelse av hele universet. Og jo videre virkelighetsfelt den moderne vitenskap underlegger seg, jo vanskeligere blir det å forstå hva Gud i det hele kunne ha gjort dersom han hadde vært til (s.97f, 100-103, 105-107, 109).

Aksiom-kritisk betraktet ansporer Lamont her til mange kommentarer. Jeg begrenser meg til to. For det første er det naturligvis en helt ugrunnet tilsnikelse å påstå at hans virkelighetsforståelse er "vitenskapelig" begrunnet eller bevist. Med (natur)vitenskapelige midler kan ingen føre bevis eller motbevis overfor sannhetsgehalten i livssynssetninger. Det ligger utenfor vitenskapens kompetanseområde. Dessuten overser Lamont at utviklingslæren etter Darwin er blitt betydelig anført av en rekke vitenskapsmenn. I vår tid fins det snarere mange (til dels forskjellige) hypoteser om verdens og menneskehetens utvikling.

For det andre viser filosofi- og idéhistorien at naturalisme og ateisme slett ikke alltid inngår som nødvendige elementer i en humanistisk virkelighetsforståelse. Såvel i eldre som i nyere tid har mange bekjent seg som humanister i rammen av en gudstro - noen med kristent fortegn, andre med ikke-kristne gudsforestillinger. Andre igjen har vedkjent

seg et humanistisk livssyn med et agnostisk forhold til gud(er)s eksistens. Typologisk-skjematisk blir altså Lamonts humanisme å bedømme som et stykke profanhumanisme. Forfatteren avslører seg da også selv slik ved sin tilfeldige eklektiske holdning til humanismens historiske røtter: Gudstroende filosofer både i antikk oldtid og i nyere (europeisk) åndshistorie var beheftet med imaginære og uvedkommende gudsforestillinger. For egentlig var de ateistiske profanhumanister (s.33f, 38-40, 42-46, 54-68)!

Menneskenatur og død

Den andre grunnsetningen fremstiller det profanhumanistiske menneskesynet (s.20): "For det andre tror humanismen, idet den særlig bygger på vitenskapelige lover og fakta, at mennesket er et produkt av en utvikling innen den natur det selv er en del av, at menneskets bevissthet er uløselig knyttet til hjernens funksjoner, og at mennesket, som en uløselig enhet av legeme og personlighet, ikke kan ha noe bevisst liv etter døden."

Disse tesene utdypes senere i boken ved et klarere uttrykt menneskesyn. Mennesket er en integrert del av naturen. Det er ikke skilt fra den ved noen skarp kløft eller noe markant brudd. Det fins ikke noe uoverstigelig gap mellom homo sapiens og andre levende vesener. Likevel opererer mennesket, med dets bevissthets- og tankefunksjoner, på et kvalitativt langt høyere nivå enn atomenergien i dens enklere former. Denne forskjellen gir imidlertid Lamont ingen forklaring på (s.27, 35, 37, 122).

Den artsmessige identitetssammenheng mellom mennesket og naturen forøvrig gjelder også i forholdet mellom mennesket som 'jag' og mennesket som materie. Mennesket er en uløselig enhet av ånd og materie, av bevissthet og kropp, av personlighet og legeme. Profanhumanismen forfekter m.a.o. en monistisk antropologi. Den innebærer at enhver udødelighetstro er fiktiv. Det er utenkelig og umulig at mennesket skulle ha noen bevisst eksistens etter døden. Mennesket har bare dette livet å leve. Det fins ikke noe fabelparadis i himmelen. Denne verden er menneskets eneste hjem og sted. Troen på et

evig liv er en forkastelig illusjon (s.21f, 32, 69, 90).

Dette menneskesynet bygger på "vitenskapelige lover og fakta" - særlig på Darwins naturalisme og nyere psykologi. De vitenskapelige forskningsresultater understøttes også av flere religiøse menneskesyn, bl.a. det kristne, hevder Lamont (s.35, 70-80).

At det ifølge såvel nyere psykologi som flere religiøse menneskesyn er en nær forbindelse mellom sjel og kropp (personlighet og legeme), er hevet over tvil. Men derfra å hevde at mennesket ikke kan ha noe liv etter døden, er naturligvis et uvitenskapelig sprang. Det kan empirisk-vitenskapelig verken verifiseres eller falsifiseres. Det er en aksiomatisk livssynssetning. Og som livssynssetning korresponderer den da logisk nok med profanhumanismens ateisme: Fordi Gud (guder) umulig kan eksistere, er det utenkelig at menneskets (sjel, ånd, 'jag', osv.) kan leve ut over døden.

I aksiom-kritisk perspektiv må det også nevnes at et humanistisk menneskesyn ikke nødvendigvis er naturalistisk og materialistisk. Selvfølgelig vil ulike religiøst-humanistiske menneskesyn avgrense seg fra Lamonts lukkede naturalisme og materialisme. Men også forskjellige varianter av *personalisme* og *eksistensialisme* uten religiøst fortegn ser i mennesket et helt særegent og enestående vesen i forhold til den personløse naturen omkring det. Typologisk-skjematisk representerer altså Lamonts menneskesyn en *naturalistisk antropologi*.

Fornuft og vitenskap

Til profanhumanismens menneskesyn hører også en høyst optimistisk tillit til fornuftens og vitenskapens muligheter. Som mennesker har vi "evne og mulighet til å løse egne problemer, hvis vi først og fremst stoler på en modig og framsynt bruk av fornuft og vitenskapelige metoder," heter det i den tredje grunnsetningen (s.20; sml. også den niende grunnsetningen, s.21). Dette beror også på vår relle valg- og handlefrihet innenfor visse naturlige og sosiale grenser (jfr. her den fjerde grunnsetningen, s.20).

Denne fornufts- og vitenskapstroen avgrenser seg mot tidligere oppgatte erkjennelsesveier som åpenbaring, autoritet, intuisjon og til dels også tradisjonell rasjonalitet. Fullt pålitelig er bare en fornuftig anvendelse av moderne vitenskapelige metoder. Lamont synes å være en nærmest nesegrus beundring for vitenskapelige forskningsresultater og teknologiske produkter i eldre og nyere tid (s.14, 19, 23, 32, 66, 92f, 158-163, 197).

Nå vedgår Lamont at vitenskapelig metodebruk innen samfunnsvitenskapene er vanskelig og krevende. Han fremholder også at vitenskapelig sannhet ikke er noen absolutt sannhet, bare varierende grader av sannsynlighet. Vitenskapen er alltid underveis til forbedret og fornyet erkjennelse og kunnskap. Lamont inntar m.a.o. en prinsipielt *probabilistisk* grunnholdning. Likevel nærer han en nærmest ubegrenset tiltro til bruk av naturvitenskapelig-empiriske forskningmetoder. Og det er aksiomatisk gitt at disse forskningsmetoder er brukelige og fruktbare på alle virkelighetsområder. Med denne nesten grenseløse tillit til den ene metodologi står

altså Lamont for en uproblematisk *positivistisk* og *monistisk* vitenskapsfilosofi. Og denne *positivistiske* vitenskapsmonisme korresponderer naturligvis med den naturalistiske virkelighetsmonisme: Fordi hele virkeligheten er materiell natur, må den utforskes og beherskes ved dertil sakssvarende metoder (s.36f, 163-191).

Men først og sist er fornufts- og vitenskapstroen forankret i et *superoptimistisk syn på menneskets vesen og evner*. Vel gjør Lamont oppmerksom på at menneskeheten i det 20. århundre har utkjempet to ødeleggende kriger på mindre enn tretti år, og at vi fremdeles står overfor den store atomkrigen som en forferdelig mulighet. Det gir grunn til en "dempet optimisme". Ikke desto mindre snakker han om "de strålende muligheter for menneskeheten som helhet". Mennesket er i stand til å reise et varig byggverk for fred og skjønnsomhet på denne jord. Det har kristne og ikke-kristne religioner mislykkes i. Men den "vitenskapelige verdenshumanisme" vil klare det. Vår fremtidige skjebne ligger i våre egne hender. Det er vi som former den kommende



verden. For det fins verken et guddommelig forsyn eller en ondsinnet djevel som fremmer eller hindrer menneskets fremskritt eller velferd. De fleste under er menneskeskapte. Og alle under må utrykkes av mennesket selv. Og mennesket *kan* utrykke dem, fordi det av naturen er verken godt eller ondt, verken egoistisk eller ikke-egoistisk, verken krigersk eller fredelig. Det er kun produkt av sosialt samliv, oppdragelse og konvensjoner. Slik blir mennesket alle tings sentrum og målestokk. Og slik kan mennesket prises og opphøyes i hymniske vendinger med et umiskjennelig preg av kristen terminologi: "All ære til mennesket i det høyeste! For mennesket er herre over alle ting." Gjennom bruk av fornuft og vitenskapelig forskning og teknologi er mennesket uten tvil blitt "skapningens ubestritte herre", "den befrikkede Prometheus, med nesten uendelige krefter og muligheter". Ja, det humanistiske livssyn tildeler mennesket "intet mindre enn den oppgave å være sin egen redningsmann og frelser" (s.18f, 21, 52-54, 63, 92f, 123, 204f, 235).

De profanhumanistiske aksiomer er her såpass selvavslørende at de knapt behøver større avklaring. Bare noen få korte merknader skal tilføyes. For det første legger en merke til den iøyenfallende *totaliserende* oppgave som tildeles fornuften og vitenskapen. Med fornuftig anvendelse av vitenskapelige metoder er mennesket istand til å utforske og beherske *hele* virkeligheten, *alle* livsfelter. Det skulle være unødvendig å bemerke at vitenskapsmenn flest i vår tid på langt nær har så høye ambisjoner. For det andre må en undre seg over den *uniformerende* funksjon som tilkjennes de naturvitenskapelige metodene. Bare et overfladisk kjennskap til nyere vitenskapsfilosofi gir heller inntrykk av en dyptgripende metodepluralisme innen dagens forskningsmiljøer. Lamonts profanhumanisme plasserer seg her typologisk-skjematisk i en foreldet monistisk vitenskapspositivisme. Og for det tredje springer det *apoteoserende* (guddommeliggjørende) menneskesynet en i øynene. I sterkt forkynnende og lovprisende vendinger fremstilles

mennesket som sin egen Gud og universets herre, som redningsmann og frelser for seg selv og verden. På denne bakgrunn kan profanhumanismen kanskje likevel ikke karakteriseres som ateistisk. Den er snarere teistisk - i den forstand at mennesket tror på seg selv som Gud.

Etikk og moral

I tråd med profanhumanismens virkelighetsforståelse og menneskesyn begrunnes alle etiske verdier ut fra dennesidige erfaringer og forhold. De får ingen overnaturlige begrunnelser, forklaringer eller sanksjoner. De avskjæres enhver forbindelse med noen religiøs gudstro. De er utelukkende sosiale produkter. Og de tjener kun innenverdlige formål og ikke noe innbilt gudsrrike over eller etter dette livet. De høyeste moralske mål er jordisk lykke, frihet og framgang for hele menneskeheten - økonomisk og sosialt, kulturelt og moralsk (se her den femte, sjette og åttende grunnsetningen, s.20f; jfr. også bl.a. s.11, 30, 192, 196f).

Men hvordan skal da sosiale miljøer kunne gi etiske normer den nødvendige og tilstrekkelige gyldighet? Og hvordan skal mennesker i forskjellige kulturer - lokalt og regionalt, nasjonalt og internasjonalt - kunne bli enige om den nærmere konkretisering av de høyeste moralske mål og veiene dit? Lamont synes å ha registrert problematikken i disse spørsmålene. Han erkjenner at det er vanskelig å oppnå intellektuell enighet om hva som er rett og galt, fordi moralske vurderinger er en art verdidommer. Han hevder også at etiske normer alltid er beheftet med en viss tids- og kulturbetinget relativitet. Dessuten mener han at de enkelte livssituasjoner bør spille en vesentlig rolle ved definering og realisering av normene. På det viset nærmere han seg en pragmatisk situasjonsetikk der situasjonsbestemte fornuftsoverveielser virker normsettende. "Ikke desto mindre fastholder jeg som humanist at en sann vitenskap om etikk er mulig, og vil bli virkelighet," påstår han, og fremholder at alle mennesker - selv de som klynger seg til troen på noe overnaturlig - kan forene seg med humanistene om et program for demokrati og fram-

skritt. For med dette programmet viser humanismen seg som "en overmasjonal filosofi for alle mennesker og med universell gyldighet" (s.196-198, 234).

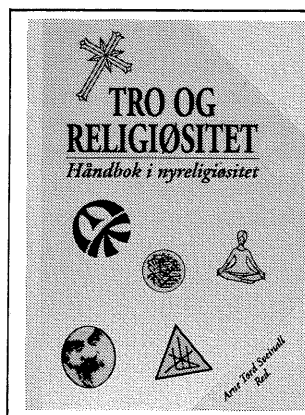
Analytisk-kritisk vurdert gjør her flere tidligere nevnte aksiomer seg gjeldende. For det første er etikkens *ateistiske* egenart en logisk følge av det immanente og naturalistiske virkelighetssyn og menneskesyn. For Lamont er det en urokkelig og selvinnslysende sannhet at etikken er løsrevet fra enhver transcendent livssynsforankring. Derfor har han naturligvis heller ikke noe behov for å drøfte om en slik etikk er virkelig eller mulig. Ut fra et kristent standpunkt - og sett fra mange andre ståsteder - er imidlertid nettopp dét høyst tvilsomt.

For det andre noterer vi hvordan den *positivistiske* vitenskapsoptimismen slår inn i den etiske grunnlagstenkningen. Til tross for de observerte problemer med statueringen av etiske normers gyldighet, fastholder Lamont at en vitenskapsbasert etikk er mulig og vil bli realisert. Og denne etikken målbærer sogar universelle gyldighetspretensjoner: Den humanistiske etikk er sann og rett for alle mennesker!

Overprøving og utvikling

Nå synes imidlertid de universelle gyldighetspretensjoner å mildnes noe ved at Lamont inkorporerer et perspektiv av forandring i sin

Reklame 2



TRO OG RELIGJØSITET

Håndbok i nyreligiøsitet

Arne Tord Sveinall (red.)

Boka presenterer 20 nyreligiøse bevegelser og deres bakgrunn i Hinduisme, Buddisme og Islam. Oppslagsdel over navn, ord og uttrykk. Saklig og verdifull informasjon.

132 sider.
kr. 150,-

filosofi. Økonomiske og politiske systemer er under stadig utvikling. Det samme er menneskers tanker og idéer om universet og samfunnet. Det gjelder også humanismen selv. Som det heter i den tiende og siste grunnsetningen: "For det tiende tror humanismen, i samsvar med vitenskapelige metoder, på en stadig overprøving av grunnleggende forutsetninger og overbevisninger, iberegnet sine egne. Humanismen er ikke et nytt dogme, men et livssyn i utvikling som alltid må være åpent for eksperimentell utprøving, nye fakta og mer stringent resonnement."

Likevel er det etter mitt skjønn grunn til å tvile på om Lamonts profanhumanisme virkelig er åpen for kritikk og korreksjon. Det viser allerede utsagnet om at "humanismen vil, som filosofisk system der menneskehetens interesser i denne verden er alfa og omega, neppe bli foreldet". "Men selvfølgelig vil enhver bestemt utforming av humanismen bli overskredet," tilføyer Lamont og presiserer dermed at humanismens aksiomatiske livssynskjerne neppe er overprøvbare og utskiftbare (s.21, 24, 123f).

Denne konklusjonen stadfestes for det første av en påfallende tilfeldig eklektisk holdning til filosofi- og religionshistorien. Lamont legger for dagen høye ambisjoner om å favne om det "beste" i alle tradisjoner av menneskelig tenkning og kultur. Av historis-

ke synspunkter griper han fatt i dem som tilfeldigvis passer inn i sitt eget tankeunivers, for så å bruke disse til å legitimere sitt eget livssyn. F.eks. påstår han at humanismen rommer "det beste fra de naturalistiske og materialistiske tradisjoner". Likeså tar han kristendommen suverent til inntekt for et profanhumanistisk livssyn i det han fremholder at "hva denne religionen gjennom sin tilbedelse uttrykker, i bunn og grunn er en lovprisning av menneskets beste egenskaper", som "tilskrives Faderen og Sønnen". Dette er nok god profanhumanisme, men det er karikert kristendom! Og hva Jesus angår, anses han som "en av de mest opphøyde personligheter gjennom alle tider". For denne kristologien mener Lamont å finne "bred støtte også blant kristne" og støtter seg bl.a. på arianismen og unitarismen, deismen og kvekerbevegelsen (s.10, 26, 28f, 31, 42-52)!

For det andre viser Lamont en sterk (selv)bevissthet om profanhumanismens fornuftighet og holdbarhet. Denne filosofi er "lett å forstå". Den stemmer godt overens med sunn fornuft. "Sunn fornuft" fremholdes da som noe selvsagt, noe som ikke trenger å presiseres og problematiseres, men som "alle" vet hva er. Alle "fornuftige" mennesker vil - gjennom litt refleksjon - innse at dette livssynet er "fornuftig" og derfor rett og sant, pålitelig og troverdig. På denne bakgrunn blir det forståelig at den profanhumanistiske filosofi ser seg i stand til å stille andre livssyn "på fornuftens prøve". Den mener å kunne "bringe menneskene nærmere de mest holdbare standarder for hva som er sant og for hvordan sannhet kan søkes". Og den tar mål av seg til å "by menneskene et intellektuelt holdbart, altomfattende syn på liv og død, individ og samfunn, ånd og materie, univers og skjebne", "et korrekt og samlende syn på universet, menneskets natur, samfunnet og de hovedverdier menneskene burde etterstrebe". De nærmere kriterier og begrunnelser for dette standardssystem og livssyn gjør Lamont imidlertid ikke rede for. De er tydeligvis selvin-

lysende sanne, m.a.o. aksiomatisk gitte (s.11-13, 15-18).

Sammenfatning og utblikk

Etter min vurdering er *ateismen* det bærende element i Lamonts profanhumansime. Uten en åndelig gudstro havner han i en naturalistisk og materialistisk virkelighetsforståelse. Med denne virkelighetsforståelse korresponderer et naturalistisk og materialistisk menneskesyn, som bare gir rom for en kvantitetsforskjell, ingen kvalitetsforskjell, mellom mennesket og den øvrige natur. Følgelig blir enhver form for bevisst liv etter døden utenkelig og umulig. Til virkelighetsforståelsen og menneskesynet svarer videre en nærmest ubegrenset tillit til fornuftens og vitenskapens muligheter. Denne tillit baserer seg først og sist på en superoptimistisk holdning til menneskets evner og krefter, en tro på mennesket som uttrykkelig erstatter troen på Gud. I tråd med denne tro tillegger Lamont etikk og moral dennesidige begrunnelser og innenverdslige formål. Selv om han erkjenner etiske normers relative avhengighet av vekslende kulturforhold og aktuelle situasjoner, gjør den profan-humanistiske etikk krav på universell gyldighet. De universelle gyldighetspretensjoner mildnes noe ved en viss åpenhet for forandring og utvikling. Likevel viser Lamonts profanhumansime seg som en lukket dogmatikk der den aksiomatiske livssynskjerne neppe er overprøvbare og utskiftbare.

Uttrykket "lukket dogmatikk" vil Lamont selv ikke kunne gå god for, da hele hans aksiomsystem er *vitenskapelig* begrunnet. Ved en aksiom-kritisk analyse har jeg imidlertid forsøkt å påvise at de profanhumanistiske aksiomer likevel bygger på tro, ikke på viten. Med denne analyse har jeg gitt et lite bidrag til behandling av den alltid aktuelle problematikk omkring tro-viten.

Ragnar Skottene, Undervisningsleder i Ryfylke og Jæren Indremisjon. Adr: Otto Olsens gt. 27, 4021 Stavanger.