

# Religion og realister

*Nyateistisk religionskritikk i møte med  
religiøse norske naturvitere og norsk  
virkelighet*

Steinar Aambø



Masteroppgave i religionshistorie IKOS/HF

UNIVERSITETET I OSLO

1.12.2014



# **Religion og realister**

**Nyateistisk religionskritikk i møte med religiøse norske  
naturvitere og norsk virkelighet**

© Steinar Aambø

2014

Religion og realister – Nyateistisk religionskritikk i møte med religiøse norske naturvitere og norsk virkelighet

Steinar Aambø

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

IV

# Sammendrag

Oppgaven har som tema forholdet mellom religion og vitenskap. Den tar for seg hvordan det på den ene siden finnes en nyateistisk religionskritikk, ofte preget av en naturvitenskapelig basis, som problematiserer forholdet, mens det på den andre siden finnes naturvitere med religiøs tro som lever godt med å kombinere religion og vitenskap i egne liv. Den nyateistiske bevegelsen har en stor andel talsmenn som selv har naturvitenskapelig bakgrunn, og som setter religion i et motsetningsforhold til naturvitenskap. En av de mest sentrale nyateistene er Richard Dawkins. Hans bok «The God Delusion» vil bli analysert og satt opp mot perspektivene til et utvalg religiøse naturvitere som har blitt intervjuet om deres syn på den påståtte konflikten. Samtidig tar oppgaven for seg en analyse av hvordan man kombinerer religion og vitenskap på ulike måter.

Det vil også bli foretatt en kritisk drøfting av livssynsforutsetninger i Norge, med formål å si noe om vilkårene for det å ha et religiøst ståsted, både med og uten naturvitenskapelig bakgrunn. Drøftingen vil også forsøke å antyde nyateismens muligheter for å påvirke og bevege religionsdiskursen. Har nyateismens religionskritikk noe særlig relevans i Norge, og eksisterer det noe grunnlag for å hevde en påstand om at religion og vitenskap er i konflikt, også i en norsk kontekst? Samtidig er oppgaven også en fortelling om ulike typer religiøs tro og praksis blant et utvalg religiøse naturvitere.



# Forord

Da er arbeidet med masteroppgaven omsider omme. Jeg har opplevd det som en interessant og lærerik prosess, med grader av både komfort og ubehag, framgang og tilbakegang. Men mest har det heldigvis gått framover. Masterprosessen begynte svært haltende, med en totalt annerledes oppgave i tankene, men diverse forhold gjorde det vanskelig å følge min opprinnelige plan. Heldigvis kom det raskt til meg andre idéer, og en av disse har til slutt materialisert seg i denne oppgaven.

Jeg er nok ikke av de som er mest glad i å la andre kikke meg i kortene når jeg jobber med noe som kan karakteriseres som et svært selvstendig stykke arbeid, men jeg har samtidig hatt mange samtaler om tematikken, eller nærliggende ting, med en rekke personer, på alle mulige plan. Jeg har opplevd støttende ord på veien, og mange har fortalt meg at de synes det er en interessant tematikk. Jeg har vært takknemlig for alle slike tilbakemeldinger.

Oppgaven har et blandet materiale, med innslag av tekster fra media, men først og fremst en rekke informanter som har bidratt ved at jeg har vært så privilegert å få lov til å utføre ganske personlige og nære intervjuer hvor de har delt mange av sine private tanker og refleksjoner, og sin personlige historie med meg. Jeg skylder alle en stor takk, og vil gjerne understreke at det var noen fine folk jeg fikk mulighet til å snakke med, og lære noe av. En stor takk til dere!

Jeg vil også takke familie og venner for at de er til stede i livet mitt, og spesielt mine mange studievenner her på Blindern. Jeg må si at det er en fin gjeng jeg har fått lov til å bli kjent med, og at det har vært et veldig godt studentmiljø på IKOS. Samtidig vil jeg også takke de ulike faglige ansatte som har bidratt med sin faglige tyngde til å gjøre meg i stand til å føle at jeg i dag sitter igjen med mye verdifull kunnskap som har kommet til nytte i skrivingen.

Til slutt vil jeg rette en stor takk til min veileder Otto Krogseth, som er en gjennomtrivelig mann det er mye å lære av, og som det alltid er spennende, nyttig og inspirerende å snakke med. Han har vært spesielt verdifull for meg i innspurten mot levering.

Til dere som nå har tenkt til å bruke tid på å lese oppgaven: Jeg håper dere finner det verdt bryet.

Steinar Aambø, Oslo, 2014







# Innholdsfortegnelse

1	Innledning.....	1
1.1	Tema og problemstilling.....	2
1.2	Hvorfor denne oppgaven? .....	5
1.3	Teori/Litteratur i oppgaven.....	6
1.4	Oppgavens struktur og tilnærming .....	6
1.5	Begrepsbruk.....	8
1.6	Religionsdefinisjon.....	8
1.6.1	Det religiøse mennesket .....	9
1.6.2	Den vilkårlige bruken av begrepene religion og religiøsitet .....	10
2	Oppgavens materiale, metode og teori.....	11
2.1	Intervju og tekst.....	11
2.2	Teoretisk litteratur og metodologi .....	14
3	Kontekstuelle rammer .....	20
3.1	En historie om konflikt? .....	20
3.2	Barbours firedelte teori om religion- og vitenskapskombinasjoner .....	24
3.3	Norge i dag .....	28
3.3.1	Det sekulære Norge.....	28
3.3.2	Religion i offentligheten.....	32
3.4	Nyateismens profet – En gjennomgang av Richard Dawkins konfliktorientering ....	34
4	Analyse av forholdet mellom vitenskap og religion .....	42
4.1	Fra harmoni til konflikt – Øystein Elgarøy og hans omvendelse .....	42
4.2	Naturviternonnen .....	45
4.3	De to sfærene – der religion og vitenskap sees som uavhengige .....	48
4.4	Der to sfærer møtes – dialog mellom religion og vitenskap.....	52
4.5	Når scientisme glir inn i mystikk – et integrert perspektiv.....	56
4.6	Den verdifulle relasjonen – aktivitet, erfaringer og forestillinger i sammenheng med religion .....	60
4.6.1	Religiøs aktivitet .....	60
4.6.2	Religiøse erfaringer .....	61
4.6.3	Trosforestillinger .....	64
4.6.4	I møte med nyateismen .....	68

5	Kritisk drøftende gjennomgang.....	71
5.1	Dawkins Gud og informantenes guder .....	71
5.2	Norskhetens hegemoni .....	75
5.2.1	Utelukkelse versus integrering .....	75
5.2.2	Det agnostiske samfunnet.....	78
5.2.3	Kulturarvbegrepet.....	79
5.2.4	Vitenskapens posisjon I Norge.....	81
5.2.5	Et spørsmål om konfliktnivå? .....	83
5.2.6	En feministisk parallell.....	86
5.2.7	Den pluralistiske situasjonen.....	87
5.2.8	Oppsummering .....	89
6	It's just turtles all the way down .....	91
	Litteraturliste .....	93
	Primærlitteratur hentet fra internett.....	99



# 1 Innledning

Det finnes en forestilling om at vitenskap representerer en vei ut av religionens grep på samfunnet og at jo mer vitenskapen avdekker, jo mindre blir religion en del av det opplyste menneskets virkelighet. På begynnelsen av forrige århundre, undersøkte James Henry Leuba The National Academy of Sciences i USA og fant at ledende akademikere i større grad enn mennesker ellers var irreligiøse. Ut fra det la han fram en hypotese om at det var et spørsmål om tid før vitenskap fullt og helt fikk overtaket (Leuba, 1916) Forestillingen eksisterer den dag i dag, og det er fortsatt slik at religiøsitetens graden er lavere innenfor akademien, enn ellers i samfunnet. Samtidig tas mangelen på religiøsitet blant akademikere, til inntekt for et argument om at religion og vitenskap befinner seg i en konflikt.

De siste tiårene har det eksistert en retning innenfor religionskritikk som betegnes som nyateisme, som har adoptert konfliktorienteringen mot religion, og som blant annet har en naturvitenskapelig orientering som et sentralt utgangspunkt i sin religionskritikk.

Konfliktperspektivet tydeliggjøres spesielt i USA, der man på den andre siden finner religiøse som avviser den godt etablerte evolusjonsteorien, ut fra en bokstavelig tolkning av bibelen som Guds sanne budskap. Det gjøres samtidig i enkelte stater forsøk på å sidestille, eller overordne, intelligent design, eller kreasjonisme, teorier som underordner vitenskapelig metode til fordel for den bibelske fortelling, med tradisjonell akseptert vitenskap, i skoleverket. Man risikerer derfor i USA og bli utdannet til å tro på en direkte uvitenskapelig teori om den fysiske virkeligheten.

I Norge er slike tilnærminger relativt marginale. Farene ved en religiøs betonet undervisning av naturvitenskap er for eksempel ikke et spesielt relevant anliggende. Likevel er nyateismens prosjekt også relevant i Norge i form av at enkelte debatter reproducerer nyateistisk argumentasjon, samtidig som Dawkins spesielt, både får sendetid i TV, og aksept for sin religionskritikk. Den er også relevant fordi nyateismen ikke bare har formål å bekjempe mer ytterliggående religiøsitet, slik som kristen og islamsk fundamentalisme, men også mer liberale og tilnærmet agnostiske former for religiøsitet. Premisset ser ut til å være at religion uansett står i veien for fremskritt og at selv milde former for religiøsitet skaper grunnlag for og setter premissene for utvikling av mer ekstreme former. Samtidig er det også et anliggende at religion altså er en uvitenskapelig tilnærming til virkeligheten, og at den hevder ting som ikke kan belegges i så måte, og derfor bør kastes på historiens skraphaug.

En av de mest toneangivende nyateistene er altså Richard Dawkins, og mye av denne oppgaven handler om han, og hans bok «*The God Delusion*»(2006), som på norsk har fått tittelen «*Gud – en vrangforestilling*»(2007). Hans agenda er rimelig tydelig avklart. Han ønsker ideelt sett, en verden uten religion, og mener tydeligvis at det da hadde vært en bedre verden. Samtidig mener han at vitenskap, og naturvitenskap spesielt, gang på gang viser hvordan verden er styrt av en rekke tilfeldigheter, og at en guddom, en skjult skaper, eller et interagerende åndevesen ikke har noe hold i virkeligheten, ettersom ting forklares fint uten en guddom i maskineriet. Konfliktnivået han illustrerer er slik at verden på grunn av religion hele tiden står i fare for å bevege seg inn i et intellektuelt mørke, der irrasjonelle elementer fort kan ta over. Religion er, om ikke roten til alt ondt, i hvert fall roten til veldig mye av det han ser som galt.

Samtidig fortsetter et mindretall av akademikere, og kanskje i større grad blant naturvitere enn blant f.eks. humanister, å ha en religiøs dimensjon i livet. De kjøper tydeligvis ikke Dawkins argumentasjon, mens de samtidig er i stand til å utføre sitt virke innenfor blant annet naturvitenskap, enten de er studenter eller forskere. Oppgaven handler også mye om dem, og da mer konkret om de som både er religiøse og har et opplyst forhold til naturvitenskap, altså religiøse naturvitere, enten de er studenter eller ferdig utdannet, og jobber innen academia. Hva det er som kjennetegner deres form for religiøsitet og hvorfor de ikke opplever den samme konflikten som Dawkins, er oppgavens hovedanliggende.

## **1.1 Tema og problemstilling**

Innenfor den religionskritiske løst sammenvevde bevegelsen, eller fenomenet, som ofte betegnes under sekkebegrepet nyateisme har altså religionskritikken en konfliktorientering hva angår religion som helhet. Den nyateistisk religionskritikken er fundert i et perspektiv på virkeligheten, der vitenskapsforankrede påstander er de eneste relevante. En av hovedinnvendingene til nyateister er at religion ikke bør ta plass innenfor en sannhetsdiskurs, og at religion befinner seg i en konfliktposisjon overfor vitenskap. I følge nyateisme er religion en leverandør av alternative former for virkelighetsanskuelse, som kolliderer med vitenskap, og da spesielt naturvitenskap. Hos enkelte nyateister kan det også virke som om naturvitenskap står i en overordnet posisjon sammenlignet med annen vitenskap innenfor f.eks. humaniora og samfunnsvitenskap.

Et tema i oppgaven dreier seg om at det finnes ulike måter å forholde seg til det å kombinere vitenskap og religion. Jeg ønsker å belyse hvordan man kombinerer og hvorfor kombinasjonen ikke ser ut til å skape problemer for religiøse naturvitere, mens den gjør det for nyateister, og tilhengere av nyateistiske tenkere som Dawkins. Jeg vil samtidig se på hvorfor det eksisterer en konfliktorientering. Hvilke forutsetninger ligger til grunn for at nyateismen ser vitenskap som inkompatibelt med religion og hvorfor deles ikke dette synet av religiøse naturvitere? Er det forskjellige syn på vitenskapens grensespørsmål som ligger til grunn? Gir f.eks. forskjellige vitenskapsteorier, eller forskjellige syn på vitenskapens rolle, forskjellige forutsetninger for hvordan man forholder seg til religion? Eller er det kulturelle føringer som spiller inn? Jeg vil derfor også se nærmere på den norske konteksten, og forutsetningene for både nyateisme og ulike typer religiøsitet i Norge.

Det har i den moderne tidsalder blitt gjort flere forsøk på å belegge påstanden om at religion og naturvitenskap befinner seg i en konflikt. Det finnes et nåtidsperspektiv, i form av den allerede nevnte konflikten i USA, og det finnes en historisk framstilling av at det eksisterer en grunnleggende uoverskridelig konflikt som er mer eller mindre konstant gjennom historien. Selv om et slikt syn i stor grad har blitt avvist gjennom historisk forskning fortsetter likevel synet på religion som en trussel mot vitenskap å gjøre seg gjeldende. Når man argumenterer som om det eksisterer en konflikt der man ser for seg en framtid der vitenskap en gang for alle står igjen som det fenomen som skal bære all oppfatning av sannhet på sine skuldre, har man en orientering som går tilbake til opplysningstidens fortelling om en evolusjon i menneskekulturen. En evolusjon som skritt for skritt tar oss framover, inn i en lys fremtid, der menneskers egentlige potensiale kan virke, ubesudlet av irrasjonalitet, med en sannhetsorientering som ikke baserer seg på den subjektive, men på den objektive vitenskapsforankrede erkjennelsen.

En hypotese jeg tar utgangspunkt i er at forskjellen mellom de som ser en konflikt og de som ikke gjør det, er nødt til å relatere seg til to ulike oppfatninger av hva som konstituerer sannhet i bred forstand. I forlengelse av denne hypotesen vil jeg hevde at skillet går mellom de som forholder seg til en mer postmodernistisk forståelse av sannhetsbegrepet og de som forholder seg til det modernistiske. Det blir en konflikt også mellom absolutisme og relativisme, mellom differensiering og koherens, mellom materialisme og dualisme og mellom én sannhet og flere sannheter. Samtidig vil jeg belyse hvorvidt vi i vår tid, innenfor

sannhetsdiskursen i Norge, har en forankring i et mellomstandpunkt mellom slike ytterpunkter.

Jeg har valgt å dele oppgavens behandling av det empiriske materialet på to kvalitative måter, og er derfor delt i to hoveddeler. Før det vil jeg ha en gjennomgang av ulike kontekstuelle og teoretiske perspektiver, der jeg vil gå gjennom teori og metodebruk i oppgaven, historiske perspektiver, samfunnsmessige forhold i vesten, men spesielt i Norge, forsøkene på å skape modeller som viser ulike måter å kombinere forholdet mellom vitenskap og religion, og en analyse av Dawkins religionskritiske bok «The God Delusion». Gjennomgangen av de ulike perspektivene og forholdene, utgjør fundamentet for å gå inn og undersøke de ulike måtene man skaper enten et konfliktperspektiv, eller en harmoniorientering på kombinasjonen av religion og vitenskap.

Det er kombinasjonsstrategiene, eller tilnærmingene, som først vil bli gjennomgått i analysedelen. Hvordan kan man begrunne troen på noe som ikke kan bevises eller engang, i hvert fall fra et nyateistisk standpunkt, sannsynliggjøres gjennom vitenskap, når man velger å orientere seg vitenskapelig hva angår andre typer virkelighetsorientering? Jeg vil deretter se nærmere på om det er noen forutsetninger basert på hvordan man tror, og hva man tror på, og hvordan man argumenterer for at det ikke er noen konflikt mellom et vitenskapelig verdensbilde og en religiøs dimensjon i livet.

En grunnleggende problemstilling blir altså: Hvordan kombinerer man naturvitenskap og religion? Hva kjennetegner de ulike forholdene, fra konflikt til integrering, og hvordan forholder religiøse naturvitere seg til de ulike måtene man kan skape en relativt harmonisk sameksistens mellom religion og naturvitenskap i sine liv? Har de behov for å se alt i sammenheng eller preges deres måte å orientere seg av en mer eller mindre sterk grad av inkohrens, av differensiering, eller av integrering.

Samtidig vil jeg belyse hvorvidt den nyateistiske religionskritikken er noe de forholder seg til, eller lar seg påvirkes av, og om den i det hele tatt er relevant for dem, i deres refleksjoner rundt religion. I hvor stor grad er tvil til stede, og hvordan takler de det at det eksisterer en tidvis fiendtlig holdning til deres eget ståsted? Har de selv direkte blitt berørt av det?

Drøftingsdelen vil være en kritisk tilnærming, der jeg vil forsøke å bringe inn de kontekstuelle rammene og først undersøke forutsetningene som ligger bakenfor debatten om religion og vitenskap. Deretter vil fokuset dreies rundt den norske virkeligheten. Jeg vil forsøke å trekke



inn en drøfting av livssynsforutsetningene i Norge, og dermed si noe om hvordan både det nyateistiske prosjektet og den religiøse naturviter-posisjonen, slik den framkommer i oppgaven, passer inn en norsk kontekst. Hvilke bakenforliggende maktstrukturer styrer norsk religionsdiskurs, og hvilke muligheter har nyateismen for å sette dagsorden og påvirke, og dreie diskursen.

## 1.2 Hvorfor denne oppgaven?

Det at religion blir omtalt er i seg selv alltid interessant for en masterstudent i religionshistorie. Likevel opplever jeg at Dawkins og andre som orienterer seg mot en nyateistisk argumentasjon i stor grad har både en essensialistisk og forenklet bilde av hva religiøsitet innebærer. Samtidig har Dawkins en påstand, som jeg har vært inne på, om at også liberal religion, bereder grunnen for mer ekstreme former. Kan en slik måte å forstå den internreligiøse dynamikken ha noe i seg, eller er det en påstand som ikke har noe hold i hvordan ekstrem religiøsitet faktisk utvikler seg?

På den andre siden er religiøs erfaring og begrunnelser for det å ta et livssynsstandpunkt og stå for det, i hvert fall for meg, alltid av interesse, som den håpløse agnostiker, stadig omskiftelig i hvorvidt jeg heller mer mot religiøsitet eller mer mot ateisme, i min egen interne dialog. En ting er det å forsøke å gripe ulike religioners trekk og deres forhold til andre sosiale sammenhenger. Det andre er å forsøke å forstå hvorfor vi mennesker i ulik grad tar inn over oss framstillinger av virkeligheten som ikke lar seg besvare gjennom vitenskapelig tilnærming. Hvis Gud hadde vist seg i all sin prakt, for alle mennesker, hadde ingen av oss betvilt hans eller hennes eksistens, men slik er det nå en gang ikke. Likevel er det noen som i sitt indre har en relasjon til dette *noe*, som andre bare kan ane, men ofte forkaster.

Mitt tredje anliggende er at vi lever i en tid der religion, i hvert fall i en vestlig kontekst er i en forandringsfase som er kanskje er mer dramatisk enn noen gang. En diskurs som tar for seg kombinasjonen religiøs og naturviter, griper nødvendigvis inn i en slik kontekst, og er i seg selv et resultat av samfunnets diskurs om religiøsitet og religion i sin helhet. Ideer og diskurser som berør sannhet, og skaper sannhetshierarkier er med på å bevege religionens rolle i framtiden.

### 1.3 Teori/Litteratur i oppgaven

Ettersom en av problemstillingene handler om det å kombinere religion og vitenskap, har jeg valgt en enkel skjematisk teori av Ian Barbour som nettopp har som mål å beskrive ulike typer kombinasjon av religion og vitenskap. Han har valgt en firedeling bestående av kategoriene, konflikt, uavhengighet, dialog og integrering. Hver kategori presenterer en måte å forholde seg til begge deler, der konflikt naturlig nok tar for seg det å se på både religion og vitenskap som gjensidig utelukkende. Uavhengighet er en posisjon preget av det å holde de to feltene atskilt. Et eksempel er Stephen Jay Goulds konsept *NOMA* (Non Overlapping Magisteria), der religion og vitenskap ses på som to ulike kunnskapstradisjoner med ulike hensikter og ulike grunnleggende spørsmål. Dialog foregår der begge feltene forsøker å nærme seg hverandre, ved blant annet å fokusere på felles utgangspunkt, eller likheter. Integrering er der hvor man forsøker å skape en symbiose, eller der det ene bidrar til å utvikle det andre. Et typisk eksempel kan være det som kalles *intelligent design*.

De fire kategoriene, eller typologiene, vil fungere som et metodisk verktøy til å kunne dele opp forskjellige strategier for samvær mellom religion og vitenskap, men det vil også være nødvendig å bringe inn andre teorier og forskningshistorikk som kan belyse sider ved de forskjellige posisjonene. Det vil i tilfeller være enkelte som forholder seg til flere kategorier, eller som har strategier som befinner seg i gråsonene mellom de ulike kategoriene. I tillegg er det interessant å se på hvorfor man velger f.eks. en uavhengig måte å se religion og vitenskap. Jeg vil bringe inn sosiologiske fortolkninger der det vil være naturlig, og på den måten vil oppgaven også si noe om ulike måter å se religiøsitet på, fra et akademisk perspektiv. Det vil også være et viktig poeng å bringe inn den samfunnsmessige konteksten, og, for eksempel, se hvorvidt de som blir analysert viser trekk som går igjen i samfunnets trender for øvrig, uavhengig av religiøst ståsted. Den avsluttende drøftingsdelen vil basere seg på Foucaults teori om sannhetsregimer og Lyotards metanarrativ teori som metodiske verktøy.

### 1.4 Oppgavens struktur og tilnærming

Jeg har valgt å dele opp analyse og drøfting av materialet i en rekke underkapitler. Det vil bli en gjennomgang av metode og teoribruk før jeg så har en kort gjennomgang av tematikkens historiske perspektiver. Deretter vil jeg ta for meg Barbours teori, der jeg gjør rede for de ulike kombinasjonsformene mellom religion og vitenskap. Jeg lar gjennomgangen av

Barbours teori følge det historiske kapittelet fordi den på mange måter må kunne regnes som en reaksjon på den historiske diskursen. Deretter vil jeg se på norsk religiøs virkelighet.

Religionens rolle i samfunnet og i media.

Selve analysen starter med konfliktperspektivet. Her vil jeg ta for meg nyateismens problematisering og konfliktorientering hva angår religion, eksemplifisert gjennom Richard Dawkins bok «Gud, en vrangforestilling». Jeg vil deretter se nærmere på et eksempel på en konfliktorientering som først og fremst er intern, altså relatert til egen opplevelse av religion og vitenskap, og ikke andres, ved å analysere et intervju gjort med Øystein Elgarøy, som representerer en posisjon der han har gått fra å være religiøs til ateist, basert på en opplevd konflikt, eller mangel på koherens.

De neste kapitlene vil undersøke det mer eller mindre harmoniske forholdet mellom vitenskap og religion, slik det framstår hos åtte informanter, og gjennom analyse av intervjuer gjort med, og en kronikk skrevet av, Katarina Pajchel som er fysiker og nonne, samt en debattinnlegg skrevet av fysiker Johan Moan og medisiner Ola Didrik Saugstad, som representerer et mer dialogorientert og delvis integrert forhold mellom naturvitenskap og religion. Jeg vil deretter se nærmere på trosforestillinger, religiøs aktivitet, religiøse erfaringer og hvordan de selv opplever religionskritikk som problematiserer religion uansett tilnærming.

Resten av oppgaven har som mål å plassere diskursen inn i et større perspektiv. Jeg vil på den ene siden forsøke å si noe om hvorfor konflikthypotesen fortsatt gjør seg gjeldende hos enkelte religionskritikere og om hvordan konflikthypotesen opprettholdes. På den andre siden vil jeg forsøke å belyse hvilke forutsetninger forskjellige former for religiøsitet har for å kunne eksistere i et harmonisk forhold med vitenskap. Jeg vil problematisere hvordan ulike vitenskapssyn, ulike religionsforhold og ulike samfunnsforhold skaper ulike føringer for diskusjoner om religion og livssyn. Jeg vil ta for meg hvordan postmodernistisk tenkning i kontrast til modernistisk, har skapt større rom for en liberalt forankret religiøs dimensjon i harmoni med vitenskapssynet.

Måten jeg vil bringe disse poengene fram er blant annet ved å relatere diskursen til det Foucault kaller sannhetsregimer, og blant annet se det i lys av det som kalles utelukkelsesprosedyrer. Foucault hevder at det eksisterer ulike epistemer, ulike former for sannhetsregimer, eller kunnskapsorienteringer i ulike tidsepoker. Sannhetsregimene og utelukkelsesprosedyrene vil deretter sees i sammenheng med metanarrativ teori. Hvordan

sannhetsperspektivet er avhengig av en historie om religion og vitenskap som ble konkretisert i den moderne tidsalder, og som opprettholder et konfliktperspektiv, mens jeg også forsøker å beskrive narrativer som ligger til grunn for at religion lar seg kombinere med vitenskap hos enkelte.

Vår tid betegnes ofte som postmoderne, men jeg vil antyde at det i en viss grad innenfor naturvitenskap, fortsatt eksisterer et mer modernistisk syn på begrepet sannhet, og at nyateismen i liten grad viser tegn til å ha tatt inn over seg de postmoderne innvendingene. Postmoderne tenkning gir etter min mening større rom for religion, enn det som forstås hos nyateister. Postmoderniteten overskrider til en viss grad barrierene mellom vitenskap og religion. Forståelsen av at det finnes underliggende problemer i å fange essenser gjennom språk fjerner ikke muligheten for det sanne, men gir større rom for at oppfatninger av sannhet er i en forhandlingsposisjon. Samtidig er det postmoderne og det moderne i dagens samfunn to tendenser som begge må sies å være en del av noe vi kan kalle en hypermoderne virkelighet.

## 1.5 Begrepsbruk

I oppgaven har jeg valgt å bruke begrepet naturvitere gjennomgående. I følge Naturviterne, fagforening for akademikere med naturvitenskapelig utdanning og kompetanse, inkluderer deres medlemsmasse «personer med høyere utdanning på mastergrad/hovedfagsnivå fra studier der naturvitenskapelige fag utgjør en vesentlig del av utdanningen<sup>1</sup>.»

De tilbyr også såkalt studentmedlemskap. Jeg har snevret informantgrunlaget inn i min oppgave og inkluderer kun personer med hovedvekt av naturvitenskap i deres utdanning, der enten biologi på den ene siden eller kjemi og fysikk på den andre, utgjør en vesentlig del av porteføljen, men altså både ferdig utdannede og studenter.

*New Atheism* har jeg valgt å kalle *nyateisme* på norsk. Jeg har sett eksempler på at enkelte oversetter det med «den nye ateismen». Jeg opplever det som en mer tungvint betegnelse.

## 1.6 Religionsdefinisjon

---

<sup>1</sup> <http://www.naturviterne.no/Hovedside/Medlemskap/Medlemskriterier/>

### 1.6.1 Det religiøse mennesket

I studier av religiøse mennesker har Finke og Stark påpekt at det er en tendens til å favorisere individer og grupperinger som er relativt marginale framfor de som tilhører større grupperinger. (Stark og finke, 2000: 18-19) Marginalitet er også til stede i denne oppgaven, men det er ikke i betydningen sterkt avvikende trosforestillinger eller tilhørighet til en religiøs institusjon som er eksotisk, men i form av at de skiller seg fra flertallet innenfor en gruppering av mennesker som er gjennomgående irreligiøse, og ofte ateistisk orienterte. Jeg har valgt en helt åpen tilnærming til hvilke informanter som deltar i oppgaven, der hva slags religiøs tilknytning er helt vilkårlig, ut over det felles utgangspunktet de har, om at de er oppvokst i en mer eller mindre kristendomspreget kontekst. Jeg har derfor ikke inkludert personer med en annen sosiokulturell bakgrunn, det vær seg muslimer eller hinduer. De har altså i stor grad samme bakgrunn rent sosialt og formativt.

Mine informanter har i stedet for en teologisk likhet en likhet i at de forholder seg, i sitt private univers, til noe utenfor det rent materielle, samtidig som de er naturvitere. Det er på det rene at jeg trenger å avklare hva jeg mener med et religiøst menneske. En rent funksjonell definisjon ville være problematisk, for det er en stor andel mennesker som tilhører et religiøst fellesskap uten at de nødvendigvis er religiøse i en substansiell forståelse av begrepet. Jeg trenger altså først og fremst en definisjon som lager et skille mellom religiøsitet og organisert religionstilknytning.

Et utgangspunkt for å si noe om hva det vil si å være et religiøst menneske er William James definisjon der religiøsitet er «the feelings, acts and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they consider the divine.» (James, 2002: 31) Det religiøse menneske forholder seg altså til noe de anser som det guddommelige, og tro på, og et forhold til noe gudommelig blir dermed et viktig trekk ved dem jeg har valgt å intervju. Det er samtidig et annet trekk ved definisjonen som handler om at det er en indre relasjon til det guddommelige som utgjør det religiøse mennesket.

I møte med mine informanter har det vært interessant å se at et individualisert forhold er gjennomgående både hos de som har en klar tilhørighet til et religionsfellesskap og de som har en løsere funksjonell tilknytning, og det er den rent substansielle siden ved det religiøse som utgjør kjernen i hvordan oppgaven forholder seg til religion. Hva er det de tror på, og hvordan manifesterer troen seg? I noen tilfeller avviker informantene i stor grad fra det

teologiske utgangspunktet som konstituerer det religiøse fellesskapet de tilhører. De kan altså ha en rent funksjonell tilknytning til organisert religion uten at de nødvendigvis forholder seg til institusjonens spesifikke lære og språkbruk

### **1.6.2 Den vilkårlige bruken av begrepene religion og religiøsitet**

Ettersom mye av oppgavens premisser ligger i den konfliktorienterte holdningen til religion, blir religionsdefinisjoner som tematikk satt inn i et spenningsforhold. Dawkins velger i veldig liten grad å kontekstualisere eller spesifisere underveis hva han mener med religion. Dersom man skal trekke ut en kjerne i det han sier om religion må det være at det er noe svært essensialistisk og vilkårlig i hans begrepsbruk, men som et minste felles multiplum kan det se ut til at religion nærmest blir enhver virkelighetsoppfatning som ikke har sin grunnleggende basis i vitenskapelig teori. Man kan si at religionsdefinisjonsspørsmålet i denne oppgaven på mange måter også angår hva som skjer når man ikke definerer religion før man omtaler det. Jeg vil komme nærmere inn på en slik problematikk i et kapittel der jeg ser Dawkins syn på religion, og da spesielt gudsbegrepet, i kontrast til det informantene forteller om sine oppfatninger.

## 2 Oppgavens materiale, metode og teori

Jeg har valgt å bruke både kvalitative intervjuer og tekstanalyse som materiale i arbeidet med oppgaven. Hovedvekten er lagt på det kvalitative intervju, der jeg har snakket med åtte personer med tilknytning til det naturvitenskapelige feltet, om deres religiøse ståsted, med fokus på hvordan de opplever det å befinne seg innenfor et spenningsfelt, og hvilken type religiøsitet de representerer. Hva angår tekstanalyse har jeg valgt å se nærmere på Richard Dawkins bok «The God Delusion» som en premissleverandør for oppgaven, i tillegg til tre representanter fra norsk debatt om temaet.

### 2.1 Intervju og tekst

Jeg har underveis i arbeidet gjort flere avveininger som har vært nødvendige for å bli i stand til å gi oppgaven den grad av empiri som jeg synes er nødvendig. Tidlig i prosessen var det allerede klart at premisset lå i nyateismens konfliktholdning til religion, og at jeg ville si noe om det nyateistiske prosjektet i møte med en norsk virkelighet. Jeg begynte altså med å sette meg inn i et av nyateismens mer toneangivende litterære bidrag, Richard Dawkins «The God Delusion». Hva nyateismen sa om religion var det første jeg ville få tak på. Det ble etter hvert klart for meg at Dawkins også angrep det å være religiøs samtidig som man bedriver vitenskapelig arbeide, og da spesielt innenfor naturvitenskap, som er det feltet han kjenner best selv med sin bakgrunn som biolog. Det som er tydelig er at Dawkins mener at det kun finnes en vei til sannhet, og det er alltid naturvitenskapelig kunnskap som står høyest i sannhetshierarkiet.

Jeg bestemte meg for at det naturlige skrittet videre ville være å intervju naturvitere som har en religiøs tilhørighet. Intervjuene er med for å forsøke å finne ut hvordan religiøse naturvitere forholder seg til religion i deres liv. Var det noen av de innvendingene Dawkins og andre hadde, som også hadde gjort seg gjeldende i deres eget liv?

Informantene er i stor grad anonymisert, blant annet på grunn av et uttalt ønske fra enkelte av dem, så jeg bare antyder hvilken retning innenfor naturvitenskap som har vært dominerende i deres studieløp og virke, som i enkelte tilfeller er/har vært tverrfaglige. Jeg har utmeislet to kategorier: biologi og fysikk/kjemi. Ellers er det en relativt homogen gruppe, i betydning at samtlige har norsk-etnisk bakgrunn og har vokst opp med kristen bakgrunn. Et mer heterogent

utvalg ville skapt andre problemstillinger for oppgaven, og ville i mindre grad kunne relateres til en del av oppgavens mer samfunnsanalytiske aspekter, slik jeg ser det.

Arne jobber med naturvitenskapelig forskning, er i 30-årene og protestantisk kristen.  
(Biologi)

Kristin er i 20-årene, jobber innenfor forskning, og er nyreligiøs. (Biologi)

Olav er ferdig utdannet på masternivå, er i 30-årene, og protestantisk kristen.(Fysikk/kjemi)

Stine, er under utdanning på masternivå, er i 20-årene, og protestantisk kristen.(Fysikk, kjemi)

Elin, er i 30-årene, ferdig utdannet på masternivå, og protestantisk kristen.(Fysikk, kjemi)

Linn, er i 20-årene, er under utdanning på bachelornivå, og er frikirkelig kristen.(Fysikk, kjemi)

Tom, er i 20-årene, er under utdanning på masternivå, og neopaganist/wicca (Biologi)

Espen er i 30-årene, og jobber med naturvitenskapelig forskning og er frikirkelig kristen  
(Biologi)

Arne, Olav, Stine, Elin og Kristin tilhører formelt Den Norske kirke, og med unntak av Kristin, som føler at hun hører hjemme i en mer østlig orientert form for alternativreligiøsitet, føler de seg nokså uanstrengt hjemme der. Linn og Espen tilhører frikirkelige avarter av protestantisk kristendom som har fulgt dem gjennom livet så langt. Tom har ingen organisatorisk religiøs tilhørighet, men har også bakgrunn fra den norske kirke, selv om han i dag har valgt å betegne seg som paganist.

Tove Thagaard sier om kvalitativ metode at det er «å fremheve prosesser og mening som ikke kan måles i kvantitet eller frekvenser» (Thagaard, 2011: 17). Det betyr at den kvalitative metoden handler om å forstå fenomener i den sosiale verden, og å gå inn og se på enkeltmennesker og deres virkelighet, samtidig som den kan oppdage nyanser som ikke vil være synlig gjennom f.eks. en rent kvantitativ tilnærming. Under mitt arbeid har jeg forsøkt å være bevisst min egen forforståelse, og mine fordommer. Alle vil ha en eller annen forforståelse som er preget av ens egne ”historiske omstendigheter” (Rosmer, 2005: 50). Ens kulturelle og geografiske bakgrunn, ens personlige historie har formet ens eget utsyn på verden og skapt fordommer som man bør reflektere over. Men selv om man har en fordom



betyr ikke det at vi står overfor en fiksert størrelse. Forforståelsen er dynamisk og endrer seg i sammenheng med hvordan man hele tiden erfarer verden på nytt og på nytt, og den kan selvfølgelig, og sannsynligvis, være gjenstand for radikal forandring underveis i det vitenskapelige arbeidet. I mitt tilfelle har jeg opplevd at noen av mine antagelser har vært feilaktige. Jeg så f.eks. for meg at flere hadde opplevd i hvert fall en viss grad av sosial stigma i de akademiske miljøene, men oppdaget at det var mindre gjennomgående enn jeg antok.

Gadamer, i følge Rosmer, sier at når for eksempel en intervjuer blir stilt overfor en meningsytring fra en informant «befinner han/hun og den som ytrer meningen, seg i et møte mellom to forforståelser», og da «smelter disse to forforståelsene sammen når meningen i ytringen tolkes» (Rosmer, 2005: 50). Det som skjer er at forskerens forforståelse forandres i møtet med informantens utsagn, det som kalles en hermeneutisk sirkelbevegelse. Den hermeneutiske sirkelbevegelse betyr at ens egen forståelse i sin helhet blir etablert gjennom å henvise til de enkelte deler og at forståelsen av hver enkelt del henviser til helheten. Det som må spille inn i denne sammenhengen er for eksempel kulturell, språklig og religiøs kontekst. Uansett blir den hermeneutiske tilnærmingen slik at forskeren synliggjøres som bidragsyter til informasjonen som tolkes ettersom han/hun er til stede i helheten. «Vi er bundet i større eller mindre grad til våre egne kategorier og begreper» (Rosmer, 2005: 50). Det betyr at vi må være i stand til å se at vi dermed har noen begrensninger i vår tolkning av materialet vi bruker. Vår tolkning vil være preget av oss selv i så stor grad at den ofte kan være mer preget av vår egen bakgrunn, vår egen kontekst, enn av den som blir intervjuet.

Noe annet som også er viktig å ha i mente, er hvordan man forholder seg til de menneskene man skal intervjuer. I mitt tilfelle har jeg møtt mennesker jeg har sympatisert med, som ofte har gitt inntrykk av å dele mange av mine egne verdimeslige forankringer, mens jeg på det religiøse området har en noe annen orientering enn mine informanter. Webers begrep *verstehen*, en metodisk empati, adresserer denne utfordringen (Frydenlund, 2005: 173). Empati handler om å sette til side forskerens perspektiv, og forsøke å sette seg inn i den andre sitt ståsted.

Det er likevel en side ved den metodiske empatien som tilnærming man bør ha klart for seg. En fullstendig empati er vanskelig å oppnå. Et intervju blir uansett preget av en dialog mellom intervjuer og informant, og en normal måte mennesker forholder seg til hverandre på er gjennom tilpasning. Metodisk empati nærmest forutsetter at det kun er den som intervjuer som har en empatisk tilnærming til den andre, noe som i de fleste sammenhenger er

usannsynlig. Jeg har måttet anta at det er en viss sannsynlighet for at informanten også tilpasser seg forskeren.

Jeg har forsøkt å se den gjensidige empatiske tilnærmingen i sammenheng med at jeg som intervjuer har min egen forforståelse, og en antagelse om hva som ligger bak det den intervjuede forsøker å kommunisere, eller forventning til det som blir sagt, slik at jeg ikke står igjen med en urefleksiv behandling av materialet. Framfor å etterstrebe empati *som metode*, har jeg tatt utgangspunkt i det Bakhtin kaller *heteroglossia*, som betoner en dialogpreget tilnærming, der man anerkjenner at bak en stemme finnes andre stemmer, og at ingen mennesker har en identitet eller for den saks skyld kommunikasjon, som har oppstått i en monologisk tilstand men derimot i en dialog, både eksternt og internt (Flood, 1999: 35). Perspektivet blir viktig for selve analysen.

Jeg bestemte meg tidlig for at jeg ville avgrense informantgruppens alderssammensetning. For det første var jeg interessert i å fokusere på yngre personer, som har vokst opp i en virkelighet som i stor grad er sekulær og pluralistisk. Mennesker som i stor grad kjenner dagens virkelighet som omslutter oss som «sin egen». I tillegg er utvalget representativt for de som Dawkins selv mener han kan klare å omvende til ateisme – liberale religiøse som forstår naturvitenskapens verdi. Jeg begrenset jeg meg også til personer som enten er under utdanning eller har et fullført studieløp ved Universitetet i Oslo, men det har ingen praktisk konsekvens slik jeg ser det, kanskje utenom i de sammenhengene der vi kom inn på deres sosiale virkelighet.

Intervjuformen jeg valgte befinner seg mellom de to ytterpunktene strukturert og ustrukturert intervju. Der finner man den kvalitative intervjuformen som oftest fremheves som mest anvendelig: en delvis strukturert tilnærming. (Thagaard, 2011: 89) Temaene var i hovedsak fastlagt på forhånd, mens rekkefølgen ble gjort mer vilkårlig og tilpasset informantens fortelling. Samtidig lot jeg andre temaer som dukket opp underveis få komme til, selv om de ikke var planlagt, men strammet inn når det var nødvendig. Tross alt er ”det kvalitative forskningsintervjuet (...) en samtale mellom forsker og informant som styres av de temaene forskeren ønsker å få informasjon om” (Thagaard, 2011: 89).

## **2.2 Teoretisk litteratur og metodologi**

For å bringe inn religion versus vitenskaps-debattens materialitet i den norske virkeligheten, har jeg inkludert tre eksempler, gjennom å bruke et intervju med Øystein Elgarøy, som representerer en konfliktholdning, og intervju med, og en kronikk skrevet av Katarina Pajchel som representerer en harmoniholdning, i tillegg til et debattinnlegg skrevet av to personer med naturvitenskapelig bakgrunn, Johan Moan og Ola Didrik Saugstad. Disse bidragene fungerer både som eksempler på hvordan diskursen kommer fram i media, og til berikelse av analysen av de ulike perspektivene som ulike kombinasjonsformer utgjør. Tekstene blandes inn sammen med intervjumaterialet, og behandles kvalitativt i samsvar med dette.

Som teoretisk ramme rundt spørsmål om ulike måter å forholde seg til religion og vitenskap i sammenheng, spiller Ian Barbour's firedelte modell inn. Jeg har brukt den som et analytisk verktøy til å kategorisere ulike uttalelser om religion og vitenskap, og derfor også delt den delen av analysen som har kombinasjonsperspektivet som anliggende, inn etter modellen. Spesielt den av de tre ulike kombinasjonsmåtene som kalles uavhengighet blir dominerende. Men det er i seg selv et poeng, fordi den måten å posisjonere seg nok er den måten som ligger nærmest det man kanskje kan kalle en moderne norsk religiøs allmenntilstand, nemlig differensiering og kompartmentalisering.

Oppgavens teoretiske og forskningslitterære forankringer kan deles opp i tre hovedkategorier slik jeg ser det. For det første har vi de kontekstuelle rammene, historie, forskningshistorikk, og tilstøtende forskningslitteratur som tilfører oppgaven kvantitative fakta og kvalitativ teori som belyser de ulike elementene som trekkes inn for å forklare eller beskrive sammenhenger, bakgrunn og sammenlikningsgrunnlag. Det som sammen med materialet gir oppgaven nødvendig empiri. For det andre har vi informantanalysens innrammingsteori, som utgjør den første analysedelens helhetlige rammeverk, i form av å være både en *teori om noe* og en *metode for noe*. For det tredje har vi drøftingsdelens teoretisk-metodiske forankring, altså teorier som brukes med det formål å fange opp spesifikke perspektiver som kan fortolke fenomenenes bakenforliggende forhold til andre fenomener. Jeg vil her se litt nærmere på de kontekstuelle rammene først.

Oppgaven inkluderer en kort gjennomgang av den historiske bakgrunnen for oppgavens spenningsforhold, gjennom å se litt på forholdet mellom religion og vitenskap siden renessansen. De historiske linjene vil trekkes inn i nåtiden, og kommenteres med bakgrunn i hva som er den gjennomgående oppfatningen, rent vitenskapelig, om hvorvidt det er en konflikt eller ikke mellom religion og vitenskap, men også hvilken rolle vitenskapen kan ha

spilt hva angår sekulariseringen av vestlige samfunn. Kapittelet vil basere seg på innspill fra blant annet vitenskapshistorikeren Colin Russel og Michel Foucault, men også trekke inn innspill fra blant annet Steve Bruce rundt spørsmålet hvorvidt vitenskap har hatt innvirkning på sekulariseringen.

Jeg vil deretter ta for meg Barbours modell for å beskrive ulike måter man kan kombinere religion og vitenskap på. Han har valgt en firedeling bestående av kategoriene konflikt, uavhengighet, dialog og integrering. Hver kategori presenterer en måte å forholde seg til begge deler, der konflikt naturlig nok tar for seg det å se på både religion og vitenskap som gjensidig utelukkende. Uavhengighet er en posisjon preget av det å holde de to feltene atskilt. Et eksempel er Stephen Jay Goulds konsept NOMA (Non Overlapping Magisteria), der religion og vitenskap ses på som to ulike kunnskapstradisjoner med ulike hensikter og ulike grunnleggende spørsmål. Dialog foregår der begge feltene forsøker å nærme seg hverandre, ved blant annet å fokusere på felles utgangspunkt, eller likheter. Integrering er der hvor man forsøker å skape en symbiose, eller der det ene bidrar til å utvikle det andre. Et typisk eksempel kan være det som kalles Intelligent design.

De fire kategoriene, eller typologiene, vil fungere som et metodisk verktøy til å kunne dele opp forskjellige strategier for samvær mellom religion og vitenskap, men det vil også være nødvendig å bringe inn andre teorier og forskningshistorikk som kan belyse sider ved de forskjellige posisjonene. Det vil i tilfeller være enkelte som forholder seg til flere kategorier, eller som har strategier som befinner seg i gråsonene mellom de ulike kategoriene. I tillegg er det interessant å se på hvorfor man velger f.eks. en uavhengig måte å se religion og vitenskap.

Jeg vil også ha med et kapittel der jeg ser nærmere på den norske konteksten, og på fenomener og føringer som er betydningsfulle for hvordan den religiøse virkeligheten fortoner seg i dag, og mange av de forskningslitterære og teoretiske stemmene i kapittelet vil være til stede videre utover i oppgaven. Botvar og Schmidts «Religion i dagen Norge» (2010), Henriksen og Krogseths «Pluralisme og identitet» (2001), Pål Repstads «Religiøst liv i det moderne Norge» (2000) og Døving og Krafts «Religion i pressen» (2013) utgjør viktige bidrag, i form av både kvalitative og kvantitative funn og analyser som beskriver og problematiserer religiøsitet i et sekulært og pluralistisk Norge.

Pål Repstads bok er en sosiologisk gjennomgang av ulike sider ved moderne religiøsitet i Norge, mens Botvar/Schmidt særlig tar utgangspunkt i kvantitative undersøkelser i Norge fra

2008 som gir oppgaven mye relevant tallmateriale, men også kvalitative analyser av funnene som er gjort. Henriksen/Krogseths bok er en kulturanalytisk tilnærming som forsøker å fange opp hvordan den økende pluralismen virker inn på norsk religionsvirkelighet, blant annet med innslag av sammenligning med forhold i USA. Døving/Kraft på sin side har en bred analyse av religion i media, blant annet med nyttige konstruktivistiske innsikter rundt hvordan ulike maktforhold spiller inn i norsk religionsdiskurs. Stikkord for kapittelet er sekularisering, pluralisering, og religion i offentligheten.

Den kritiske drøftingsdelen har som formål å sette diskursen inn i et maktperspektiv. Med det mener jeg at jeg vil se hvilke føringer som ligger til grunn for hvordan ulike stemmer kan innvirke i diskursen. Hva slags forutsetninger er det som styrer den norske resepsjonen av Dawkins og andre nyateisters fortelling om religion? Samtidig vil drøftingen også si noe om hvilke føringer som spiller inn på religiøsitet som ikke beveger seg utenfor det som oppfattes som normalt, eller som godtas som fornuftig innenfor en norsk samfunnsvirkelighet.

Jeg vil i denne delen ta utgangspunkt i Foucault og Lyotard. Hos Foucault forholder subjektene, altså bærerne av de ulike perspektivene som analyseres i oppgaven, seg til en diskurs, og denne diskursen virker inn på disse individene på en rekke måter. Diskurs er hos Foucault både språket, den sosiale samhandlingen og sannhetsregimet, eller kunnskapsorienteringen, innenfor den gitte konteksten.

**«En kulturs grunnleggende koder – som styrer språk, dens perseptuelle skjema, dens utvekslinger, dens teknikker, dens verdier, dens hierarkiske ordning av sedvaner og skikker – fastlegger fra begynnelsen av de empiriske ordener hvert enkelt individ måtte forholde seg til, og som det vil gjenfinne seg selv i.»  
(Foucault, 2006, 13)**

Postmoderne tenkning, slik man finner den hos Foucault, problematiserer sannhet. Det er på mange måter også sannhet som er det overordnede anliggende i denne oppgaven. Diskurser som omhandler religion og vitenskap vil i stor grad dreie seg om sannheter. På den ene siden har man religiøs sannhet, på den andre har man vitenskapelig sannhet. Men i tillegg eksisterer det altså ulike sannheter om relasjonen mellom religion og vitenskap. Samtidig finnes det også ulike sannheter innenfor både det religiøse og det vitenskapelige feltet som står i et internt spenningsforhold. Blant annet er denne oppgavens tilsynelatende postmoderne teoretiske og metodiske forankring i konflikt med en mer positivistisk vitenskapsfilosofi, som man i hvert fall til en viss grad finner hos nyateister med naturvitenskapelig bakgrunn.

I postmodernismen har man forlatt en holdning til fornuften som en siste instans. Fornuften er ikke en pålitelig kilde, fordi den «enkeltes eksistensielle følelser, opplevelser, angst, hjemløshet, valg, egentlighet, osv.» (Schaanning, 23) også spiller inn. I tillegg setter man spørsmålsteget ved selvet, eller subjektets autonomi. Mennesket er i en kontinuerlig indre dialog, en flerstemmighet, eller *heteroglossia*. «Hva subjektet tenker, er langt på vei avhengig av hva det tenker ved hjelp av.» (Schaanning, 23)

Lyotard kaller postmoderniteten «fortellingenes krise» (Schaanning, 24). Han tar utgangspunkt i at språket brukes i et spill, der ulike kontekstuelle rammer skaper ulike språklige føringer, og har sine egne språklige regler. Når bokstavnære kristne forsøker å skape motargumenter mot den ledende evolusjonsteorien, bruker de en annen kontekstuell ramme som ikke finner gehør innenfor det vitenskapelige, på samme måte som vitenskapen vil ha problem med sin språkføring overfor fundamentalistiske kristne. Når Foucault snakker om modernismen er det ikke automatisk overførbart til f.eks. bruken av begrepet modernismen i musikkvitenskap, som starter med fransk impresjonistisk musikk, på samme måte som fransk impresjonistisk musikk ikke befinner seg i en parallell tilstand med fransk impresjonistisk malerkunst. Ulike vitenskapelige retninger, og fagtradisjoner har sine egne, til tider esoteriske språkspill, og på samme måte har ulike religiøse retninger sine interne språklige særegenheter. Moderniteten skapte i følge Lyotard, en rekke metanarrativer, eller store fortellinger, som forsøkte å samle de mindre fortellingene inn i en koherent stor fortelling. Den evolusjonære tanken ble overført fra å handle om biologiske mekanismer til en historisk framstilling av at menneskeheten befinner seg i en kontinuerlig utviklingsprosess, preget av økende framskritt og frigjøring (Schaanning, 27-28).

Drøftingsdelen vil i stor grad basere seg på de to perspektivene sannhetsregimer og metafortelling, der jeg både vil forsøke å si noe om hvilke kontekstuelle forhold som preger Norge og hvordan religionsdiskursen fungerer ut i fra de rådende forutsetningene. Er det spesielle rammer som gir føringer for hva som er akseptert og respektert innenfor samfunnsdiskursen i Norge. Samtidig vil jeg også si noe om hva som styrer den nyateistiske konfliktholdningen, og hvilke vilkår en slik orientering har hva angår å påvirke den norske livssynsdiskursen. Jeg vil samtidig trekke inn modernitet og postmodernitet, og se hvorvidt den norske konteksten preges av både postmoderne trekk og modernistiske trekk hva angår forholdet til religion. Disse to perspektivene er både uttrykk for forskjellige mentaliteter og forskjellige tidsepoker. I denne oppgaven uttrykker de først og fremst to grunnleggende

tilnærminger til sannhetsbegrepet, selv om de også representerer to epoker, eller maktperspektiver, i det vi kan kalle i overordnet forstand den moderne tidsalder.

## 3 Kontekstuelle rammer

### 3.1 En historie om konflikt?

Begynnelsen på den moderne vitenskapen relateres ofte til renessansen, og året 1543, da Kopernikus hevdet det heliosentriske verdenbilde og Harvey oppdaget blodsirkulasjonen (Russel, 1985, 22). Renaissance var en blomstringstid i Europa og hadde, blant mange årsaker, bakgrunn i gjenoppdagelsen av antikkens rike arv, og da spesielt arven fra Athen og den greske sivilisasjonens kultur, filosofi og vitenskapstradisjon. Gjennom middelalderen hadde antikkens dokumenter blitt oversatt og funnet med jevne mellomrom, men mye var som Russel beskriver det, pervertert gjennom en rekke oversettelser av oversettelser av oversettelser, (fra gresk til syrisk, og deretter til arabisk, videre til castillansk, og så til Latin) via den arabiske sivilisasjonen. I renessansen ble derimot en mengde av tekster tilgjengelige, mye takket være at de i mer original form ble tilgjengelig via det Bysantinske rike (Russel, 1985: 26).

Samtidig var det også noe annet som skjedde. Inspirert av klassisk tenkning utviklet det seg en ny humanisme, preget av antikkens verdier, og et oppgjør med middelalderens begrensninger på menneskenes virke. Viktorianske historikere har beskrevet det som at vitenskapen frigjorde seg fra teologien. Det kan stilles spørsmålsteget ved en slik framstilling, ettersom mye av middelalderens vitenskap hadde lite å gjøre med teologi (Russel, 1985, 28). Samtidig var det mye av vitenskapen som fortsatt hadde teologiske aspekter. I følge Foucault kjennetegnes renessansen av at viten forholdt seg til teologien, der man så verden i et symmetrisk lys, betinget av det som sto i bibelen. Det skjedde derimot et skifte i klassisismen.

**«I begynnelsen av det syttende århundre, i denne perioden som med rette eller urette kalles «barokken», sluttet tanken å bevege seg i likhetens element. Det likeartede var ikke lenger en form for viten, men snarer en anledning til å feile, en fare man utsatte seg for når man ikke undersøkte forvirringens dårlig opplyste sted» (Foucault, 2006: 83)**

Gud var fortsatt til stede i tenkningen, men likheter var ikke preget av symmetri som forholdt seg til ideer basert i teologien, men som en systematisk ordning gjennom klassifisering, der man betonet både likheter og forskjeller. Det som manglet var en forankring i forståelsen av at det var bakenforliggende usynlige årsaker. Foucault trekker blant annet frem Descartes som en foregangsmann, som «utelukker likheten som en grunnleggende erfaring, og en



opprinnelig form for viten; den ser i stedet i likheten en uklar blanding det er nødvendig å analysere ved hjelp av identitetens og forskjellens begrep, måltall og orden.»(Foucault, 2006: 85)

Med moderniteten begynte man å se at det bakenfor befant seg skjulte sammenhenger, eller usynlige krefter. Terskelen mellom klassisismen og moderniteten «ble ugjenkallelig overskredet med avviklingen av ordenes og representasjonenes sammenvoksthet og deres spontane ordning av erkjennelsen av tingene.» (Foucault, 2006: 402) Man erkjente at man kun hadde tilgang på det som er manifestert, mens årsakene var skjulte og måtte vises gjennom vitenskap. Vi ble i større grad biologiske vesener, og Darwin viste at vi er resultater av en evolusjonær prosess.

Det var i denne perioden at man ser flere eksempler på at konflikthypotesen formes i vitenskapsliteraturen. Et bilde av et ordnet univers trådte fram, preget av mekanikk, utvikling og en virkelighet der Gud ble overflødig. Naturvitenskapen fant gradvis store gjennomgripende teorier: evolusjon, Big Bang og relativitetsteorien. Samtidig ble troen på fornuftens evne til å finne selve sannheten, en gjennomgående anskuelse. I tillegg så man historien som en utvikling mot mer fornuft og at det gjennom vitenskapelig metode var mulig å finne en bakenforliggende grunntilstand, en siste instans. Man skulle trenge gjennom og finne det skjulte.

Et typisk eksempel på en konflikt mellom vitenskap og religion, som ofte trekkes frem, er den som foregikk mellom Galileo og Pavekirken i Roma. En klassiker som kan være hensiktsmessig å vise til, fordi den også viser hvordan kirkens maktforhold gjorde det mulig å undertrykke vitenskapens funn. De fleste kjenner til det at diskusjonene baserte seg på uenighet om realiteten av et heliosentrisk verdensbilde framfor et geosentrisk. At pavekirken hadde en sterk samfunnsinnflytelse, sett med dagens øyne, vil de færreste være uenig i, men det er derimot tvilsomt om man entydig kan hevde at Galileo-affæren først og fremst handlet om religion versus vitenskap. Ideen om at solen kretset rundt jorden, var en oppfatning som hadde bakgrunn i en klassisk forestilling, fra Ptolemaios, ikke noe som belegges gjennom bibelen. Altså var det også en diskusjon mellom gammel og ny vitenskap det handlet om. Religion, i dette tilfellet katolisismen, serverer, rent substansielt, ikke noen guddommelig overlevert sannhet om himmellegemers rotasjoner, eller bevegelser i kosmos. Religionens rolle var i stedet først og fremst som maktfaktor. Likevel overlever ideen om at Galileo-affæren handlet om det noen vil si er en klassisk konflikt mellom vitenskap og religion.

Ideen om en pågående konflikt mellom religion og vitenskap spores gjerne tilbake til John William Draper med sin «History of the Conflict between Religion and Science» fra 1974 og Andrew Dickson White. Whites bok «A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom» som kom ut i 1896, og som fortsatt utgis, la fram et historisk narrativ der det eksisterte en kontinuerlig kamp mellom spesielt kristendom og vitenskap. White brukte et militaristisk perspektiv, som i stor grad har blitt avvist av senere vitenskapshistorikere. Richard Jones har påpekt at man senere har gått over til en mer kompleks framstilling av konfliktene, hvor man ikke lenger fokuserer på at det skal eksistere et mønster eller en rød tråd, der konflikt er gjennomgående, basert i hovedsak på kun to historiske eksempler, Gallileo og Darwin, samtidig som det er tydelig at religiøse krefter befant seg på begge sider i de to historiske konfliktene. (Jones, 2011: 139) Stephen Jay Gould avfeier White og Draper som gjensidig desinformerte, blant annet når de baserer seg på myten om at det skal ha vært en vanlig oppfatning i middelalderen at jorden var flat. (Gould, 1996: 38-52)

Selv om det på mange måter har blitt avfeid som en spekulativ og dårlig begrunnet påstand at vitenskap og religion er i en historisk gjennomgående konflikt med hverandre, fortsetter konfliktperspektivet å gjøre seg gjeldende. Spesielt i en amerikansk kontekst, er det jo også tydelig at en konflikt eksisterer. Det skyldes først og fremst to spesifikke perspektiver som har sine tilhengere, kanskje spesielt i USA, men også utenfor den amerikanske sfæren.

I følge Joseph Baker danner scientistiske materialister og de bokstavtro religiøse hver sin leir i ytterkantene, der motsetningsforholdet fastholdes, men han påpeker at det i all hovedsak er en marginal posisjon i USA at det eksisterer en gjennomgående konflikt. (Baker, 2012: 340 - 342). Det kan være grunn til å regne med at den samme holdningen i stor grad også gjelder i Norge, men det er ikke tilstrekkelig avklart.

Religionskritikk i USA er i stor grad preget av nyateistisk tenkning, mens i følge Botvar er det «usikkert i hvor høy grad den nye ateismen med utgangspunkt i Storbritannia og USA har klart å sette sitt preg på den norske befolkningen» (Botvar, 201:15), på den andre siden er bokstavtro religiøsitet et relativt marginalt fenomen i Norge, selv om det finnes unntak. En undersøkelse viste at 11 % av Norges befolkning ikke tror på evolusjonsteorien. (Elgmork, 2003: 147-150)

På den andre siden er det en tendens at irreligiøsitet er mer til stede blant mennesker innenfor academia enn i samfunnet for øvrig. Synkende religiøsitet har også vært en økende trend de

siste 100 årene. Blant annet fant man hos medlemmer av National Academy of Science i USA i 1998, at 72,2 % uttrykte manglende tro på en personlig gud, mens 76,7 % avviste liv etter døden. En upublisert britisk studie antydet at 29 % av akademikere i Storbritannia er konvensjonelt religiøse, mens 66 % innehar en viss religiøs tilbøyelighet, eller følsomhet, mens 24 % regnet seg som eksplisitt ateistiske. (Bruce, 2002: 189-190)

Skal man dermed anta at religionens plass i det sekulære samfunnet trues av naturvitenskapelig kunnskap, og at det er opplysningen som fører til avsakralisering i moderne samfunn? Rodney Stark har sagt at “implicit in all versions, and explicit in most, is the claim that of all aspects of modernization, it is science that has the most deadly implications for religion.” (Stark og Finke 2000: 61) Rent intuitivt kan det kanskje virke plausibelt, men problemene oppstår når man forsøker å finne en klar sammenheng. Ser man bakover i toneangivende litteratur rundt sekularitetsproblematikk, finner man lite som tyder på at man har sett på vitenskap som viktig for å forklare synkende religiøsitet i samfunn. Tvert i mot blir vitenskap sjelden nevnt i sammenheng med sekularitet hos klassiske teoretikere som Bryan Wilson og Peter Berger (Bruce, 1996, 107), mens Bruce kommenterer forholdet eksplisitt.: «I do not actually think that science has directly contributed much to secularization» (Bruce 1996: 48).

I følge Bruce er ideen om en sammenheng preget av misforståelser og sammenblandinger. Sosiologiske forklaringer tar sjelden utgangspunkt i konkurranse mellom ideer, ettersom man er klar over at deres overlevelse er preget av mange andre faktorer enn deres substansielle fortrinn. (Bruce 2002: 107) Hvordan vi ser på oss selv, og hvilke samfunn vi er del av, er avgjørende for hvordan en idé resonnerer med vårt eget utgangspunkt. Ville darwinismen fått like stort gjennomslag i en periode preget av stillstand og marginalitet som den gjorde i en tid der samfunnet beveget seg raskt frem mot moderniteten? Samtidig har ideers overlevelse eller inntog en sammenheng med hvor mye de repeteres. Religiøse ritualer har den egenskapen at repetisjonen kan forsterke religiøse ideer. Likevel kan fortolkningene som danner de substansielt religiøse forestillingene forandres gjennom at ideer forandres i samfunnet for øvrig. En ny naturvitenskapelig innsikt, som evolusjonsteorien, har forandret hvordan mange mennesker tenker om verden, men kan ikke dermed sies å ha ført til sekularitet i seg selv, selv om den kanskje har bidratt til å gi også enkelte religiøse en annen virkelighetsforståelse enn den som rådet før Darwin, og kanskje avmystifisert et aspekt av det narrativ man forholder

seg til når man reflekterer over verdens tilblivelse og utvikling. Det helhetlige virkelighetsbildet har forandret seg, men ikke nødvendigvis gjort folk mindre religiøse.

## **3.2 Barbour's firedelte teori om religion- og vitenskapskombinasjoner**

Ian Barbour har, som jeg allerede har nevnt, valgt å dele forholdet mellom vitenskap og religion inn i fire hovedkategorier, eller typer. De fire kategoriene kan både brukes til å se på den interne og den sosiale dialogen. Jeg vil her gjøre nærmere rede for hans teori.

Barbour hevder altså at det er fire kategorier som dekker de ulike posisjonene. Først har vi konflikt, der spesielt to grupperinger gjør seg gjeldende. På den ene siden har vi de som forholder seg til bibelen bokstavelig, de som jeg vil kalle bibelsk bokstavtro, og de som kan betegnes som scientistiske materialister, der man tar utgangspunkt i en metafysikk der det kun finnes materiell virkelighet, og en epistemologi der man mener at vitenskapelig metode er eneste farbare vei til kunnskap. Man kan også legge til at det spesielt innenfor naturvitenskapelig preget materialisme er en klar tendens mot reduksjonisme, der man mener at alle fenomener til slutt vil bli forklart gjennom fysikk og kjemi (Barbour, 2000, 11).

Den neste kategorien er uavhengighet, der man lar de to verdenene eksistere side om side uten at de går inn i hverandre. En slik posisjon har to utgangspunkt. Det ene er at man forholder seg til de to verdenene som separate domener, der man er ute etter kunnskap om forskjellige ting. Vitenskapens spørsmål handler om hvordan noe er som det er, mens religionen spør om hvorfor. I tillegg skiller man mellom primær og sekundær kausalitet, som er vanlig innenfor neo-ortodoks og katolsk tenkning, der Gud utgjør rollen som en primær beveger, mens vitenskapen studerer de sekundære årsaker som er utledet av Guds primære rolle (Barbour, 2000: 17-18). Også fra en ateistisk side finner man argumentasjon som ser for seg to separate domener, f.eks. hos Stephen Jay Gould som opererer med begrepet NOMA (non overlapping magisteriums). Kort fortalt handler det om at hver kunnskapstradisjon forholder seg til sitt eget magisterium, « a domain where one form of teachings holds the appropriate tools for meaningful discourse and resolution.» (Gould, 1999: 5)

Det andre utgangspunktet for uavhengighetsposisjonen, er at religion og vitenskap innehar forskjellige språk og funksjoner. Denne posisjonen står i kontrast til logisk positivisme der man tar vitenskapelige uttalelser som norm for alle kognitive påstander, og avviser påstander som har subjektiv og manglende empirisk bakgrunn. I stedet mener man at forskjellige former for språk har forskjellige funksjoner som ikke står i et reduserbart forhold til hverandre, men må sees på ut i fra sosial kontekst. Det vitenskapelige språket har som formål å beskrive isolerte sammenhenger, og er preget av å skulle skape kontroll og forutsi naturlige fenomener. Det religiøse språket har mening, etikk og anbefalt livsførsel som det forsøker å fange til en helhet som skal foredle mennesket. Man vil i tillegg til å finne støtte til et slikt syn hos analytiske lingvister (Barbour, 2000: 19), også kunne støtte seg på instrumentalistisk vitenskapsfilosofi, der man betoner at vitenskapelige teorier er menneskelige konstruksjoner som er hensiktsmessige verktøy for rent praktiske og intellektuelle formål.

Den tredje kategorien i Barbours teori er dialog. I motsetning til uavhengighetsperspektivet, der man betoner forskjellene, fokuserer man med dialogperspektivet på likheter i forutsetninger, metode og konsepter når man sammenligner religion og vitenskap. Et aspekt ved dialog er forutsetninger og grensespørsmål. Med forutsetning menes det at religion også kan ha bidratt, og kan fortsatt bidra til at en type vitenskap utvikles. Slik som Weber pekte på protestantisk tenkning som avgjørende for utvikling av kapitalisme, vil noen f.eks. argumentere for at den jødisk-kristne skapelsesdoktrinen åpnet opp for et syn på naturen som gjorde naturvitenskap mulig:

**«Both Greek and biblical thought asserted that the world is orderly and intelligible. But the Greeks held that this order is necessary and that one therefore can deduce its structure from first principles. Only biblical thought held that God created both form and matter, meaning that the world did not have to be as it is and that the details of its order can be discovered only by observation»** (Barbour, 2000: 23)

Legger man også til synet på at naturen i seg selv ikke er guddommelig, og derfor tillatt å eksperimentere på, har man en argumentasjon for at kristendommens forestillinger var med på å drive vitenskap fremover. Argumentasjonens gyldighet vil ikke jeg gå nærmere inn på, siden eksemplet kun er ment som å demonstrere en dialogisk tankemåte.

Med grensespørsmål, eller spørsmål avledet av begrensning, menes spørsmål som reises ut i fra vitenskapelige funn, men som ikke kan besvares av vitenskap, både ut i fra metodiske og konseptuelle begrensninger eller ut i fra spatiale og temporale begrensninger. Et eksempel er når man forsøker å besvare spørsmål som hvordan det er mulig at universet er så fininnstilt at

det har skapt forhold som gjør det mulig for biologisk liv, og et ordnet kosmos. Et annet typisk grensespørsmål vil være hvorfor det finnes et univers i det hele tatt?

Man kan også ta utgangspunkt i metodologiske og konseptuelle paralleller innenfor dialogperspektivet. At vitenskap er et rent objektivt foretagende mens religion er av en totalt subjektiv natur, er en skarp distinksjon det kan stilles spørsmål ved. Ved at man appliserer data til et teoretisk perspektiv, beveger man seg allerede mot en subjektivitet. Teori er i tillegg til å være basert på data, en kreativ handling der man bruker kreativ forestillingsevne, gjerne basert på analogier og modeller. Konseptuelle modeller gjør oss i stand til å forestille oss det som ikke er direkte observerbart. Religion kan også settes opp på en lignende måte. Religiøse erfaringer, ritualer og tekster utgjør data, som så fortolkes konseptuelt, og religion er preget av metaforer og modeller. Samtidig er både vitenskap og religion avhengig av rådende paradigmer, som kan falsifiseres. Det kan innen vitenskap oppstå misforhold mellom data og teori, såkalt anomalier, som kan bli forsonet ved hjelp av ad-hoc-hypoteser. Religion forholder seg mye på samme måte:

**«The interpretation of the data (such as religious experience and historical events) is even more paradigm-dependent in religion than in science. Ad-hoc assumptions are often introduced to reconcile apparent anomalies, so religious paradigms are even more resistant to falsification, but they are not totally immune to challenge»** (Barbour, 2000:26 )

Konseptuelle paralleller blir blant annet trukket fram i sammenheng med det som kalles informasjonskommunikasjon, slik som f.eks. DNA eller nervestrukturer i hjernen. Blant annet Polkinghorne, som både er fysiker og teolog, mener at Guds aktivitet i verden også kan beskrives som informasjonskommunikasjon (Barbour, 2000: 27). I dialogtypologien kan vi altså se at man forsøker å vise at religion og vitenskap har mye til felles. Det åpner opp for et utgangspunkt der vitenskap og religion kan gi noe til hverandre, men det er vanskelig å se hvordan en ateistisk orientert vitenskapsmann skal adoptere religiøse perspektiver, så det ligger en forutsetning om en i hvert fall åndelig livsanskuelse i bunn hos den som skal ta en slik posisjon på alvor. Uansett kan man si at dialogperspektivet handler om å finne «common ground», men samtidig er det en dialog innenfor det religiøse feltet, og ikke mellom religiøsitet og f.eks. ateisme vi her snakker om.

Den fjerde kategorien er integrering, der man forsøker å skape syntese mellom religion og vitenskap. Barbour deler integrasjonsproponentene inn i tre former for tenkning; *Natural theology*, *theology of nature* og *systematic synthesis*. Ulike former for Natural theology er noe

man kan finne spor av gjennom kristen tenkning helt siden Aquinas teleologiske argument; at vi må finne en første beveger for å unngå en endeløs kausalitetsrekke (Barbour, 2000: 28). I korte trekk baserer nåtidens *natural theology* seg på rasjonalitet og ordinær erfaring til fordel for hellig skrift og religiøs erfaring. I en slik form for teologi forandrer man utsynet på Gud ut i fra hvordan annen empirisk basert kunnskap fortolker verden. Man starter først med vitenskap, før man sier noe om Gud.

*Theology of Nature* starter på sin side med historiske åpenbaringer og religiøs erfaring som grunnlag. Man beveger seg deretter i retning av reformulering av tradisjonelle doktriner ut i fra vitenskapelige funn. Man fastholder en religiøs basis, men tar inn over seg godt etablerte vitenskapelige teorier, slik som synet på naturen som drevet av en dynamisk evolusjonær prosess, og refortolker det religiøse bildet.

Det forsøkes også systematisk å integrere vitenskap og religion inn i et helhetlig, koherent verdensbilde, med et felles metafysisk rammeverk. En systematisk syntese kan blant annet oppnås gjennom prosessfilosofi. Denne filosofiens grunnsyn er at framfor å se virkelighetens grunnleggende bestanddeler gjennom en sjel/materie-dualitet, altså en virkelighet bestående av to forskjellige gjennomgående entiteter, eller en materialistisk der man har kun én gjennomgående entitet, så ser den virkeligheten som én hendelse med to aspekter eller faser.

Barbour var som jeg var inne på både teolog og fysiker. Hans teori er en modell som viser ulike kombinasjonsmåter, men samtidig må det kanskje også leses som et forsvar for religion. Det betyr ikke at teorien behøver å anses som problematisk slik den blir brukt i denne oppgaven. Hensikten er å vise i lys av modellen til Barbour at det finnes flere måter man kombinerer religion og vitenskap, både med og uten at det oppstår konflikt. Det handler både om vitenskapsorientering og religiøs orientering. Barbour blir både en teoretiker som gir oppgaven en metodologisk forankring, samtidig som hans bidrag også beveger seg inn i, og må regnes som en del av, diskursen. Nå er ikke det i seg selv noe veldig særegent. Et hvert forsøk på å beskrive, mediere, eller analysere en diskurs vil måtte bli en del av diskursen den omfatter. Om ikke nødvendigvis en sentral del. Det beste, eller det verste, om man tenker normativt eller rent deskriptivt, er at man også påvirker diskursen, og eventuelt trekker den i en bestemt retning. I så måte er det kanskje en normativ karakter ved Barbours teori.

Barbours teori, og for den saks skyld, denne oppgaven, griper altså inn i diskursen. For denne oppgavens del handler det om et forsøk på å analysere et spesifikt perspektiv på konflikten

mellom religion og vitenskap, der premisset er lagt av konfliktorienteringen til nyateister, som kontrasteres med noen norske religiøse naturviteres harmoniorientering og samtidige resepsjon av nyateismens anliggende. I så måte er det en konstruert virkelighetsbeskrivelse, som jo ofte sosiologisk orienterte studier er, men forhåpentligvis noe som belyser mer enn det skyggelegger. Spørsmålet som man så kan stille er hvordan problemstillingen griper inn i norsk virkelighet anno 2014.

### **3.3 Norge i dag**

#### **3.3.1 Det sekulære Norge**

Evolusjonsteori er som jeg har vært inne på, ikke noe den gjengse nordmann setter spørsmålstegn ved, og vitenskap ser ut til å nyte stor respekt i Norge. Samtidig er religion fortsatt viktig for mange. I spørsmål om gudstro, hvis man inkluderer både de som tror uten tvil, de som tror med tvil, og de som tror på en mer diffus høyere makt, får man en andel på 68 %, ut i fra tall fra 2008. I samme undersøkelse fant man på den andre siden at det er færre som tror på en personlig gud som er opptatt av hvert enkelt menneske. 26 % er enig eller sterkt enig, mens 28 % tar et mer agnostisk standpunkt. Et liv etter døden avvises totalt av 25 %, mens 21 % antar at det ikke er en realitet, 12 % stiller seg åpen, 22 % antar at der er en realitet, mens 19 % er rimelig overbevist (Botvar, Schmidt, 2010: 14-16).

Realiteten er dog at antallet ikke-troende har økt betraktelig på få år. For eksempel har andelen som bestemt ikke tror, steget 6 % på 10 år. Samtidig har de som betegner seg som sterkt ikke-religiøse økt fra 13 % i 98 til 22 % i 08, mens andelen sterkt religiøse har sunket fra 9 til 7 %. Svært mange befinner seg et sted midt i mellom, og hele 37 % betegner seg som verken/eller, mens 28 % ser seg selv som litt religiøse, og 7 % som litt ikke-religiøse (Botvar og Schmidt, 2010: 14-16).

For å kunne si noe nærmere om hvilken samfunnsmessig kontekst som preger livssynsorientering hos mennesker i dagens Norge, er det nødvendig å si noe om sekularitet og pluralitet. Religions sosiologien har i moderne tid vært gjennomgående fokusert på sekularitetens påvirkning på religion, og teorier om sekularitet fungerer som sammenbindende metateorier for å se på religiøsitet i moderne vestlige samfunn. I så måte et viktig utgangspunkt.



Sekularitetens grep på det moderne Norge er tydelig, dersom man tar utgangspunkt i Bergers definisjon, der sekularisering er «den process, hvorigennem samfundsmæssige og kulturelle sektorer fjernes fra religiøse institutioners og symbolers dominans.» (Berger, 1967/1993: 95) Den himmelhvelvingen som den norske kirke (tidligere statskirke) har fungert som, dens samfunnsoppretholdende og sosialt sammenføyende rolle, har blitt mindre tydelig, men kirken gjør seg fortsatt gjeldende som tradisjonsbærer for de fleste nordmenn, selv om den også i det henseende har sunket i oppslutning. I dag befinner Norge seg i en situasjon hvor religionens plass som premissleverandør i politikk og samfunnsliv, i stor grad har måttet vike for sekulære verdier. Noen ser den økende sekulariseringen som et av mange tegn som viser at det moderne samfunn er et samfunn der religionen sakte men sikkert forsvinner fra samfunnet.

Det var tidligere vanlig innenfor religionsvitenskap, og da spesielt innenfor religionssosiologien, å hevde at sekularismen ville føre til desakralisering og fortregning av religion i moderne samfunn. Man har etter hvert beveget seg i retning av at det ikke er fullt så enkelt. Religion har de siste tiårene blitt mer synlig, men kanskje i størst grad med negative fortegn. Det kan likevel hevdes at fortregning av religion fortsatt er et pågående fenomen i europeisk kontekst. Det finnes f.eks. eksempler på krefter som ønsker å fjerne religiøs symbolbruk i offentlige rom. Domstolsadministrasjonen gikk for eksempel i 2009 inn for å forby bruk av religiøse symboler i norske domstoler. Idealet om at religionens plass skal være forbeholdt samfunnets ytterkanter og det private ser ut til i stor grad å ha overtatt hegemoniet. På den andre siden, ser man tendenser til at nye generasjoner i mindre grad er ikke-religiøse, enn før.

En nordmann må man kunne anta blir mindre eksponert for religiøse perspektiver enn man ville blitt i et samfunn der religionen sto i sentrum i samfunnsforvaltningen. Man må oppsøke religion mer aktivt. I hvert fall utover den eksponeringen man får gjennom media, som ofte er preget av konfliktproblematikk, slik som fundamentalistisk terror, kritikk av alternativreligiøst preget sykdomsbehandling, og partikulære enkeltsaker som reservasjonsrett for leger. Det er likevel ikke slik at behovet for høyere mening med livet, for trøst og håp, har forsvunnet. Slike behov forandrer seg kanskje hos enkeltindivider ut i fra hvor stor grad av tilfredsstillelse de opplever at livet gir uavhengig av en åndelig dimensjon, men et samfunns bærende idealkonsensus forandrer ikke i seg selv et menneskes grunnleggende behov, kun dets forestillinger om hvordan behovene kan tilfredsstilles.

Casanova deler i følge Botvar (2010) sekulariseringsteorier inn i tre kategorier. Den første omhandler det at religion ikke lenger er en del av andre sektorer i samfunnet, slik som statsadministrasjon, økonomi og utdanning. Hver sektor i en slik modell blir mer spesialisert og har dermed mindre berøring med andre sektorer. I en slik modell blir religionens rolle svekket ved at den ikke har innflytelse utover seg selv. Den andre typen teori tar for seg økende privatisering av religion på bekostning av religionens offentlige innflytelse. Den tredje tar for seg svekkelse av religiøsitet og religion på bakgrunn av at modernisering gjør individer mindre åpne for religiøse forklaringer og forestillinger. De fleste har akseptert den første, mens spesielt den tredje er svært omdiskutert. Privatisering har man et visst belegg for, men en forutsetning er at man ser at religion først og fremst flyttes til et annet område, men ikke nødvendigvis at den substansielt svekkes. «Privatisering kan lede til sekularisering, men også til religiøse nydannelser» (Botvar, 2010: 12).

Religiøse nydannelser kan blant annet relateres til begrepet sakralisering. Parallelt med sekulariseringen har det vært en tiltagende tendens til individualiserte trosformer, og en bevegelse der mange avviser religion til fordel for åndelighet. Fenomenet betegnes ofte som sakralisering eller resakralisering. Et annet fenomen som er relatert til privatisering, er tendensen til en «*believing without belonging*» som Davie kaller det. Hun mener at det er vanlig i europeisk sammenheng å ha en tro som ikke relateres til en spesifikk religiøs institusjon. (Davie, 2000:3) Riktignok er et flertall av den norske befolkningen tilknyttet den norske kirke, men trosaspektet er nok her underordnet den tradisjonsbærende funksjonen kirken har i det norske samfunnet, mens den substansielle trosdimensjonen hos enkeltindividene i mange sammenhenger avviker fra kirkens lære.

Pluralisme, i sammenheng med religion, betegner det at samfunnet gir ulike religiøse retninger frihet til å sameksistere. Det er ikke et nytt fenomen, man kan f.eks. si at islam tidlig hadde en svakt pluralistisk karakter der det med visse føringer var tillatt å praktisere enkelte andre religioner innenfor islamske territorier, så lenge det var snakk om abrahamittiske åpenbaringsreligioner. Moderne pluralistiske samfunn slik som Norge, har i utgangspunktet åpning for alle religioner, om ikke alle religiøse praksisformer, men man skal ikke lenger enn til Tyskland for å finne at for eksempel scientologi er forbudt.

For en nordmann vil pluralisme bety at vedkommende har et livssynsmarked som tilbyr et mylder av tilhørighetstilbud. Internett har også gjort det lettere å komme i kontakt med alle de

ulike tilbyderne. Hvilken orientering man velger i livssynsmarkedet blir en sammensatt problemstilling, men mye vil handle om identitet.

I essayet «*The Politics of Recognition*», tar Charles Taylor for seg hvordan identitet skapes gjennom at det man identifiserer seg med er avhengig av en ytre anerkjennelse. Hvordan vi blir oss selv i samspill med det som vi ser som utenfor oss selv. Charles Taylor hevder at identitet handler om en relasjon mellom identiteter, hvor anerkjennelse blir avgjørende. Taylor mener at det grunnleggende ved å være menneske, i motsetning til å være monologisk, er å være i dialog. Vi blir oss selv gjennom språk, i vid forstand, som vi utvikler gjennom interaksjon med andre. Identitet blir kun mulig gjennom å definere seg selv ved hjelp av det som Mead kaller de signifikante andre: «The genesis of the human mind is in this sense not monological, not something each person accomplishes on his or her own, but something dialogical.» (Taylor, 1994: 32) Ikke bare fortsetter vi gjennom livet å utvikle oss og vår identitet i dialog med andre, men selv når andre, som for eksempel foreldre, blir fysisk borte, deltar de i vår indre dialog.

Identitet, slik som Taylor beskriver den, foregår på flere nivåer. Både på det personlige, intime plan men også når det gjelder det sosiale plan. Uansett hvilket plan man tar utgangspunkt i, blir gjensidig anerkjennelse og verdighet viktig i å bygge identitet. I sammenheng med identitetsbegrepet kan det være interessant å bringe inn Hans Finks tredeling. Han mener at mennesker kontinuerlig forholder seg til identitet, og at vi innehar flere forskjellige identiteter avhengig av situasjon og kontekst. Tredelingen er delt opp i begrepene numerisk, generisk og kvalitativ identitet. Numerisk identitet er opplevelsen av en uforanderlig og fast essens, en unikhhet, noe man er uavhengig av hvordan man er. Den generiske identiteten er det man har som er felles med andre. En slags sammenlignende identitet. Kvalitativ identitet omhandler det å gjenkjenne både likheter og forskjeller med andre. ( Fink, 1991: 206)

Hvis man tar et utgangspunkt i et *rasjonelle valg*-perspektiv, befinner man seg da i en situasjon hvor kostnad og «goder» veies opp mot hverandre. Å skille seg ut kan sees på som en kostnad, selv om det også kan sees på som et gode, dersom det å skille seg ut faktisk er noe du etterstreber. I et identitetskonstruerende perspektiv kan det å gjøre et valg som gjør at du avviker fra en norm, være identitetsstyrkende. Det avgjørende vil kanskje være *hva* du skiller deg fra, og hvilken verdi du legger i det.

Tallene jeg har referert til viser at et visst mindretall i Norge er komfortable med å betegne seg som religiøse (35 %). Det betyr at flertallet har en viss avstand til religion. Men begreper som religiøs og religion er i stor grad et spørsmål om semantikk, og om hvordan man definerer religion. Dersom man hadde fått presentert et premiss i form av religionsdefinisjonen til James, ville kanskje tallene vært noe annerledes.

Det man kan trekke frem som en normaltilstand, hvis jeg tolker tallene riktig, er at befolkningen har en viss grad av agnostisk syn på religion (72 %). Her inkluderer jeg de som sier de har litt tro, litt ikke-tro og de som velger å si de ikke vet. Jeg vil derfor hevde at det agnostiske standpunktet er det som i størst grad vil være normerende for holdninger til religion. Agnostikerstandpunktet blir da kanskje å betrakte som et idealstandpunkt i norsk religionsdiskurs. Samtidig utgjør overbeviste ateister og religiøse hver sin ytterkant. De velger å ta avstand fra konsensusen, og det vil være rimelig å anta at det er der man finner de fleste av de som har et grunnleggende konfliktorientert syn på sameksistens mellom religion og vitenskap.

### **3.3.2 Religion i offentligheten**

Selv om man ut i fra tallmaterialet kan si at det er tendenser til en utbredt agnostisk holdning til religion, er det samtidig en klar sekularistisk tendens i media, i offentlig debatt om religion. For de fleste utgjør mediene den fremste kilden til religion. I følge Beyer finnes det tre arenaer for religionsproduksjon, en vitenskapelig, en teologisk og en «offisiell», mens Døving og Kraft påpeker at mediene kan sies å være en fjerde arena. De påpeker at media har en tendens mot å bruke en essensialisert framstilling av religion, og at religion forstås som et *sui generis*-fenomen. (Døving, Kraft, 2013: 18-21)

Samtidig går norskhet og Norge igjen som et motiv i store deler av religionsdiskursen, og da både i sammenheng med det fremmede, i form av religiøse minoriteter med fremmedkulturell bakgrunn, men også i sammenheng med saker som ikke handler om det. Mye av diskursen preges av problemstillingen «hva som hører hjemme her». Kristendommen slipper i stor grad unna et slikt perspektiv, mens det problematiseres i større grad i forbindelse med islam og jødedom. Religiøs praksis er en ting som i noen tilfeller strider med normene, eller de hegemoniets liberale verdier, eksempelvis omskjæring og hijab. Også Prinsesse Märthas engleskole, ved at den oppfattes som fremmedartet, og fra et spesifikt kristent perspektiv, som kjettersk, blir opplevd som unorsk. (Døving, Kraft, 2013: 214-219)

Metafysikk, teologi og andre former for klart religiøs argumentasjon er i stor grad fraværende, og det er tendenser til det som kalles *strategisk sekularisme* når religiøse stemmer uttaler seg i mediene. Man kan si at det eksisterer en overenstemmelse om at «sekulære argumenter skal råde grunnen i offentlige sammenhenger, i alle fall i forbindelse med politiske spørsmål og på felleskapets grunn.» (Døving, Kraft, 218) Unntaket er det Døving og Kraft kaller mytisk og verdirelatert argumentasjon, og de trekker frem kulturarvdiskursen som et eksempel. Det eksisterer for eksempel en holdning der man nærmest relaterer «norskhetens røtter til Det gamle testamentet». (Døving, Kraft, 2013: 218)

Nyateismen og diskusjoner om konflikt mellom religion og vitenskap, dukker også opp i media nå og da. Denne oppgavens materiale tar for seg noen eksempler, gjennom behandling av Katarina Pajchel, Øystein Elgarøy og Moan/Saugstads kronikk. Temaet blir også tatt opp i forbindelse med at ledende naturvitere fra blant annet USA og England uttaler seg om religion. Man kan finne overskrifter som «Hadde det ikke vært for religion hadde vi vært 1000 år mer utviklet», i et intervju med astrofysikeren Neil deGrasse Tyson.<sup>2</sup> (Haugan, 2014)

Da NRKs «Bokprogrammet», hadde en sending i 2011, der de tok opp problemstillingen, «raste debatten i kommentarfeltene»<sup>3</sup>(Rostad, 2011) med 400 innlegg, som vitner om en interesse, og at det er et tema som provoserer til diskusjon. Det er i det hele tatt flere eksempler på debatter på internett. Et eksempel er en tråd på VG Debatt, «religion versus vitenskap», som ble startet 10.04.13 og med siste innlegg 09.06.13, som har 1172 kommentarer<sup>4</sup>.(vgd.no, 2013)

Noen klare nyateistiske stemmer av betydning, som eksplisitt fremmer et konfliktperspektiv på religion versus vitenskap i norsk offentlighet, er vanskelig å spore. Biolog Dag O. Hessen er et eksempel på en som har blitt spurt om en slik rolle, og uttaler at han «tror de fleste fra naturvitenskapelig hold ser generell religionskritikk som å gå utenfor deres mandat»(Rønning, 2011)<sup>5</sup>. Det har også vært tilløp til grunnleggende kritikk av Dawkins også fra ateistisk hold. Et eksempel er Erik Thorstensens bok Ateismekritikk, der han blant annet trekker fram at nyateismen ikke anerkjenner eksistensen av bevissthet, og problematiserer

---

<sup>2</sup> (<http://www.side3.no/vitenskap/--hadde-det-ikke-vrt-for-religion-hadde-vi-vrt-1000-ar-mer-utviklet/5177528.html>)

<sup>3</sup> [http://www.nrk.no/kultur/velger-vi-religion-eller-vitenskap\\_-1.7496783](http://www.nrk.no/kultur/velger-vi-religion-eller-vitenskap_-1.7496783)

<sup>4</sup> <http://vgd.no/samfunn/religion-og-livssyn/tema/1759643/tittel/religion-versus-vitenskap/side/1>

<sup>5</sup> <http://forskning.no/filosofiske-fag-religion-forskningsformidling/2011/09/religionskritikk-i-vitenskapen>

blant annet at Dawkins tvinger vitenskapelig metodikk inn i en ateistisk tenkemåte. (Thorstensen, 2013)

Likevel reproduseres nyateistisk argumentasjon og konfliktorientering blant annet i kommentarfelter, og viser en viss påvirkning fra nyateistiske tenkere der kanskje spesielt Richard Dawkins har en fremtredende posisjon. Han har også de siste årene blant annet deltatt på Skavlan, og en dokumentarserie der han fremmer religionskritikk ble sendt på NRK i 2013. Det er på tide å se nærmere på fenomenet religionskritikeren Richard Dawkins og hans konfliktorientering.

### **3.4 Nyateismens profet – En gjennomgang av Richard Dawkins konfliktorientering**

Mest kjent blant nyateistene er kanskje biologen Richard Dawkins, og han har med årene blitt nærmest en ateistisk superstjerne. Et gjennomgående trekk ved nyateistene er at de mener at alle religiøse påstander, slik som virkning av det han kaller bønn, jomfrufødsel og andre mirakler, men også det han kaller gudehypotesen, må underlegges vitenskapelige undersøkelser i likhet med ikke-religiøse fenomener. Man kan si at veien til all erkjennelse om virkeligheten må gå gjennom vitenskap, også hva angår påstander knyttet til religiøse forestillinger. En slik posisjon kan karakteriseres som scientisme, og er i hovedsak kombinert med naturalistisk tenkning, slik jeg tolker det. For de nye ateistene er religion og naturvitenskap inkompatible størrelser. Religion diskuteres og kritiseres med et blikk preget av en epistemologi som ikke godtar at det finnes en virkelighet vi kan si noe om utenfor den rent materielle. For Dawkins er vitenskap og kunnskap det som velter de religiøse verdensbildene, og religiøs tro står i motsetning til sann kunnskap.

Dawkins(2009) sier at hans målsetting med «*Gud – en vrangforestilling*» er å omvende religiøse lesere til ateisme. Han avslører at han har lite tro på at det han kaller «innbarkedede troende» er mottagelige for argumenter. De er i for stor grad indoktrinerte. Det er «de frisinne» han vil påvirke. Noen religiøse mennesker er i følge Dawkins ikke i like stor grad preget av religiøs oppdragelse, eller de var «intelligente nok» til å begynne å stille spørsmål ved det de ble fortalt, og det er disse menneskene han ser for seg at han kan overbevise om at han rett.

Gud fremstår som et sentralt nodalpunkt i Dawkins bok, og i en forlengelse av det bruker han begrepet gudshypotese. Gud blir en hypotese som konkurrerer med andre hypoteser som skal beskrive virkeligheten og alle tings årsak. På den andre siden får man vitenskap som et nodalpunkt som fungerer som en motsetning. Vitenskap får en protagonistisk betydning mens Gud blir en antagonist. Big Bang og evolusjonsteori blir trukket frem som sentrale innvendinger mot hypotesen om Gud. Big Bang forklarer hvordan verden ble skapt mens evolusjon forklarer hvordan levende skapninger har utviklet seg og gjør hypotesen om Gud overflødig. Gudehypotesen gir ingen ekstra perspektiver som forklarer noe utover det som allerede er etablert som fundamentale sannheter. Evolusjon og Big bang er nok i seg selv.

Det er nettopp mangelen på behov for å måtte inkludere gud for å forstå hvordan verden henger sammen som ofte blir trukket frem som et sentralt argument. Når Dawkins avviser Guds eksistens er det fordi han mener Gud ikke på noen måter forklarer eller er nødvendig for å forstå kausale sammenhenger. Samtidig lanserer han sannsynlighet som det man bør forholde seg til når man stiller seg spørsmålet om hvorvidt det finnes en guddom. Han nevner kjente eksempler som «Den flygende tekanne» og argumenterer for at deres eksistens ikke kan motbevise, men at hypotesen om deres eksistens ikke er på linje med hypotesen om deres ikke-eksistens, og derfor hviler bevisbyrden på de som faktisk mener at fenomenene eksisterer. Han fullfører resonnementet med at, de fleste i dag vil avvise Zevs, Apollo osv. og at det han gjør, kun er å ekskludere nok en guddom. Vi er alle ateister overfor andre guder. Dawkins poengterer at han kun tar vekk nok en guddom.

En viktig innvending mot kompatibiliteten mellom religion og vitenskap er ikke bare at evolusjonsteorien gjør Gud unødvendig men at ideen om en guddommelig skaperkraft også står i et motsetningsforhold til evolusjonsteorien. Slik Dawkins argumenterer, betyr det at man mener at evolusjonsteoriens påstand om at arter gradvis utvikler seg over millioner av år ikke er forenlig med troen på at mennesket er skapt i Guds bilde. En innvending han har er at evolusjonsprosessen tydelig er en prosess som ikke er drevet av en intensjon eller plan, men en serie hendelser og forhold som er tilfeldige og derfor er ingen overnaturlig kraft eller skikkelse involvert. Men sistnevnte argument baserer seg på en tolkning, og blir imøtegått av teologer som ikke ser noen motsetning. Allerede i 1871 ble en slik innvending avvist av kristne teologer, som påpekte at Gud hadde en intensjon om å skape et vesen av en viss karakter (mennesket), og at evolusjonen var hans måte å utføre denne skapelsen. (Denner, Plantinga, 2011: 4)

I tillegg til å angripe forsøkene på å innordne Gud i evolusjonsparadigmet, blant annet gjennom ureduserbar kompleksitets-argumenter, tar han for seg «*God of the Gaps*». Hullenes gud er tankegangen om at det er så mye som ikke er forklart og at det derfor er mulig at det finnes en Gud. Dawkins påstand er at hullene blir færre og færre, og at gudsforklaringer taper hver gang. Man kan forklare mer og mer med vitenskap, og Gud fortrenses mer og mer til fordel for «sann kunnskap». Dawkins karikerer ved å si at man «tilber et hull i vitenskapen».

Barn og barneoppdragelse er et annet sentralt nodalpunkt, der han ser på religionens sosialiseringssrolle som et sentralt problem. Religiøs oppdragelse er noe Dawkins ønsker å komme til livs. Han går så langt som å kalle religiøs oppdragelse barnemishandling, og bruker Amish som eksempel på en sekt som etter hans mening utsetter barn for overgrep. Han angriper dermed også religionsfrihet som tillater avvikende barneoppdragelse i religionens navn.

**«Det er noe hårreisende nedlatende, for ikke å si umenneskelig, ved å ofre noen, og særlig barn på «mangfoldets» alter og for å opprettholde en variert flora av trosretninger. Vi andre er godt fornøyde med å ha biler og datamaskiner, vaksiner og antibiotika. Men dere snodige sjarmtroll med blondehetter og store buksebaker som sitter i hesteforspente vogner, snakker en arkaisk dialekt og går på utedo, dere beriker livet vårt. Selvsagt skal dere få lov til å stenge barna deres inne sammen med dere i tidskapselen fra 1600-tallet, ellers vil noe ugjenkallelig gå tapt for oss, en del av det vidunderlige kulturelle mangfoldet blant oss mennesker. En liten del av meg synes det er noe i dette. Men for det aller meste gjør det meg bare kvalm» (Dawkins, 2009: 331)**

Det Dawkins her er opptatt av er at barn som vokser opp i spesielle religiøse miljøer, frarøves en normal barndom preget av friheten til å velge hva man skal tro og hvordan man som voksenperson skal leve. Amish er et nokså særegent fenomen, men fungerer samtidig som en ytterlighet som synliggjør dilemmaet som oppstår i spennet mellom trosfrihet og personlig frihet. Dawkins nevner sin egen barndom som kontrast, og nevner at foreldrene ikke lærte ham *hva* han skulle tenke, men derimot *hvordan* han skulle tenke. Kjernen i hans kritikk er altså at den ideelle barndommen er preget av friheten til å danne seg egne oppfatninger om både virkeligheten og om verdispørsmål. Religiøs oppdragelse er på sin side et fravær av en slik frihet.

Dawkins, har også et stikk til postmoderne tenkning. Han mener at det et grunnleggende problem at liberale moderne mennesker «er lært opp av postmodernister og relativister til å respektere andre kulturer like mye som sin egen» (Dawkins, 2009: 321), og dermed tillater «overgrep» i religionens navn. Dawkins posisjon er tydeligvis en kritisk holdning til



postmoderne tenkning, og han knytter det opp til en forflatning av verdier begrunnet i en tro på at alt er relativt, som motstykke til en holdning der enkelte «sannheter» må ha forrang. For Dawkins innebærer en slik posisjon at man lar andre få utføre og forholde seg til kjønnslemlestelse, helveteslære og fravær av grunnleggende læring basert på vitenskapelige forankrede fakta. Barnet risikerer å bli isolert fra omverdenen og fanget av religionens irrasjonalitet og fravær av kritisk tenkning. Man risikerer å bli en fundamentalistisk religiøs, som hengir seg til uvitenskapelig tankegods, der religionen har den overordnede sannhetsautoriteten, og vitenskapen underordnes.

Innenfor forsøk på en vitenskap underordnet Gud, finner man teorier om «intelligent design» eller «kreasjonisme». Slike teorier har som anliggende å finne alternativer til darwinistisk evolusjonslære. Man kan fint ha troen på en guddommelig agent som virker inn på evolusjonsprosessen, uten at man beveger seg vekk fra det vitenskapelige fundamentet i seg selv, det handler kun om et trosspørsmål, men det er først når man forsøker å inkorporere bokstavtro bibellesning i den vitenskapelige teorien at det oppstår en pseudovitenskap. Når en pseudovitenskap i tillegg får gehør, og blir inkludert som fullverdig vitenskap innenfor skoleverket slik som i enkelte amerikanske delstater ser man at vitenskap har fått en konkurrent innenfor sannhetsdiskursen. Mye av konfliktorienteringen til nyateister kan nok spores tilbake til denne problemstillingen.

Det er likevel for enkelt å gi fundamentalistisk religionsutøvelse, representert ved bokstavtro kristne, en rolle som primær årsak til at nyateister og andre forholder seg til en konfliktorientering hva angår religion. Dersom det var slik ville neppe deres anliggende være en kamp mot religion uansett hvilken form den tar. Man problematiserer jo også religiøsitet selv når religionsutøveren er en naturviter som setter vitenskap i en overordnet stilling hva angår å beskrive den fysiske virkeligheten. En naturviter bør ikke beskjeftige seg med Gud eller guder. Det er et anliggende som ikke hører til hos et opplyst menneske. Det kan se ut til at mye av religionskritikken hos Dawkins også bunner i et perspektiv på vitenskap, som er modernistisk orientert, og som i stor grad avviser postmoderne tenkning.

Postmodernismen er preget av «(hyper)pluralistisk mangfold og heterogenitet» (Henriksen, Krogseth, 2001: 31), der man forkaster «the abstract, general and universal in the light of the concrete, specific and particular, and to historicize, contextualize and pluralize by highlighting the contingent provisional variable, tentative, shifting and changing» (McLennon sitert av Henriksen, Krogseth, 2001: 31). På mange måter er postmodernisme et opplysnings-

og frigjøringsprosjekt, som samtidig, på mange måter, står i kontrast til tradisjonell religiøs tenkning som kan sies å være mer preget av en viss grad av absolutistisk tenkning. Jeg vil hevde at Dawkins tilhører en tenkning som er modernistisk men samtidig anti-postmoderne. Det som preger modernistisk tenkning er troen på «... en «totaliserende» rasjonalitet med dens allmenne sannheter og universelle normer. Modernitetens tenkere er fremdeles «foundationalists» forankret i en form for tro, det kan være på sannheten eller på metoden». (Henriksen, Krogseth, 2001: 33)

Dawkins kan passe inn i et slikt bilde. Mye av hans argumentasjon viser en tankegang der religion er et førmoderne eller rett og slett umoderne fenomen, mens moderniteten tilbyr mennesker en forankring i fornuftsbasert tenkning der vitenskapelig metodikk utgjør idealvarianten. Samtidig er det en fortelling som blir synlig når man leser Dawkins med et blikk for narrativ konstruksjon. Han stiller seg i frontlinjen i en pågående kulturkamp.

Veien inn mot himmelen, for å bruke en religiøs metafor, er for Dawkins en vei der man kaster fra seg de religiøse perspektivene og dermed åpner opp for en undrende, rasjonell, vitenskapsfundert forankring til de store spørsmålene. Et konfliktorientert paradigme der man setter religion opp som et motstykke, en fiende, skaper en situasjon hvor man får klare avgrensninger av hva som er godt og hva som er ondt. Den logiske rasjonelle tenkningen som motsetning til det intuitive og følelsesorienterte perspektivet på vei til kunnskap blir både en kulturkamp og en kamp om hvilke perspektiver som er gyldige når man forholder seg til en diskusjon om hva som er sant og hva som er falskt. Dawkins henger seg på et modernistisk metanarrativ om veien mot fremskrittet. Fremskritt og frigjøring, betyr hos Dawkins, at vi kvitter oss med religionens lenker, og omfavner den fornuftige vitenskapsorienterte antiteistiske virkelighetsanskuelsen.

Moderniteten ga naturvitenskapen en rolle som maktfaktor i diskursen om sannhet. Foucault og andre postmodernister begynte etter hvert å problematisere denne måten å tenke sannhet på. Som jeg skrev ovenfor, blir det snakk om forskjellige sannheter, men ikke *en eneste* sannhet. Sannhetsproduksjonen ble i stedet satt i sammenheng med makt og hegemoni. Vitenskapen har «en stor retorisk kraft. Vi tror det den sier. Den er forvalter av sannheten» (Schaanning, 1992: 16)

I moderniteten forsvant Gud i stor grad fra sannhetsdiskursen. Når jeg sier dette, handler det om en kontekst der vitenskap har en viss autoritet. Denne autoriteten er ikke gitt i alle

sammenhenger. Noen holder fortsatt Gud og religion som åpenbarer av den fulle og hele sannheten, og vitenskapens sannheter må dermed underordnes. Vi snakker her om fundamentalistisk tenkning. Teoretisk sett er det mulig at enkelte avviser vitenskap totalt, men mer relevant er det at noen forsøker å skape en vitenskap som må relatere seg til religiøse forestillinger, og ikke på noen måte rokke ved disse. Man kan heller si at det eksisterer en motforestilling mot naturalistisk orientering. Slike tendenser finnes både innenfor kristendom og islam (Barbour, 2000: 15). Naturvitenskapsmannen, i den normerte forståelsen av ordet, en som tilhører vitenskapen, må forholde seg til en rolle, som har klare føringer for henne eller hans virke. Man tilhører en overordnet kategori som vi kan betegne som akademikeren.

Akademikeren er en rolle som er preget av en rekke grunnleggende idealer som synes å være relativt statiske. Vedkommende skal underordne seg en streng vitenskapelig metodologi, og tilstrebe en så stor grad av objektivitet som mulig. Det foregår forhandlinger kontinuerlig om hvordan den ideelle forskeren skal forholde seg til sitt virke i form av f.eks.

vitenskapsfilosofiske, epistemologiske og metafysiske diskusjoner, der anliggendet er å finne den mest anvendelige formen for god vitenskap. Forskjellige disipliner har forskjellige vitenskapsteoretiske tilnærminger, og det eksisterer både uenighet innenfor fagdisipliner og mellom ulike fagdisipliner, men likevel er rollens idealbilde – det rådende synet på akademikerens egenskaper, et relativt konsistent bilde.

Skal man trenge inn i kjernen av et slikt idealbilde må det knyttes opp til idealet om hva man skal. Litt forenklet handler oppdraget om å oppdage, eller påvise sannhet. Når jeg påpeker at det er forenklet, er det fordi man ikke har mulighet til å påvise sannhet i betydning endelig sannhet, men en type sannhet eller et aspekt av sannhet. Religionsviteren kan for eksempel ikke gripe hele det sanne bilde av den «religiøse erfaringen», men påvise perspektiver ved hvordan den oppstår. Når sosialkonstruktivisme forklarer religiøse uttrykk som resultat av sosiale prosesser, finner man en sannhet om påvirkningen gjennom sosiale prosesser, men ikke en sannhet som sier at religionene *kun* er et resultat av en sosial prosess. Tar man utgangspunkt i Foucault, er sannhet, det han velger å kalle sannhetsregimer, foranderlig, basert på sin kulturelle kontekst, den rådende episteme.

Dawkins avviser sannhetsdiskursens postmoderne vinklinger til fordel for en mer modernistisk forståelse. For ham er religion kun et kulturelt produkt, som har røtter i tidligere tiders mangel på vitenskap. Religion har altså, med Dawkins forståelse av fenomenet, oppstått

ut i fra primitive menneskers forsøk på å beskrive og forklare verden og naturlige fenomener. Det er et av mange *memer*<sup>6</sup>.

Memer er Dawkins eget bidrag til beskrivelsen av og forståelsen av kulturfeltet. Alle former for ideer og kulturuttrykk er memer, og det er et forsøk på å knytte det kulturelle analogisk til genetikk. Meme er som Dawkins selv sier det «a noun that conveys the idea of a unit of cultural transmission, or a unit of *imitation*.» (Dawkins, 1989:352) Han bruker analogier til biologien videre i form av at han for eksempel relaterer enkelte memer til virus. Dårlige memer, altså dårlige ideer og kulturelle uttrykk og praksis, kan fungere som virus, som angriper, og ødelegger, eller infiserer kulturen slik at den blir hemmet i å nå sitt mulige potensial. Religion er et slikt meme.

Religion er altså ikke bare en uvitenskapelig vrangforestilling, men et «virus», og praksis relatert til religion likeså. Eagleton har påpekt i sin kritikk av «Gud – en vrangforestilling» at «in a book of almost four hundred pages, he can scarcely bring himself to concede that a single human benefit has flowed from religious faith, a view which is as a priori improbable as it is empirically false » (Eagleton, 2006). I sin iver etter å overbevise leseren om hvor ødeleggende religion er, klarer han å selv bevege seg inn i en sannhetsorientering som er preget av å stå i sterk kontrast til det opplyste vitenskapelige ideal han selv mener at sannhetspåstander skal orientere seg fra. Dawkins møter seg selv i døren.

Når man skal identifisere konfliktorientering fra naturvitenskapelig hold er en merkelapp jeg allerede har nevnt, *scientisme*. Men er Dawkins scientist? En definisjon er at man mener at vitenskapelig metode har universal gyldighet, og at vitenskap har overordnet gyldighet i å beskrive sannhet (Bullock, Trombley, 1999: 775). Om Dawkins faktisk mener det gjennomgående i alle sammenhenger, skal ikke jeg ta stilling til, men derimot si noe om hvordan det framstår dersom man leser «Gud – en vrangforestilling». I et underkapittel kalt «Det fattigslige ved agnostisisme» angriper han det han kaller PAP (Permanent agnostisisme i prinsippet) som står i motsetning til det han kaller TAP (Temporær agnostisisme i praksis). Han mener sistnevnte kategori, det som er en metodisk agnostisisme betegner «å sitte på gjerdet» til man har funnet svaret, og at svaret er å finne. I følge Dawkins er det nemlig mulig å besvare Guds eksistens, og dermed legge den temporære agnostisismen bak seg.

---

<sup>6</sup> Ordet er utledet av gresk: mimeme, som kan oversettes til «noe imitert», men er også ment å gi assosiasjoner til ordet «memory», og til å rime med «gene».

«Enkelte forskere og andre intellektuelle er overbeviste – litt forhastet etter mitt syn – om at Guds eksistens tilhører den for alltid utilgjengelige PAP-kategorien. Ut fra det foretar de ofte den ulogiske deduksjon at hypotesen om Guds eksistens og hypotesen om hans ikke-eksistens har nøyaktig like stor sannsynlighet for å være riktig. Synet jeg skal forsvare er helt annerledes: agnostisisme om Guds eksistens hører utvilsomt til TAP-kategorien. Enten eksisterer han, eller så gjør han det ikke. Det er et vitenskapelig spørsmål» (Dawkins, 2009: 47)

Slik jeg forstår begrepet scientisme, er det det han her fremmer. Gud er en hypotese og det er noe som kan besvares vitenskapelig. Hvis Gud kan besvares vitenskapelig, hva er det i så fall som ikke kan det? Samtidig blir det i forlengelsen av et slikt poeng, mulig å si at, om ikke Dawkins nødvendigvis er positivist i sitt virke som evolusjonsbiolog, tenderer han mot en positivisme i sin behandling av religion.

Å finne en norsk Dawkins, med samme autorative posisjon kombinert med en lignende argumentasjon, er som jeg har vært inne på tidligere, lettere sagt enn gjort. Skanner man gjennom religionsdebatter i kommentarfelt og diskusjonsfora på internett, finner man, som jeg også har vært inne på, riktignok en rekke uttalelser som bærer med seg en del av den samme holdningen til religion som det nyateistene promoterer.

En som likevel kan sies å ha kommet fram til et konfliktorientert syn på religion er professor i astrofysikk Øystein Elgarøy. Jeg vil nå ta for meg et intervju med Elgarøy som ble publisert på fritanke.no i 2008.<sup>7</sup> Intervjuet viser først og fremst en personlig konfliktorientering som bærer mindre preg av antireligiøsitet enn den man finner hos Dawkins. Det blir i hvert fall en overfortolkning å lese det som et innlegg mot religion per se, selv om han kanskje også kan sies å ha et slikt anliggende. Han deltok for eksempel i en debatt med Katarina Pajchel og Bjørn Are Davidsen, i 2013 der han representerte konfliktorienteringen på et normativt plan. Likevel er inkluderingen ment som et forsøk på å gi et innblikk i en personlig prosess som viser en konfliktholdning internt hos Elgarøy, og et eksempel fra en norsk kontekst. Det er på tide å bevege seg inn i det norske mikrokosmos.

---

<sup>7</sup> ([http://fritanke.no/index.php?page=vis\\_nyhet&NyhetID=7871](http://fritanke.no/index.php?page=vis_nyhet&NyhetID=7871) Øystein Elgarøy – Kristenforsvareren som ble ateist. Hentet: 27.8.14)

## 4 Analyse av forholdet mellom vitenskap og religion

### 4.1 Fra harmoni til konflikt – Øystein Elgarøy og hans omvendelse

I følge Ecklund er det tre hovedgrunner til at man avviser religion. Fordi vitenskap er bedre til å forklare verden. Fordi religion har skuffet dem det gjelder, for eksempel på grunn av religiøs oppdragelse som har vært traumatisk, eller fordi man opplever at religion har en negativ rolle i samfunnet. Til sist, fordi man opplever at religion er fremmed eller uviktig. (Ecklund, 2010:17-26) Det er førstnevnte kategori som ser ut til å være det Elgarøy forankrer sin konfliktholdning i.

Elgarøy blir i intervjuet (fritanke.no) beskrevet som en «tidligere profilert liberal kristen som forsvarte sin tro i artikler og på debattmøter. Men så oppdaget han at han egentlig var mer enig med motstanderne». Elgarøy beskriver at omvendelsen ble igangsatt av at han «hørte en debatt mellom ateisten Christopher Hitchens og teologen Alister McGrath.» Han forklarer videre at det for ham var «mye lettere å være enig med Hitchens enn med McGrath. Jeg var kort sagt mer enig med han jeg burde være uenig med. Jeg innså da at jeg måtte ta konsekvensen av dette. Jeg kunne ikke lenger leve på en illusjon» Det var altså nyateisten Hitchens som i Elgarøys resepsjon satt med de gode argumentene overfor teologen Alister McGrath. Han forteller at han på forhånd hadde lest McGraths bok, som angrep Dawkins argumentasjon, men hadde opplevd den som en gedigen skuffelse. «Under lesingen slo det meg at ‘er dette virkelig det beste svaret en teolog kan komme opp med?’ Jeg synes ikke han kom med noen gode argumenter. Det var et overraskende svakt svar på mange måter».

Så hva var det som var avgjørende for at Elgarøy tok avstand fra argumentasjonen om at troen på Guds eksistens har en berettigelse i vitenskap og filosofi? Hovedanklagen fra nyateister er at det ikke er mulig å finne empirisk evidens for at religion har rot i virkeligheten. En gudetro basert på tro alene var tydelig ikke nok for Elgarøy:

**«Og det holder ikke for meg. Som naturviter og astrofysiker er jeg vant til å forkaste hypoteser som ikke holder mål. Det var dette som etterhvert gjorde det vanskelig for meg å holde fast på hypotesen om Gud.**

**Jeg greide ikke å underbygge den rasjonelt, og innså til slutt at jeg ikke kunne leve med at det skulle være unntak for akkurat dette».**

Intervjuet er preget av en sammenheng der mottagerne i stor grad er gitt. Internettsiden er drevet av Human-Etisk Forbund, så det er i hovedsak ikke-religiøse humanetikere som artikkelen er ment for. Det betyr ikke at en åpent tilgjengelig artikkel ikke leses av andre, så den må nødvendigvis preges også av det. Likevel er det mye som tyder på at intervjueren og intervjuobjektet har en lik agenda, nemlig å fremme ateistisk argumentasjon. Intervjueren stiller for eksempel ledende spørsmål som: «Tror du de liberalkristnes relativisering og abstrahering av gud er et forsøk på å gjøre egen trostilhørighet lettere å forsvare?», mens det er vanskelig å finne spørsmål som er kritiske til det Elgarøy sier. Elgarøys argumentasjon om at «Det er irrasjonelt å holde fast på noe som rett og slett ikke den beste forklaringen, og som ikke har noe empirisk støtte.» får stå uimotsagt, og man må regne med at det hos to humanetikere eksisterer en forforståelse av at det rasjonelle er den utelukkende gyldige form for perspektiv, og at rasjonalitet forutsetter at man ikke baserer antagelser på tro.

Her spiller begrepet utelukkelsesprosedyrer inn:

**«Jeg antar at diskursproduksjonen i ethvert samfunn på én og samme tid blir kontrollert, sortert, organisert og fordelt ved hjelp av en mengde prosedyrer, som har som funksjon å avverge dens krefter og farer, beherske dens karakter av å være en tilfeldig begivenhet og omgå dens tunge og skremmende materialitet» (Foucault, 1999, 9)**

Utelukkelse i en diskurssammenheng, slik jeg tolker det, omhandler hva man kan si og ikke si, gjøre og ikke gjøre, og den er i sin ytterste konsekvens det forbudte, men også det uakseptable, det som ikke er anerkjent eller godtatt, det feilaktige eller belastende og tabubelagte, og i sin mildeste form det alternative, på siden av konsensus og hegemoni. I en diskusjon om hva som er gyldig og ikke gyldig innenfor en diskurs preges også Elgarøys uttalelser av de samme utelukkelsesprinsippene som man finner hos Dawkins. Man tilsidesetter det intuitive, personlig erfarte og trosbaserte til fordel for den rasjonelle, etterprøvbare og materielle argumentasjonen. I sin interne dialog har Elgarøy tydeligvis lagt vekt på den rasjonelle tilnærmingen, og i et forsøk på å gå sin egen tidligere tro i sømmene endt opp med at den ikke holdt mål ut i fra de standardene han selv har satt seg.

Et spørsmål som dukker opp er hvorfor den etterprøvbare og scientistiske tilnærmingene til trosspørsmål ble essensiell for Elgarøy. Han beskriver at han var relativt konservativ kristen i yngre år, men at det skjedde en bevegelse.

**«I starten fant jeg alle svarene jeg trengte i Bibelen, men etterhvert som jeg ble eldre, og begynte å studere, skjønte jeg at den konservative kristendommen ikke holdt mål. Jeg ble mer og mer liberal, og til slutt var det egentlig ikke så mye mer igjen enn at jeg "trodde at det kanskje finnes en gud". Og da begynner det å bli litt tynt»**

Han peker altså på at studiene forvandlet hans tilnærming. Han gikk gjennom en transformasjon som han relaterer til økt kunnskap og kritisk refleksjon. Samtidig må han ha forandret ikke bare sin kunnskap, men hvordan han valuerer de forskjellige formene for virkelighetsdannelsesperspektiver

Apostasi, eller frafall, har funksjonelt sett mange likhetstrekk med konvertering. Forskjellen er etter min mening i stor grad semantisk, ettersom den sentrale forskjellen handler om overgang til tro versus overgang til ikke-tro. Elgarøy har ikke inntatt en posisjon preget kun av et passivt fravær av tro, en ateisme, men et antiteistisk standpunkt der man ikke bare avviser troen men virker relativt overbevist om at det gudommelige ikke er noe reelt, og velger å fronte et slikt standpunkt. Jeg mener ikke dermed å si at det er snakk om en form for religion, men et organisert livssyn, slik som Human-Etisk Forbund hvor han tydeligvis har funnet seg til rette, har flere likhetstrekk. Spesielt tenker jeg da på institusjonaliserte overgangsritualer, opphøyelse av enkelte idealer og et selvrefererende etisk fundament som fint gir plass på en religionsdimensjonsskala (Smart, 1998). Jeg synes derfor det kan være nyttig å se på prosessen ved å plassere den inn i Rambos Integrative modell (Rambo, 1993).

I følge Rambo, kjennetegnes et menneskes konverteringsprosess av syv stadier. Man befinner seg i en kontekst som i Elgarøys tilfelle var en religiøs oppvekst i et sekulært og pluralistisk samfunn. Man opplever en krise; Elgarøys skuffelse over det han så som manglende rasjonell begrunnelse for tro på Gud. Man begynner så å stille seg spørsmål, det settes i gang en søken. Deretter oppstår det en gjenkjennelse av at det finnes en relevant motpart, et møte (encounter), slik som i Elgarøys tilfelle tilsynelatende er overfor nyateismen og humanismen. En interaksjon følger deretter, og fører med seg et engasjement (commitment). Konsekvens(ene) blir at han beveger seg vekk fra sin kristentro til et ateistisk ståsted.

Det ser ut til at vendepunktet er relatert til en gradvis prosess som på mange måter må ha vært parallell til hans akademiske utvikling. I hvor stor grad hans akademiske karriere, og den virkelighetsanskuelse som ligger innbakt i vitenskapelig metode, er en direkte årsak til at han setter andre krav til begrunnelse for livssyn blir en spekulasjon. Jeg velger likevel å anta at en logisk-rasjonell måte å arbeide på, samtidig har skapt en annerledes utsynsvinkel enn hva som



ville ha vært tilfelle dersom han f.eks. hadde valgt en karrierevei som ikke innebar det å måtte forholde seg til tenkning per se. Metodisk tilnærming har gått fra på gjelde den spesifikke konteksten vitenskapelig arbeid, til å utgjøre en allmenngyldig innfallsvinkel til det å oppdage enhver form for sannhet. I en slik sammenheng blir den vitenskapelig metodiske tilnærmingen i seg selv en sannhet. Elgarøy ser ut til å være opptatt av *koherens*. For ham er det altså vanskelig å leve med to parallelle sannhetssfærer som kan eksistere uavhengig av hverandre.

Som jeg tidligere var inne på, er likevel ikke Elgarøy noen norsk ekvivalent av Dawkins. Selv om han fremmer et ateistisk standpunkt, og velger å delta i diskusjonen kom det fram under debatten med Pajchel og Davidsen, at han opplevde Dawkins som noe ytterliggående. Likevel representerte Elgarøy konfliktperspektivet, mens Pajchel altså representerte det jeg vil kalle harmoniperspektivet. Jeg vil begynne belysningen av harmoniperspektivet med å se nærmere på henne.

## 4.2 Naturviternonnen

De siste årene har nonnen og fysikeren Katarina Pajchel vært synlig i media, både fordi hun har vært delaktig i forskningsprosjektet for å finne Higgs-bosonet, eller den såkalte gudepartikkelen, og slik jeg fortolker det, fordi hun samtidig er en svært identifiserbar religiøs person. Døving og Kraft har påpekt hvordan religiøse enkeltpersoner kan fungere som «maktforskyvere» i medielandskapet, men de tenker da spesielt på personer som ikke har noen formell religiøs autoritet. (Døving, Kraft, 2013: 102) Pajchel derimot har autoritet både i formell religiøs forstand, og i formell vitenskapelig forstand. Det gir henne en posisjon som er mer eller mindre unik i norsk sammenheng, når diskusjonen religion og vitenskap er tema.

Samtidig representerer hun den katolske kirke. Den har en lang historie der vitenskap ofte har blitt sett på som positivt, og den har også fungert som en fremmer av vitenskap gjennom grunnleggelse av vitenskapelige institusjoner, slik som skoler og universiteter. Samtidig har den også vært i konflikt, og noen ganger har den ligget på etterskudd i å implementere vitenskapelige sannheter inn i sin overordnede virkelighetsanskuelse. Evolusjonsteori, som et eksempel, har gradvis blitt akseptert, og den nåværende paven har nylig stadfestet at

evolusjonsteorien ikke er i konflikt med den katolske lære<sup>8</sup>. For den katolske kirkes del må man kunne si at akseptering av vitenskap som har bred oppslutning, er en måte å skape legitimitet.

Søster Katarina beskriver hvordan hun selv ikke ser noen konflikt mellom det religiøse og hennes virke som fysiker. I et intervju, gjort av Didrik Söderlind for forskning.no(2005), forteller hun at hennes tro tvert i mot har blitt beriket av vitenskapen.

**«Ikke slik å forstå at jeg har funnet noen bevis for Guds eksistens i fysikken. Men naturens orden og skjønnhet støtter mitt gudsbilde og gudsforhold, som jo nettopp er en relasjon mellom Skaperen og dens skapning. For mystikeren Katarina av Siena var dette forholdet helt grunnleggende. Naturen er fascinerende og som troende lar jeg den tale til meg om skaperen, og berike min bekjennelse og bønn...»(Söderlind, 2005)<sup>9</sup>**

Pajchel påpeker at hun ikke har funnet noe gudsbevis gjennom vitenskap, men at det likevel forsterker hennes religiøse tro. Hennes trosforestillinger er orientert mot en guddom som er i en relasjon til den virkeligheten den har skapt. Fysikk og annen vitenskap blir en viktig dimensjon som påvirker det helhetlige bildet.

I en kronikk (Pajchel, 2009)<sup>10</sup> forteller hun at hun som fysiker er opptatt av «å forstå universets utvikling» og at «svarene vi finner er med på å forme vårt verdensbilde, vår selvforståelse - de er en del av vår kultur.» Hun relaterer altså sitt virke som fysiker til å forstå verden gjennom naturvitenskapelig metode, og at fysikken er med på å videreutvikle kulturen, og til å foredle den menneskelige kunnskapshorisont. Samtidig ser hun at de vitenskapelige funnene også kan åpne opp for religiøs undring:

**«Partikkelfysikkens teorier og eksperimenter åpner forbløffende perspektiver. De er snarere springbrett og kan utfordre mange til å stille mer filosofiske, ja til og med religiøse spørsmål. Vi blir ikke mer vitenskapelige av å fornekte disse, tvert imot, vi blir bare en menneskelig dimensjon fattigere. Nils Bohr siterte gjerne Schiller: "Bare helhet fører til klarhet. Og i dypene bor sannhet" (Friedrich Schiller, Sprüche des Confucius, min oversettelse).»(Pajchel, 2009)**

Pajchel legger vekt på at naturvitenskap og religion utgjør to dimensjoner, der vitenskapen gir oss en vinkling til å se verden, men at undringen som oppstår i møte med fysiske funn skaper nye spørsmål, som kanskje heller kan besvares gjennom å gå inn i det religiøse «dypet». Det kan se ut som at hun mener at det å ha begge dimensjonene med i verdensanskuelsen gjør en i

<sup>8</sup> <http://www.religionnews.com/2014/10/27/pope-francis-evolution-inconsistent-notion-creation/>

<sup>9</sup> <http://www.forskning.no/Artikler/2005/oktober/1130322876.2>

<sup>10</sup> <http://www.forskning.no/artikler/2009/mai/220637>

stand til å omfavne et helhetlig perspektiv på virkeligheten, som en vitenskapelig disiplin ikke kan gjøre alene, med sitt fokus på det partikulære og isolerte.

De to dimensjonene er altså ikke utelukkende gjensidig ekskluderende. Det ene kan gi inspirasjon og perspektiv til det andre. Men hun legger til at det er «like galt å komme med religiøse eller metafysiske påstander ut fra fysikk, som å bygge konkurrerende naturbeskrivende teorier på Skriften.» I følge Pajchel, er det som gir vitenskap og religion ulike kvaliteter, at de stiller forskjellige spørsmål. Vitenskapens spørsmål er orientert mot hvordan, mens religionen spør hvorfor.

**«Vitenskap og religion snakker også ulike språk: vitenskap et eksakt, matematisk språk, mens religionens språk er mye mer poetisk, et språk som bruker bilder og metaforer for å beskrive erfaringer og sannheter som kanskje til syvende og sist ikke lar seg gripe med ord.» (Søderlind, 2010)**

På mange måter er det uavhengighetsperspektivet i Barbours teori som trekkes fram i det hun sier om forholdet mellom religion og vitenskap, når hun vektlegger at spørsmålene man stiller og språket man fører er ulike. Pajchel kan med sin bakgrunn karakteriseres både som en religiøs ekspert, og en naturvitenskapelig ekspert. Hun har et bredt og kunnskapsrikt blikk på begge verdener, og det kan virke som at hun føler seg hjemme i en kristen tradisjon som etter hennes mening ikke har den anti-vitenskapelige tilnærmingen til virkeligheten som den noen ganger tillegges. Hennes todelte perspektiv kan sees som en rent intellektuell nødvendighet, men det er også noe som kjennetegner store deler av moderne religiøsitet.

Rent funksjonelt vil nok de fleste, og det er ingen ting som tyder på at Pajchel forholder seg annerledes, skille klart mellom hva som er hensiktsmessig og ikke. Det er kanskje liten grunn til å ta med seg sitt personlige forhold til Jesus inn i et laboratorium, når du skal undersøke subatomære partikler. Men det er en forskjell på hvordan man forholder seg til ulike sfærer i en funksjonell sammenheng og hvordan man forholder seg til sin egen virkelighetsanskuelse. Hvordan man ser verden må nødvendigvis gjenspeile et samspill mellom de ulike sfærene. Hvis det skal være mulig å skape en helhetlig virkelighetsoppfatning, i en sammenheng der man operer med to forskjellige sektorer som begge har hver sin måte å se verden på, må man internt utsette de to sfærene for en sammensatt dialog der begge må sees i forhold til hverandre.

Når man så befinner seg i en posisjon der to sektorer møtes, nemlig hos den som forholder seg til begge to, vil man enten velge å lage et klart skille også internt, der det er liten grad av

overlapping, men man kan også forsøke å skape en syntese. Når amerikanske kristne forsøker å skape en «intelligent design», eller «kreasjonisme»-teori, forsøker de å skape en overlappende sammenheng. Slike forsøk ser ikke Pajchel ut til å være tilhenger av.

**«Jeg er mot å knytte for sterke avhengighetsbånd mellom tro, teologi og konkrete vitenskapelige teorier. Å lese Bibelen som en naturfagsbok kan jeg ikke være med på. Selv om man anerkjenner åpenbaringsens autoritet, må man ikke glemme dens begrensning»**

I den grad det eksisterer integrasjon i Pajchels perspektiv, gir det seg utslag i en form for *natural theology*, der vitenskapens forhold til det religiøse er med på å skape nye måter å se Gud på. Det kan se ut som hun ser at det er berøringspunkter, men anerkjenner først og fremst et perspektiv som er dialogisk, på vei mot en viss integrasjon. «Religion søker også de dype sammenhenger, de samlende, forenende prinsipper som gir tilværelsen og det vi observerer en mening og retning. Og i en atmosfære av gjensidig respekt kan vi faktisk finne berøringspunkter». Samtidig ser hun at en forening på et visst plan er mulig gjennom en filosofisk tilnærming: «... brobyggeren kan være filosofi - den har vært veldig viktig for begge deler».

Så hva kan man lese ut av Pajchels refleksjoner? Hun har tydeligvis ikke opplevd sine to roller som i konflikt med hverandre. Hun har et dialogisk perspektiv når hun trekker opp muligheter for dialog gjennom filosofi. Likevel er det et uavhengighetsperspektiv som er mest tydelig. Jeg vil nå se nærmere på dette perspektivet.

### **4.3 De to sfærene – der religion og vitenskap sees som uavhengige**

Uavhengighetsperspektivet kan sees i sammenheng med differensiering og kompartmentalisering. Når man skal belyse differensiering er det viktig å se på «forholdet mellom de utdifferensierte sfærene, sektorene eller delsystemene.» (Henriksen, Krogseth, 2004: 39) I hvor stor grad påvirker de differensierte sfærene hverandre? Samtidig befinner to differensierte sfærer seg i et forhold som har en overordnet dimensjon. I denne oppgaven utgjør de to aktuelle sfærene eller sektorene vitenskap og religion hvert sitt område, mens de begge er innordnet en sentral overinstans. Den sentrale overinstansen er i dette tilfellet samfunnet eller kulturen der de utgjør to av flere sektorer.

Går man tilbake til førmoderniteten, var samfunnet enten segmentært differensiert, hvor delsystemene i samfunnet var relativt like, og hvor religionen var i sentrum, eller stratifikatorisk differensiert, altså delt inn i forskjellige sosioøkonomisk og maktrelaterte samfunnslag, med interne kjennetegn og liten grad av overskridelse. Differensieringen var vertikal. I dag er samfunnets differensiering i større grad horisontal. Luhmann kaller, i følge Henriksen og Krogseth (2001), den moderne differensieringen funksjonell. I et funksjonelt differensiert samfunn er de ulike sektorene preget av ulikhet og utbyttbarhet, samtidig som de har en funksjonell likhet. De er «autopoietiske» på den måten at de ikke behøver å relatere seg til de andre sektorene på den måten at de «referer til seg selv og konstruerer hver sin spesielle verden ut i fra sin spesifikke bruk av koder.» (Henriksen, Krogseth, 2001: 40) Utgangspunktet blir da at man forholder seg til begge sfærer som atskilte deler innenfor et pluralistisk og sekulært samfunn. Men betyr det at skillet, rent faktisk opprettholdes som hver sin inngjerdede (kompartmentalisererte) sfære også internt hos individet som forholder seg til dem?

De fleste av informantene trekker fram et uavhengighetsperspektiv når de omtaler sitt forhold til kombinasjonen religion og vitenskap. Det vil si, de betoner at religion og vitenskap handler om to forskjellige ting, at de utgjør forskjellige perspektiver, og har ulike formål. Blant annet sier Kristin at:

**«Jeg ser på vitenskap og religion som to forskjellige ting. Jeg gidder ikke å gå inn i diskusjoner som forsøker å plukke fra hverandre religion gjennom naturvitenskapelig argumentasjon., da skygger jeg banen. Jeg føler ikke at de som gjør det har respekt for at det finnes andre måter å forholde seg til verden på enn bare ved det rasjonelle. Og de vet ofte ikke hva det å være religiøs innebærer, men har en eller annen ide om at religiøse er sånn og sånn.»**

Likevel er det sider ved vitenskapen som også har påvirket Kristins religiøsitet til kanskje å være mer agnostisk i sin tilnærming:

**«Jeg har nok blitt mer kritisk til en del ting som har med det alternative å gjøre, men da handler det først og fremst om ting som alternativmedisin og synskhet, der enkelte påstander ikke er i samsvar med forskningen. Men jeg ser ikke på det som religion, men som dårlig vitenskap. Når man påstår noe om det fysiske, hvordan ulike behandlinger kan føre til at man blir frisk, er det noe som angår vitenskapen»**

Samtidig understreker hun at:

**«jeg er jo åpen for at enkelte alternative behandlingsformer fungerer, og jeg tror jo at f.eks. bønn, eller Qi gong, som jeg har praktisert en del, kan gi noen en helsegevinst, men ofte er det kanskje bare en**

**placeboeffekt, men da spør jeg meg selv hvorfor placebo faktisk kan fungere. Hvorfor kan du helbredes bare ved å tro?»**

Kristins uttalelser viser at hun definerer religiøsitet først og fremst som en tro på en åndelig dimensjon, mens vitenskapen er noe som angår den materielle virkeligheten. En annen effekt av at hun har studert og jobbet innenfor academia er også at fokuset hennes har blitt mer orientert mot «jobb», mens hun i lange perioder ikke «reflekterer over åndelige ting» eller utfører og oppsøker religiøs praksis. Det er kanskje grunn til å tro at manglende gjentagende praksis i like stor grad som vitenskapelige studier og arbeid har vært med på å til en viss grad svekke hennes religiøsitet.

Ett annet eksempel på et differensiert og kompartmentalisert perspektiv finner vi hos Espen:

**«Jeg ser ikke på religion som noe som bidrar i stor grad til mitt virke som vitenskapsmann. Det er heller ikke noe ved vitenskapen som har skapt noen særlig grad av tvil. Jeg har kanskje gjort det lett for meg selv. Når jeg skal forholde meg til den fysiske verden er det vitenskapen jeg forholder meg til. Det er sjelden jeg tenker på tilværelsen i et stort perspektiv, og veier ting fram og tilbake – jeg tenker materialistisk på virkeligheten rundt meg.»**

Jeg spurte ham også om han noen gang har opplevd at religion på noen som helst måte kan ha innvirket på, for eksempel problemløsning og inspirasjon innen forskningen han jobber med. Espen kunne fortelle at han hadde problemer med å se at det kunne ha skjedd.

**«Det eneste jeg kan si om det, er at gjennom vitenskap har det oppstått spørsmål om hvor mye det egentlig er mulig å avdekke. Hvor dypt kan vi gå? Kan vi nå helt til bunns? Jeg tror det er noe som kommer til å være skjult, og at det finnes en overgang mellom natur og ånd som ikke er tilgjengelig gjennom vitenskapelig tilnærming»**

Espen trekker selv fram at mye av grunnlaget for at han opplever kombinasjonen som uproblematisk henger sammen med hvordan han var oppdratt. Han betoner at oppdragelsen hans aldri var begrunnet ut i fra bibelen, selv om oppveksten var preget av fast kirkegang, bordbønn og aftenbønn. «Jeg opplevde veldig lite korrigerende på bakgrunn av bibel, det var aldri noe sånt noe». Espen forteller at hans far også var naturviter, slik som han selv, og at det preget ham i like stor grad som at faren var religiøs. «Jeg tror kanskje at disse tingene startet tidlig. At vi diskuterte jordens skapelse. Voksne i menigheten sa også at mye av det som står i bibelen er bilder.»

Når jeg spurte han om hvorfor religion var en viktig del av livet handlet det om en meningsdimensjon. «Det fyller et helt annet behov i meg. Mitt prosjekt som forsker er å

beskrive naturen eller deler av den – beskriv og forstå. Tro handler om hvorvidt det er noen mening. Hvorfor er jeg her? Hvorfor er det jeg er opptatt av viktig?»

Linn har, som Espen, bakgrunn fra en frikirkelig menighet. Hun trekker også fram at religion og vitenskap er to ting som har atskilte funksjoner. «Det forholdet jeg har til Gud og kristendommen er så abstrakt i forhold til det å kunne sette seg ned å regne seg fram til et naturvitenskapelig svar der ting framstår som svart på hvitt. Det er to så forskjellige ting. Det er litt vanskelig å sette de sammen.»

Kompartimentaliseringen viser seg også når jeg spør informantene om de har hatt opplevelser trekk ved deres religiøsitet har blitt påvirket av, eller har vist seg på noen måte gjennom de ting de ser i sitt virke som naturvitere. For å konkretisere hva jeg mener kan et eksempel være at man ved å se komplekse cellestrukturer, eller harmoniske sammenhenger får en opplevelse av at den religiøse undringen kommer inn. Et annet kunne være at man har lest noe i bibelen, eller i en eller annen religiøs bok, og så har opplevd at de har forstått bedre hva det egentlig handlet om, når de har sett et resultat i laboratoriet. At Gud, eller noe religiøst har dukket opp i tankene når de studerer den fysiske virkeligheten.

Stine forteller for eksempel at «jeg tror jo at Gud har skapt verden, og at de fantastiske strukturene er noe han da også har skapt, men jeg kan ikke si at jeg har opplevd at jeg har fått noen religiøse tanker av det jeg har studert.» Hun ser poenget, men det blir altså vanskelig å relatere det til konkrete eksempler. Som Espen påpekte var det først og fremst en refleksjon som dukket opp, mer enn en religiøs opplevelse av sammenheng.

Differensiering kan både sees på som problematisk og som en styrke. Det moderne sekulært pregede menneskets liv blir på en måte oppsplittet, og religionen kan bli henvist til periferien, men kan også aktualiseres gjennom at individer i sterkere grad må orientere seg mot valg av verdier og livsstil. Hos Giddens blir valgmulighetene sett på som positivt, i følge Botvar (2010), der betingelsene skaper en ny dybde og en refleksivitet. Baumann på sin side betoner at mange moderne mennesker mangler en fast forankring som gjør de i stand til å ta reelle valg slik at de blir ofre for tilfeldige impulser. (Botvar, 2010, 13)

Jeg opplevde det som tydelig at refleksiviteten er klart til stede hos de ulike informantene. De viser gjennom sine uttalelser at de har en intern dialog der de ikke relaterer enhver orientering eller anskuelse til en begrenset sammenheng. Selv om et gjennomgående uavhengighetsperspektiv ofte går igjen, er ikke informantene preget utelukkende av det. De

viser også tegn til å se noen sammenhenger der religion og vitenskap samlet gir perspektiver på helheten.

Jeg vil se nærmere på dialogiske tendenser, men her vil jeg starte med å forlate informantene et øyeblikk og trekke fram et eksempel på hvordan dialogperspektivet kan fortone seg, gjennom å se nærmere på Moan og Saugestads forsvar, i form av et debattinnlegg, for det at religion fint kan sameksistere og kanskje til og med styrke virkelighetsforståelsen, sett i lys av vitenskap.

## **4.4 Der to sfærer møtes – dialog mellom religion og vitenskap**

Fysikkprofessor Johan Moan og medisinprofessor Ola Didrik Saugstads debattinnlegg i Aftenposten fra 2013<sup>11</sup> er et eksempel på argumentasjon for at religion og vitenskap godt kan leve i samstemthet. De starter innlegget med å hevde at vitenskapen kanskje aldri har vært mer åpen for Guds eksistens enn nå. Samtidig hevder de at det er «en villfarelse i vår tid(...) at vitenskapelighet knyttes til sekularisme, mens uvitenskapelighet og overtro forbindes med et kristent livssyn». Moan og Saugstad argumenterer deretter for hvorfor religion (i denne sammenheng først og fremst et kristent livssyn) er kompatibelt, og til og med kanskje å foretrekke. rent metafysisk, i samsvar med vitenskap.

Moan og Saugstad påkaller Darwins agnostiske tilnærming, der de påpeker at Darwin selv skal ha sagt at skaperverket er så fantastisk at det er vanskelig ikke å tro på en skaper. De hevder deretter at Gud nærmest åpenbarer seg i nyere vitenskapelige funn. Blant annet hevder de at Big Bang-teorien reaktualiserer en skapergud, og poengterer at teorien har gjort det nærmest udiskutabelt at en skapelse faktisk har skjedd, i motsetning til muligheten for at universet er evig og uforanderlig, som var en antagelse i tidligere tider. Et viktig argument hos Moan og Saugstad er at universet er preget av finjusterte og enkle naturlover

**«Det er tankevekkende å betrakte hvor fantastisk finjustert og fullt av detaljer universet er. Kan dette ha oppstått av seg selv? Finjustering av naturlovene synes å være en betingelse for liv.**

**Rotasjonshastigheten av jorden og dens magnetfelt er nøyaktig så stor at atmosfæren blir holdt på plass, og vi er beskyttet mot skadelig stråling fra solen og verdensrommet.»**

---

<sup>11</sup> <http://www.aftenposten.no/meninger/kronikker/Vitenskapen-apner-for-Gud-7159419.html>



Moan og Saugstads fortelling identifiserer motstanderne som «sekularismens og materialismens forkjempere». Det er altså ikke bare en kritikk av materialisme, eller scientisme, de framsetter, men også en kritikk av sekulariserende krefter. Det er usikkert hva de mener med sistnevnte kategorisering. Mener de for eksempel de som kjemper for en mer livssynsnøytral samfunnsarena, eller de som forsøker å utdefinere religiøse perspektiver i samfunnet utover det? Jeg antar at det er det siste de sikter til. Når de mot slutten drøfter utfordringer knyttet til et menneskesyn uten kristendommen i bunn, setter de opp religiøse i et motsetningsforhold til «ateister og humanetikere». De hevder at kristendommen sikrer det sterkeste vern av menneskeverdet, i form av at et kristent menneskesyn kommer ut i fra påstanden «mennesket er skapt i Guds bilde». Det er altså en dimensjon ved det kristne budskapet, som et sekulært eller ateistisk utgangspunkt ikke fanger opp.

Likevel kommer de ateismen i møte, og hevder en nærmest agnostisk felles idealtilstand. De trekker frem at det i århundrer har eksistert en dialog mellom tro og viten, og at slike dialoger «foregår stadig, i det enkelte ydmyke menneske». De mener at «ateister bør få være i fred, men deres militante angrep på kristen tro er fordømmende og ødeleggende for vår kultur». De stiller spørsmål ved om materialister og ateister «eier undring» og avslutter med et agnostisk poeng, lånt fra Pär Lagerkvist: «Vem har slungat sin andes spjutspets genom mörket, hvem er spjutkastaren? Det er jag, den av spjutet genomborrade som frågar.»<sup>12</sup>

Det dialogiske er tydelig i Saugestad og Moans tekst. De ser det som ikke bare en tilnærming som tjener religion, men også vitenskap. Slik de ser vitenskap er det et undringsaspekt som må være der og som går utover det å ha en spesifikk fastlåst metodologisk forankring. For dem er en religiøs vitenskapsperson like godt i stand til å være undrende og kritisk, som en ateistisk vitenskapsperson. De ser altså ingen motsetning, og samtidig er de tydelige på at religion og vitenskap også kan gi hverandre noe. Samtidig virker det som de føler at den religionskritiske holdningen truer både en sunn og åpen vitenskap, og samfunnets verdiorienterte fundament.

Et dialogisk perspektiv kan altså være når naturvitenskapen står overfor en grense i form av at det metodiske utgangspunktet skaper begrensninger hva angår hva man kan si noe om. Hva som skjedde forut for skapelsen, eller hva som var skapelsens primære årsak, er et grensespørsmål der religiøse antakelser om Gud, fort kan spille inn som en forklaring. Der hvor spørsmålet går fra hva skjedde til hvorfor det skjedde. Samtidig kan det lett

---

<sup>12</sup> Jeg har redigert sitatet p.g.a. en skrivefeil der det sto sprutet, ikke spjutet.

karakteriseres som et hullenes gud- poeng. Noe Dawkins kaller tilbedelse av et vitenskapelig hull.

Olav beskriver at for ham er religion noe som spiller inn der vitenskapen stopper opp.

**«Logikk og kausalitet er sterkt til stede i mitt tankemønster. Jeg leter alltid etter en grunn. Hvorfor er det sånn og sånn? Det jeg ikke kan forklare, der finner jeg Gud. Det som jeg ikke klarer å sette fingeren på, det er Gud. For eksempel det som har med det mellommenneskelige å gjøre, eller hva som var forut for Big Bang»**

Olavs tanker her er ikke unike. Et lignende perspektiv ble også trukket fram hos andre av informantene. Tom trakk fram for eksempel fram en analogi, for å forklare hvordan han så ting: «Du kan ta fra hverandre en klokke, så mye du bare klarer, og se på de forskjellige bitene individuelt, og hvordan de fungerer sammen, men det vil likevel ikke føre deg til urmakeren som lagde den» Men også andre måter å tenke dialog på dukket opp i intervjuene.

Når Barbour formulerer dialogperspektivet legger han vekt på at religion kan gi vitenskap perspektiver, som vanskelig kan løses rent vitenskapelig. Det er kanskje teologen, men spesielt fysikeren Barbour, med sin agenda, som styrer hans perspektiv. Han fokuserer på det mer tekniske aspektet ved vitenskap, og ikke det som f.eks. handler om etiske problemstillinger. Jeg mener at etikkfeltet også kan trekkes inn i som et element i et dialogperspektiv mellom religion og vitenskap. Ikke at det dermed oppstår en forståelse for at religionens sannhetsregime på noen måte kan integreres i den metodologiske vitenskapelige diskurs, men i form av at den religiøse etikken fungerer som et korrektiv overfor eksempelvis en ukritisk framskrittssiver, og gir perspektiver på hvor grenser kan trekkes. Dialog blir da ikke i form av at religion kan gi utvidede svar der den vitenskapelige metodes implikasjoner stopper opp, men at man ved å applisere en meningsdimensjon, som religion tilbyr, får en basis for å trekke opp grenselinjer for vitenskapelig virke. Dette ser også ut til å samsvare mer med hvordan religiøse forskere faktisk lar religionen tre inn i deres vitenskapelige virke og blir en del av deres interne dialog.

I følge Ecklund er det et trekk ved religiøse akademikere at kompartmentaliseringen ikke er total. Et mer integrert eller dialogisk perspektiv kommer til syne i sammenhenger med, eller har innvirkning i spørsmål om, implikasjonene som utledes av forskningen.

**«But they never saw religion as influencing how they applied their scientific method (that is, how they *did* their science). Rather they saw the uniqueness in considering the broader relevance for humanity of the particular science in which they were engaged. » (Ecklund, 2010: 39)**

Både Espen og Arne, som begge jobber med forskning, trakk fram at de hadde et visst religiøst perspektiv på spørsmål om temaer som genterapi, bioteknologi, og stamcelleforskning. Espen så flere problemstillinger som hadde å gjøre med nyvinninger innenfor blant annet genetisk manipulasjon. Kan slike ting fjerne oss fra det som gjør oss til mennesker?

**«Jeg tror vi i løpet av få år vil være i stand til å gå inn og designe, endre, ta bort, legge til, ganske mye i alle organismer, også den menneskelige. I et etisk perspektiv vil nok mennesket være viktigst å diskutere, men fra et religiøst perspektiv må vi tenke litt større. Og da er spørsmålet: Hva kan vi tillate oss å gjøre? Da kan vi komme i grenseland for det som har med evolusjonen å gjøre, og man vil kanskje ikke ha noen store etiske problemer med å gå inn å påvirke evolusjonen, og vri evolusjonen i en eller annen retning. Men samtidig vil det kanskje ikke være uforenlig med tanken om det naturlige utvalg, at vi hopper bukk over det naturlige utvalget, men bestemmer utvalget selv. Hvor mye kan vi velge å forandre før det, som kanskje et ekstremt eksempel, er slik at et menneske ikke er et menneske lenger. Jeg tror vi står oss bedre hvis vi ikke gjør for mye. Jeg tror mennesket kan miste noen kvaliteter. Hva om man rent hypotetisk fant et gen for religiøsitet<sup>13</sup>, selv om slike ting gjerne er mer kompliserte enn som så, og fjernet det?»**

For Espen har disse betraktningene med religion og gjøre i form av at religion handler mye om etikk og da kanskje spesielt til menneskeverdet slik det oppleves fra en kristen synvinkel. Han forteller at han tenker at religion kan spille en rolle men at det det er vanskelig for religiøse stemmer å få innpass i en slik diskusjon på grunn av mangel på kredibilitet i naturvitenskapelige miljøer. Samtidig antyder han at en ukritisk positivisme har en for stor optimisme på fremskrittets vegne.

**«Noen ganger tenker jeg at alle tanker som er mulig å tenke potensielt er mulige å gjennomføre. Det er så mye positivisme i den teknologiske utviklingen. Tenk hvis det ble mulig for mennesker å leve i 250 år. Bare det at jeg sier det, gjør at jeg tror det er mulig. Kan jeg si at det er mulig å leve i 500 år, så tror jeg det er mulig. Hvilke implikasjoner får det?»**

Espen føler likevel ikke at det eksplisitt handler om religion når han vurderer etiske problemstillinger, men at det på en eller annen måte spiller inn. Samtidig eksisterer det ikke noen klar grense der han kan identifisere et standpunkt han har som utledet av kristendommen isolert sett. Arne er også refleksiv og ser etikkens problemstillinger i lys av en større etisk

---

<sup>13</sup> Espen understreker at et kognitivt fenomen som religiøsitet, egentlig ikke kan forklares med et spesifikt gen, men at det kun er ment som en spissformulering.

refleksjon som ikke kun kommer fra religion. Når jeg spør Arne om hans tro har innvirkning på verdistandpunkter, med abortspørsmålet som eksempel, sier han at:

**«Jeg er nok veldig forent med en vestlig inndeling i det verdslige og vitenskapelige på den ene siden og troen på den andre, og at de gir svar på og brukes litt forskjellig i livet, sånn at hva angår abortspørsmål, og at det å være et befruktet egg er noe helt annet enn å være et utviklet foster, så jeg har ikke noe problem med abort. Men jeg synes det er interessant å diskutere, spesielt i et krysningspunkt mellom biologi, bioteknologi og etikk.»**

Når jeg spør ham om hva som ligger til grunn for etiske spørsmål, legger han vekt på at det religiøse, eller bibelske ikke egentlig er det som spiller inn i størst grad når han skal vurdere et verdistandpunkt:

**«Jeg synes nesten at det er viktig at det ikke det. Man må ut å snakke med folk og opplyse folk og da må man ikke ta bort erkjennelse og diskusjonen av etikken ved å henvise bastant til en religiøs autoritet, som jeg tror er et problem når religionene kommer inn i disse debattene. Det å si fordi det står i denne boken så må det være sånn.»**

I den grad en dialog eksisterer er det først og fremst i spørsmål der vitenskapen har sine begrensninger, det Barbour kaller grensespørsmål, og der dens metodiske forankring stopper opp, der man beveger seg inn i det utilgjengelige, kan religionene gi videre perspektiver. På mange måter er dialogperspektivet en differensiering som noen ganger preges av at de kompartmentaliserte sfærene berører hverandre der man ser at det ene ikke lenger kan forklare utover sine begrensninger. Integrering slik Barbour beskriver det er derimot mer uvanlig blant informantene

## **4.5 Når scientisme glir inn i mystikk – et integrert perspektiv**

Integreringsperspektivet viser seg hos informantene først og fremst i en svak form for *theology of nature*. Med svak form mener jeg at det ikke er snakk om noe tydelig grunnleggende prinsipp, men mer en form for argumentasjon som ser det ene (religion) i lys av det andre (vitenskap). Det mest klare eksemplet er når man viser til at den bibelske fortellingen om skapelsen fint harmonerer med Big bang og evolusjonsteori, der man gjør et

grep der man lar innsikter fra naturvitenskapen gi rom for en avledet tolkning av hva skapelsesberetningen(e) sier i bibelen. Stine forteller blant annet at:

**«Jeg husker at bestemoren min fortalte meg at det som beskrives som en dag i skapelsesberetningen, kan være flere tusen år, og det er litt sånn. Jeg tror at Gud skapte verden gjennom Big bang, og at han var inne og styrte evolusjonen, så jeg ser ingen konflikt mellom bibelens skapelsesberetning og evolusjonsteorien»**

En av informantene, Elin, skilte seg klart ut ved at hun hadde en gjennomgående forståelse og tilnærming overfor religion og vitenskap, der hennes religiøsitet i stor grad handlet om noe som kunne forklares med fysikk. Hun forteller at hun vokste opp i et ikke-kristent hjem, og at religion ikke var noen viktig del av oppveksten. Likevel mener hun at hun, spesielt i kontakt med naturen, og med stillheten, følte at "det var noe der". Voksenlivet tok til og hun endte opp med en masterutdanning innenfor et tverrfaglig naturvitenskapelig program med hovedvekt på fysikk og kjemi, der hun fikk perspektiver som hun har tatt med seg inn i sin religiøsitet.

Hun har i dag, noe som også til dels kan tilskrives valg av livspartner, i følge henne selv, en aktiv tilhørighet til Den Norske Kirke, i form av frivillig menighetsarbeid. Da jeg møtte henne var hun raskt ute med å si at «jeg er kanskje ikke en sånn kristen som du forventer deg at jeg skal være». Jeg forsikret henne om at jeg ikke hadde noen spesielle forventninger til hvordan man skal være en riktig kristen, men jeg må innrømme at jeg underveis i intervjuet ble overasket.

Det som overrasket mest var ikke så mye hva hun trodde, eller hvordan hun trodde, men mer hva hun ikke trodde på. Hun fortalte meg at hun ikke egentlig trodde på Jesus, i betydning frelser eller gudesønn, Gud i menneskeskikkelse. For henne var Jesus heller en stor healer og en vis mann. Men hun var uansett ikke opptatt av Jesus.

Det hun trodde på var at Gud var energi. Her er det viktig med en avklaring. Gud som energi er et motiv som går igjen i en rekke mer eller mindre avgrensede oppfatninger innenfor deler av nyreligiøsiteten. Ofte snakkes det om energier. Begrepet brukes ofte ganske ullent, og man sier ofte energier, i flertall, ikke energi. Energi har fått en annen betydning enn det rent naturvitenskapelige eller fysiske begrepet, og peker heller mot ikke-fysiske kvaliteter og krefter som er abstrahert som erstatning for bruken av f.eks. begreper som ånder, entiteter,

guder og andre vesener. Energi er for henne faktiske fysiske energi, men hennes tilleggsperspektiv er at den kan brukes på en mer «magisk» måte:

**«Energi går fra høyt til lavt. Energi er overførbart. Hvordan overfører vi energi? Jo vi sender og vi tar i mot. Det er snakk om å samle energi. Noe energi er sterkere enn annen energi. Så jeg vil si at det er fysikk. I bønn går du inn i en posisjon der du enten suger energi, du trenger noe, eller du gir noe. En utstråling eller en innsuging»**

Samtidig er hun klar over at hun bruker fysikk på en måte som går utover den normale forståelsen av det: «Jeg bygger mine antakelser på fakta, i den grad du kan kalle det fakta. Det som faller meg inn å forstå ut i fra det jeg har lært»

Men åndelige aspekter i mer tradisjonell forstand var også med i hennes religiøse erfaringer, men preget av et ståsted der hun så det som mer uavklart og dermed nærmest agnostisk i sin tilnærming og holdning til egen erfaring. Hun forteller at hun har hatt opplevelser av «at det er noe eller noen som passer på» og at hun har opplevd tilstedeværelsen av en hjelper, som hun beskriver som «en indianer». Samtidig som hun stiller seg tvilende til at personligheten går videre inn i etterlivet, tenker hun på det som uavklart, og sier selv at «jeg har noen huller som jeg må forske videre på». I det hele tatt vitner språkbruken hennes om at hun relaterer mye til prinsipper innenfor fysikk og matematikk. Hun bruker f.eks. sinus og cosinuskurver som begrep for det at ting beveger seg i bølger når hun beskriver hvordan religion forvitrer i Norge, men kanskje, forhåpentligvis, tar seg opp igjen. Hun forklarer at hun er opptatt av å finne forklaringer, og at fysikken har vært hennes måte å få ting forklart på.

Samtidig er hun den som er vanskeligst å plassere inn i en religionskategori, ettersom hun har veldig mange forbehold hva angår en åndelig dimensjon og ser virkeligheten i et grunnleggende materielt lys. Det er grensdragninger som er vanskelig å få helt tak på, når hun underveis skifter mellom en slags scientistisk forankring og mere nyåndelige tendenser, der hun gjerne legger inn forbehold om at det er noe hun ikke klarer helt å forklare inn i sin scientistiske vinkling. Man kan kanskje si at fundamentet er scientistisk, mens de mer åndelige sidene er uttrykk for en tilleggsdimensjon, som hun har erfart, men som hun stiller seg agnostisk til, ettersom hun ikke klarer å forklare det inn i sin scientistiske modell. Jeg vil likevel forsvare at hun faller inn under William James religionsdefinisjon, om enn i en svakt agnostisk form.

Funksjonelt sett er hun jo også en av de mest aktive utøverne av religion, både gjennom menighetsarbeid, blant annet med barn, og hun tilkjennegav en relativt konsekvent aktiv deltakelse i gudstjenester, «cirka to ganger i måneden». Felleskapet som kirken utgjør er viktig for henne, og hun uttrykker også en viss bekymring overfor hvordan samfunnet slik hun ser det blir mer fragmentert og likegyldig til religion. Hun ser kirkens rolle som en samlende kraft i samfunnet, og verdien av å samles rundt felles ritualer og praksis, mer enn at man nødvendigvis må være veldig likeartet i troshenseende. For henne er religionsdelen av livet orientert mot noe av det som hun ser som det aller viktigste: Å samle folk.

På mange måter har hun en tendens i retning *tilhørighet uten tro*, som er et gjennomgående trekk i norsk virkelighet. Majoritetskirken har en sterkere posisjon i nordiske land enn i for eksempel Storbritannia, og derfor er det en mer utbredt kategori her. (Davie, 2007) Man kan skille mellom mening og tilhørighet som to religionsdimensjoner, som både kan være sammenbundet og atskilt. Tilhørighet handler da om å være en del av en sosial samhandling, mens mening har med forestillinger, betydning, kunnskap og følelser. (Botvar, 2001: 187-188) Samtidig har hun konstruert sin egen meningsdimensjon som passer mer inn i hennes forsøk på en mer koherent måte å trekke inn vitenskap i religiøse funderinger. Botvar har antydnet at tilhørighetsreligiøse noen ganger rett og slett tolker de felles ritualene ulikt de som kan karakteriseres som mer troende, og at de betoner i større grad den kollektive handlingen framfor opplevelsesaspektet. (Botvar, 2001: 207) Men for Elin er det litt mer tvetydig ettersom hun også har en trodimensjon, om enn i en mer personlig form. På den måten har hun også litt tendenser mot tro uten tilhørighet. Troen er ikke helt i samsvar med det hun tilhører, men den er der, og den befinner seg i en mellomtilstand preget av en religiøs refortolkning.

Jeg har nå gått gjennom hvordan de ulike informantene ser på kombinasjon av religion og vitenskap. Det var for de fleste en kombinasjon av uavhengighet mellom de to sfærene og en viss dialog mellom dem, som var mest utpreget. Elin utgjorde unntaket, med sin svært integrerte form, men det var samtidig vanskeligere å finne en klart konsistent oppfatning når sfærene ikke var atskilt, samtidig som det eksisterte elementer i hennes religionsopplevelse som ikke helt passet inn. I så måte ga hennes religionsvariant større utfordringer enn de andre.

I sin helhet er det likevel tydelig at vitenskapsdelen av deres liv ikke utgjør noen trussel mot deres religiøsitet. Det kan nok på mange måter sees i sammenheng med hvordan deres

religiøsitet fortøner seg. Det er på tide å se litt nærmere på noe trekk ved religionsutøvelse, religiøse erfaringer og trosforestillinger.

## **4.6 Den verdifulle relasjonen – aktivitet, erfaringer og forestillinger i sammenheng med religion**

### **4.6.1 Religiøs aktivitet**

Av de med kristen tilhørighet som jeg intervjuet var det i tillegg til Elin, Linn og Tom som ga uttrykk for mest aktiv religionsutøvelse i dagliglivet. Tom har en svært aktiv ritualmagisk praksis, som «i stor grad følger wiccas vanlige ritualoppsett, men med egne personlige vrier» men driver også en del med meditasjon. Linn på sin side forteller at hun er med i en ungdomsgruppe, som møtes fast, og leser bibelsitater daglig blant annet.

Jeg sa innledningsvis at det var høy grad av individualisering blant informantene. Selv Linn som i sterk grad identifiserte trosforestillingene sine med den menigheten hun tilhører, viste en grad av individualisering. Et fravær av, eller en sterkt redusert individets autonomi er i det norske samfunnet nærmest utenkelig, i hvert fall utenfor lukkede sekteriske miljøer.

Individualisme er i stor grad assosiert med menneskerettigheter som man må kunne si ligger til grunn for at de fleste ønsker et samfunn preget av sekularitet og pluralitet. I forbindelse med religion, kan en slik individualisering svekke båndene til den religiøse institusjonen.

(Botvar, Henriksen, 2010: 61)

Flere av informantene, både Espen, Arne, Olav og Stine kunne fortelle at deres aktive institusjonelle religionsutøvelse var lavere enn i ungdomstiden, med relativt lav deltagelse i gudstjenester, og de ga uttrykk for at bibellesning ikke var noen prioritert aktivitet, i det som gjerne ble beskrevet som travle liv. Kristin på sin side relaterte seg ikke i stor grad til noen spesifikk religiøs retning, og så på seg selv som først og fremst spirituell (åndelig). Hun tilkjenner også at hun i perioder av livet hadde vært mer religiøst aktiv.

Linn og Tom, som var de to yngste, var altså de som hadde den mest aktive private religionsutøvelsen. Likevel var det også hos dem en viss grad av individualisert tro. Toms Wicca-tilhørighet er først og fremst et personlig foretak. Han driver for det meste alene, og Wicca har i uansett i de fleste avskygninger en vektlegging av individuell opplevelse og fortolkning som noe nærmest et ideal. Det finnes heller ikke noen ren wicca-organisasjon i



Norge, og det som kan sies å være det nærmeste man kommer organisert Wicca, nemlig Nordisk Paganistforbund, der Tom forteller at han var med på en del aktivitet, eksisterer ikke lenger<sup>14</sup>.

Hovedsakelig er uansett den religiøse aktiviteten mest privat, og bønn er en av de aktivitetene som går igjen som mest vanlige hos de fleste av informantene. Tom utgjør unntaket, da bønn er heller fraværende i hans aktiviteter, mens han heller har ritualer som i stor grad gir samme utbytte. I hovedsak har religiøs praksis vært et gode for informantene, og har gitt en erfaring av det guddommelige i mer eller mindre overført betydning.

#### 4.6.2 Religiøse erfaringer

De fleste av informantene forteller at de ikke har hatt spesifikke klart åndelige opplevelser, der noe av overnaturlig karakter har vært til stede. Likevel har de religiøse erfaringer i livene deres vært med på å styrke religiøsiteten. Stine forteller for eksempel at hun i tenårene hadde opplevd flere traumer, blant annet hadde hun blitt påført kroniske plager etter en bilulykke, men også mobbing. I den forbindelse opplevde hun kirken som et fristed, og at det først og fremst handlet om den personlige kontakten med Gud.

**«Selv om det også var noe med samholdet i menigheten, var det først og fremst at jeg følte en kraft som kom innenfra, og ikke fra selve samholdet, som jeg opplevde som Gud, som dro meg gjennom det vanskelige. Jeg kjente inni meg selv at det var noe. Jeg hadde det helt jævlig, og troen på at det var noe etter døden, og at ting ville bli bedre, var et lyspunkt»**

Den av informantene som i størst grad kan fortelle om en ekstraordinær opplevelse er Kristin, som kanskje også er den av informantene som har hatt den mest søkende og eksperimentelle tilnærmingen til religion. Noe som i seg selv kan utgjøre en delforklaring til hvorfor akkurat hun er den som kan fortelle om en opplevelse av møte med noe overnaturlig. Kristin er kanskje den av informantene som i størst grad kan sees på som en som kan plasseres inn i en troskategori som Botvar kaller *erfaringsbasert tro*, som igjen kan sees i sammenheng med *tro uten tilhørighet*. Et kjennetegn ved *tro uten tilhørighet* er nettopp «åpenheten overfor eller orienteringen mot religiøse følelser og opplevelser». (Botvar, 2001: 205)

Meditasjon og Qi gong er de formene for åndelig aktivitet som hun relaterer mest til, men hun fortalte også at hun blant annet har vært innom blant annet seremoniell magi og Gurdjieff-

---

<sup>14</sup> [http://no.wikipedia.org/wiki/Nordisk\\_Paganistforbund](http://no.wikipedia.org/wiki/Nordisk_Paganistforbund)

inspirert oppmerksomhetstrening<sup>15</sup>. Det meste ble aldri en del av en fast praksis i livet, men hun hadde mennesker rundt seg som drev med det, og ble fascinert og interessert i så stor grad at hun var med på ritualer. Hun beskriver at hun ved en anledning deltok i et ritual som ga en opplevelse av en overnaturlig karakter:

**«Det var sammen med en nær venn av meg. Vi utførte noe som heter LBRP, som er et magisk beskyttelsesritual. Han hadde gjort det mange ganger før, og var dreven, og jeg hadde også vært med på det med andre, uten at jeg hadde opplevd så mye, men denne gangen fikk jeg en kraftig reaksjon. Det var akkurat som om det kom en kraft som var så sterk at jeg nesten ikke klarte å stå på bena, og jeg måtte be ham om at det ble avsluttet. Det er vel noe av det mest mystiske jeg har opplevd, men også litt skummelt, og jeg ble litt usikker på om det var en vei jeg ville fortsette på.»**

Det Kristin forteller om er ikke at hun opplevde det som en spesifikk entitet, for eksempel Gud, men «en kraft», som hun ikke har valgt å gi noen spesifikk fortolkning utover at det var «noe». Det er samtidig en fortelling som har likhet med det som Rudolf Otto kaller det numinøse. En opplevelse som er ikke er rasjonell eller sanselig, der man erfarer noe utenfor seg selv.(Otto, 1907)<sup>16</sup>

Linn forteller at hun har opplevd ting som hun mener er vanskelig å forklare med ren tilfeldighet. I begynnelsen av ungdommen beskriver hun at hun var i en tvilstilstand.

**«Det var så mange av mine venner og kjente som ikke var kristne, jeg hadde også hørt om andre som hadde hatt spektakulære opplevelser og sånn, og jeg var litt sur for at jeg ikke hadde opplevd noe sånn, jeg var bare en sånn oppvokst kristen. Jeg følte at jeg måtte få min egen greie. Da jeg var på et seminar ble vi bedt om å skrive ned på ark. Jeg fikk beskjed om å be til gud om å sende meg noen tanker, og så skal du skrive ned det du tenker, og så prater vi om det etterpå.»**

Hun beskriver en skepsis hun følte, men at hun gjorde som hun ble bedt om.

**«Jeg gjorde det, og fikk noen tanker og skrev de ned og tenkte blant annet at det var en dame som jeg skulle be for, fordi hun hadde ganske mye vondt i ryggen. Så jeg skrev det ned. Så de spurte: ja hvor tror du at du møter henne da? Jeg sa at jeg tror jeg møter henne tilfeldig på gata. Og så møter jeg hun dama og prater med henne, og hun heter det jeg tror hun skal hete, og var like gammel som jeg trodde, og hun fortalte at hun hadde vondt i ryggen. Jeg husker jeg tenkte at det hadde du ikke klart alene.»**

Hun legger til at hun ikke tror at hun er klarsynt, men at det faktisk var Gud som gjorde det mulig. Hun forteller at hun en annen gang ble fortalt at «du har de hendene Jesus kan helbrede med». Jeg spurte om hun hadde prøvd det ut, men hun svarer at hun i liten grad hadde turt.

---

<sup>15</sup> Det som ofte omtales som mindfulness

<sup>16</sup> [http://books.google.no/books?id=Zf1-3CCi6v0C&redir\\_esc=y](http://books.google.no/books?id=Zf1-3CCi6v0C&redir_esc=y)

Hun hadde utført håndspåleggelse kombinert med en bønn der hun stadfester klart «at Jesus skal gjøre det», på kvinnen med den vonde ryggen, og at vedkommende hadde gitt en bekreftelse på at det fungerte. Når jeg spør henne om hun opplever at bønn generelt gir en effekt svarer hun bekreftende på det. «Det er veldig ofte hvis jeg er i kniper, når livet faller i grus, så tyr jeg til bønn». Hun understreker at hun også bruker bønn til å få ut ting som hun ikke føler å snakke om med andre, men også for å takke Gud.

I sammenheng med bønn var det flere av informantene, som hadde opplevd en erfaring av at det var en meningsfull aktivitet. Bønn brukes av rundt 55 % av befolkningen i Norge, men kun 20 % praktiserer det oftere enn én gang i måneden.(Botvar, 2010: 19) Hos informantene var det heller ikke forbundet med noen fast praksis, men noe som gjerne ble brukt i spesielle tilfeller, eller helt vilkårlig.

Espen forteller for eksempel at han på et tidspunkt var til undersøkelser for alvorlig sykdom, og at han i perioden som var preget av uklarhet om hvor alvorlig det var, fant mye styrke i det å be. Det er betegnende for holdningen til bønn hos flere. Bønn fungerer som et slags *katarsis* der man får tømt hodet for belastende tanker eller følelser. Hva angår bønnens evne til å kunne påvirke noe utenfor den som ba, var meningene delte. Olav hadde en agnostisk tilnærming til bønn i form av at han ikke nødvendigvis trodde at han kunne påvirke noe utenfor seg selv, men at det i det minste var en «måte å sende gode tanker til andre som hadde det vondt», og at han var åpen for muligheten av at det kanskje kunne hjelpe. Arne hadde blitt mer usikker på om bønn hadde en «magisk» effekt, og fortalte at han nok trodde mer på det før, og at det kanskje kunne være påvirket av at han hadde studert naturvitenskap.

Elin og Linn, som jeg allerede har vært inne på, hadde derimot på sin side begge et syn på at bønn kunne fungere i helbredelse, eller healing av andre. Elin konkretiserte det, ved å se på det som at bønnen fungerte som en konsentrasjon av energi, som kunne sendes til andre. Tom på sin side så mulighetene for healing gjennom magiske ritualer, selv om han først og fremst brukte dem til å gi seg selv styrke og fokus i hverdagen, og betonte en holdning, der man uansett aldri gjør magiske handlinger på vegne av andre, uten deres samtykke.

Det er med andre ord en viss grad av magi i noen av informantenes trosforestillinger. Med magi mener jeg her ideen om, eller troen på, at en symbolsk handling kan skape en forandring. En distinksjon mellom religion og magi, slik man ser det hos Maliowski, er at magi relateres til troen på at det er ens egne krefter man bruker, mens religion er troen på at

det er Gud som griper inn.(Maliowski, 1948) En slik distinksjon kan diskuteres. Magi beveger seg ofte inn i involvering av guddommelige krefter, som f.eks. i teurgi, som ofte oppfattes som, og brukes som, en form for magisk praksis. Hvis man sammenligner Linn og Tom blir det mye av det samme de gjør rent prinsipielt, selv om praksis og religiøse entiteter er forskjellige. Linn tenker på det hun gjør som at Gud griper inn, mens Tom mener at han gjør ting for at Guder kan gripe inn. Perspektivet er altså rimelig likt. Uansett er poenget at de opplevde at bønn eller ritualer fungerte som et redskap for forandring i den fysiske verden. Til en viss grad ser man da på det guddommelige som noe som kan gripe inn i virkeligheten.

### 4.6.3 Trosforestillinger

De forskjellige informantene hadde forskjellige forestillinger om det som angår den religiøse dimensjonen. Underveis i de ulike intervjuene la jeg inn en del spørsmål som relaterte seg til det. En ting er at de kan plasseres innenfor en religiøs kategori, både i form av religionstilhørighet, men også i form av overbevisningsgrad. En annen ting er hva som viser seg i deres faktiske oppfatninger. Så hva tror de på, og hvordan tror de?

Det er vanlig i Norge å ha en del kristne elementer innbakt i sin tro, men det er et trekk ved moderne trosforestillinger at de i stor grad er privatiserte. Man snakker om privatreligion, eller folkereligiøsitet. «Det man tror, er mindre kirkestyrt enn før. Folk tror mer som de selv ønsker, mer «på sjølstyr»»(Repstad, 2000:35). I så måte skiller heller ikke informantene seg nevneverdig fra en slik tendens. Samtidig var det i visse sammenhenger et tvilselement som nå og da kom til syne hvis man ble bedt om å framsette klare trosforestillinger, utover grunnleggende ting som at man tror på en høyere makt.

Trosforestillingene var i stor grad preget av å være relativt diffuse. Det var et gjennomgående trekk at man framstilte sitt forhold til det åndelige, til Gud, eller det guddommelige, som noe udefinert. Når jeg spurte de om personifisering, var det ofte heller en type ånd, eller sjel som var ubegrenset, evig og abstrakt. Et mysterium. Skaperperspektivet gikk igjen hos noen når vi blant annet kom inn på forholdet til naturvitenskap. At gud er en første årsak, en *primum movens*. Den iboende logikken var at universet ikke har skapt seg selv, men har kommet fra noe som er Gud, eller det guddommelige, eller som hos Tom, et resultat av to krefter, eller guddommer som sammen skaper verden, men som igjen springer ut av «én guddommelig kjerne».

Det var samtidig, som jeg har nevnt, en individualisert form for tro som preget informantene, der relasjonen til religion først og fremst handlet om et personlig forhold, gjennom bønn, meditasjon eller andre former for kommunikasjon med Gud, eller det guddommelige. I spørsmål om relevansen av religion inn i etiske problemstillinger, var det som gikk igjen at det som var viktig var grunnleggende dogmer som det dobbelte kjærlighetsbudskap, altså ting som hadde med hvordan være et godt menneske. Når jeg kom inn på spørsmål om homofili, abort, livssynsundervisning og andre politiske spørsmål som ofte omhandler livssyn, var tendensen liberal, og at man ikke så på f.eks. bibelen som en avgjørende faktor.

Jeg laget en skala der jeg ba informantene rangere sin grad av tro eller overbevisning i forhold til spørsmålet «finnes det en Gud eller noe guddommelig?» fra 1 til 10. En 10 er å betrakte som fullstendig overbevist om at det finnes en gud, mens en 1 er å betrakte som fullstendig avvisende til at det finnes en Gud. Midt i mellom, på 5, plasserte jeg agnostikeren. En slik skala pretenderer ikke å gi noen presisjon overfor et så vanskelig spørsmål, men heller å indikere noe om hvordan informantene ser seg selv og sin grad av tro. Det var interessant å se at de plasserte seg spredt over 6, 7, 8, 9 og 10. Elin, påpekte at dersom det var relatert til det hun faktisk trodde på var hun en tier, mens det var mange aspekter ved kristendom hun hadde et mer uavklart forhold til, som plasserte henne lavere. Linn derimot var tydelig på at hun var en tier.

Hun beskriver sin egen tro som sterk overbevisning. Hun er klar på at hun ser på bibelen som Guds ord og er også den av informantene som gir uttrykk for at hun bruker bibelen aktivt. Blant annet «får jeg epost med et bibelsitat hver dag». Det kom likevel klarere frem etter hvert at hun ikke tolket bibelen bokstavelig, men som metaforer. Selv om hun mener at bibelen kommer fra Gud, forteller hun at hun ser en historisk kontekst som bakgrunn for at bibelen er slik den er.

**«Den ble jo skrevet for veldig mange år siden, og samfunnet da var helt annerledes enn samfunnet er nå, så jeg tenker litt at man må lese den i lys av det. Verden i dag er ikke sånn som den var. Det er jo masse om homofiliekteskap, og jeg er jo enig i at Gud har satt kvinne og mann til å være i ekteskap, og anatomien tilsier jo at det skal være sånn. Så jeg mener jo det, men for å si det sånn: det hjelper ikke å gå bakover i et tog som går framover. At vi skal få det til å bli sånn det var på Jesus tid, da blir vi en liten sekt som det ikke er så hyggelig å være i tror jeg.»**

Hun bekreftet at hun tenker på bibelen som inspirert. «At Gud putter tanker inn i hodet på folk». Når jeg spør om det er et evig perspektiv i bibelen som står fast, forklarer hun at:

**«Hvis du trekker ut budskapet i bibelen, hvis du trekker ut gudspersonen, så vil han omfavne alle, han liker alle, han liker deg selv om du ikke liker han. Og jeg tror at de tingene er de samme nå som da, men at det er vanskelig for oss mennesker å tolke alle de tingene i bibelen, som de var da, og putte de inn i vårt samfunn i dag»**

Jeg spurte henne konkret om hvorvidt hun ser for seg at budskapet kommer ut i ren form, eller om det farges av den som skriver det ned, og der var hun tydelig på at hun ser det som farget av personen. Samtidig gav hun inntrykk av å forholde seg mer til aktivt å reflektere over de teologiske dogmene. Hun var f.eks. den eneste som i noen særlig grad beskrev den kristne treenigheten i sin beskrivelse av gudsbildet.

Hun forholder seg både til Gud, Jesus og Den hellige Ånd, der Gud beskrives som en faderlig skikkelse, mens Jesus er mer som en venn. «Hvis jeg skal ut og jogge forestiller jeg meg gjerne at Jesus løper ved siden av meg, selv om det kanskje høres litt korny ut». Den hellige ånd beskrev hun som «noe som svever rundt og putter ‘redskapene’ inn i folk». Når jeg spurte om hennes forestilling av Gud, bekreftet hun at hun ser på Gud som «en skikkelse, eller en stemme». I spørsmålet om det at Gud relateres til en maskulin skikkelse, innrømmet hun at hun så for seg en mann, men at hun var åpen for at han også kan være en «hun». Samtidig velger hun ikke konkret å visualisere en skikkelse når hun skal forholde seg til Gud. Likevel kjennetegnes hennes gudsbilde av en lavere abstraheringsgrad enn det som gjør seg gjeldende hos de fleste andre. Av de øvrige informantene er det Tom som kanskje er mest lik Linn, hva angår liten grad av abstrahering. Han forteller at han forholder seg til det man kan kalle wiccas generelle modell (Hanegraaaff, 1996: 88), der man har både en maskulin og en feminin guddom, Den trefoldige gudinnen og Den hornete guden som lever i en kontinuerlig polaritet, en sameksistens. Han fortalte at han ser de som energier eller krefter «som kan manifestere seg som personskikkelser».

Arne, i likhet med flere av de andre, valgte derimot å abstrahere i stor grad når han understrekte at for ham er heller ikke Jesus personifisert. Jeg tolker ham som at han orienterer seg mot en oppfatning av Jesus som *logos*. For ham er Jesus noe som, gjennom en relasjon til det, gir trygghet og godhet i livet.

**«Jesus er nøkkelen i kristendommen. Jesus er tilgangen til det gode, som en frelser. Det ligger i det å være kristen, at man har lov til å være det uten å være perfekt. At det er snakk om en nådens Gud. Men jeg personifiserer ikke Jesus på noen måte, men jeg ser en troens logikk, som jeg synes er tiltalende.»**

Samtidig påpekte han at han ikke tror på en tilsvarende ond kraft, men at det onde, i form av at det skjer ting som ikke er gode, handler om «fravær av Gud». Jeg spør ham også om han visualiserer en konkret entitet på noen måte, og han avkrefter det. Han sier han tenker på det mer som en type ånd eller sjel. Men han bruker altså betegnelsen «Gud». Det er en betegnelse som de kristne i oppgaven gjennomgående er komfortable med.

Elin, som skiller seg litt fra de andre kristne ved at hun ikke har noe spesielt forhold til Jesus, bruker også begrepet Gud, men er klar på at hun ser på Gud som energi. Samtidig velger hun også enkelte ganger å bruke begrepet «det høyeste». Kristin velger begrepet «det gudommelige», eller «gudommelig energi», og beskriver det som noe som gjennomstrømmer alt. Samtidig påpeker hun at hun ikke er så opptatt av å skulle definere det, og at det kan være litt vilkårlig. Tom på sin side bruker både begrepene guden og gudinnen, men også konkrete gudenavn, der han blander inn guddommer fra ulike panteoner, men særlig keltiske, norrøne og gresk-romerske entiteter.

Når det gjelder verdispørsmål og politikk, spiller religionen heller lite inn hos informantene. Som jeg allerede har nevnt hadde Arne et mer verdslig framfor religiøst perspektiv hva angår innvirkning på politikk og verdispørsmål. Han beskriver at han ser på etikk som noe som er felles utover det kristne, i andre religioner og i humanismen. Han trekker fram det dobbelte kjærlighetsbudskap, og legger til at «dersom du ser bort fra det gudommelige aspektet ved det, så er det noe vi alle er enige om.»

Espen trekker fram at det er et solidaritetsaspekt i kristendommen som for ham er noe av det viktigste. Når jeg spør ham om etterlivet, om himmel og helvete, forteller han at han hever seg over det å skulle dømme, men at hans grunnleggende holdning, som han uttrykker det, er at «i min verdensanskuelse og min tro passer det nok bedre at alle skal med». Han forteller at han har en dreining mot venstresiden i politikk, og vektlegger at hans verdier i stor grad er preget av det. Uansett understreker han at budskapet (i kristendommen) er orientert rundt det å være et godt menneske.

Når det gjelder forestillingen om etterlivet, var det flere som ga uttrykk for at de ikke hadde et helt avklart forhold. Det var også tendenser hos enkelte av de kristne mot å se det i et mer individuelt lys, sammenlignet med kristne dogmer. Stine fortalte at hun var litt delt mellom forestillingen om et himmelrike og reinkarnasjonstanken. Olav på sin side avfeide straff i form av helvete, og forestilte seg mer at man «kommer til noe man kan kalle nirvana», men

han trodde ikke på reinkarnasjon. Tom og Kristin, på sin side trodde på reinkarnasjon, mens Elin tilkjennega tvil om at personligheten var noe som overlevde døden.

Jeg vil beskrive samtlige informanter som det man kan kalle liberale religiøse, i betydningen at de ikke så på religiøs sannhet som den overordnede autoritet i møte med det verdslige. Noe annet ville nok være vanskeligere å forene med et virke som naturvitenskapelig forsker eller student. Informantene hadde, kanskje med et lite forbehold vedgående Linn og Tom, en tendens mot agnostisisme. De fleste understrekte også at de så verdiene av andre religioner f.eks. og at de knyttet sin egen tro opp mot kulturelle mer enn rent substansielle grunner, der de vekslet fra å ha en holdning om at mange religioner er forskjellige veier til Gud, til at deres religion var den riktigste, men at de så mulighetene for at han også har åpenbart seg gjennom andre religioner. I så måte representerer de den gruppen Dawkins selv sier han ønsker å nå inn til, og forandre. Det var likevel nokså tydelig at hans type religionskritikk ikke hadde spesielt god rapport hos dem jeg intervjuet.

#### **4.6.4 I møte med nyateismen**

Noen inngående kjennskap til Dawkins var det ingen av informantene som ga uttrykk for at de hadde, men de fleste kjente til ham, og noen fortalte at de blant annet hadde støtt på samme type argumentasjon i møte med andre mennesker. Da jeg spurte informantene om de hadde noen tanker om den nyateistiske religionskritikken, fikk jeg svar som vitner om at hans kritikk ikke følte spesielt relevant. Samtidig uttrykte noen en klar avstand, og tilnærmet oppgitthet. Slik som Arne, som kanskje var den som hadde reflektert mest rundt spørsmålet:

**«Jeg har noen ganger tenkt at enkelte innenfor det realfaglige miljøet har tatt på seg en rolle som sannhetsbærere. Det må være lov for folk å gå gjennom verden uten å forstå evolusjonsteorien. Uten å se gleden av hvordan genene fungerer. Akkurat som man kan leve uten å tenke så mye over filosofiske spørsmål som hvem er vi, hvor skal vi, og sånn..»**

Arne problematiserte blant annet det at noen mener det finnes kun en sannhet

**«Jeg er enig i at religiøst ståsted kan få deg til å se litt annerledes på ting. Men å si at det slører til ditt syn på verden, fordi du lurer deg selv til å ikke se hvordan ting egentlig er, i det ligger det jo implisitt at det er også er en helt riktig sann måte å se verden på, som bare kan sees fra et ståsted, og jeg mener også at det i seg selv er litt snevert. At verden kan fattes og oppleves på ulike vis, og at det å være menneske, handler om mere enn bare å se ting på én måte»**



Han opplevde det også som at den nyateistiske tilnærmingen hadde paralleller til kristen misjonering

**«Jeg opplever at enkelte folk som er ateister, argumenterer veldig sterkt for sin versjon av virkeligheten, og som avskriver religion både som et alternativ, eller noe som kan samkjøres med naturvitenskapen, sånn som jeg opplever at det kan. De som avskriver religion, de som sier du, ditt liv er ikke bra nok, de som misjonerer veldig sterkt for det. Det at de har den samme retorikken, den samme misjonstrangen som du kan oppleve at enkelte med veldig sterk kristelig overbevisning har; jeg synes det er interessant å se at på en måte er de ganske like. Både i hvordan de tenker og oppfører seg og interagerer overfor andre mennesker. Og forståelsen for andres syn, er kanskje litt nedtonet hos begge disse gruppene. Det for meg er litt rart, for en naturviter skal jo først og fremst være nysgjerrig og være åpen for nye måter å se ting på.»**

I 2006 arrangerte Universitetet i Oslo de første Kristine Bonnevie-forelesningene. Dette året holdt Richard Dawkins foredraget «Is Evolution Predictable?» Espen forteller at han den gang opplevde at Dawkins foredrag bar preg av latterliggjøring av kristne, og at det for Universitetets del «kanskje var litt uproft og litt unødvendig». Han legger til at han vet at det er steder i verden hvor vitenskap slik som evolusjonsteorien, undertrykkes eller problematiseres, og at det er forståelig at man dermed kommer i en slags angrepsposisjon. Han kan derimot ikke forstå hvorfor det skal ha relevans i Norge.

**«Her i Norge, at man nedlater seg til å ta en debatt om hvorvidt det ene eller andre er korrekt, når de nettopp er så opptatt av at det er et skille mellom tro og viten. Så hvorfor diskutere med folk som har en tro? Hvorfor ikke bare understreke at dette handler om tro - mens vi holder på med vitenskap. Man blandet kortene, og derfor ble den seansen med Dawkins litt klam.»**

I det daglige, og spesielt innenfor det naturvitenskapelige miljøet, forteller informantene at tro sjelden blir diskutert, men i spesielle tilfeller har enkelte opplevd at man blir møtt med en holdning om at andre ser på det som sært, eller ufornuftig. Men det hører med til sjeldenhetene, og opplevelse av stigmatisering eller mobbing er så å si fraværende. Først og fremst var eksemplene på nyateistisk pregede angrep fra sammenhenger utenfor studie- eller forskningsmiljøer, og heller blant venner og bekjente.

Stine forteller at hun har opplevd diskusjoner med overbeviste ateister, og at hun oppfatter det som at det kanskje heller er de som bærer preg av høy overbevisningsgrad, om at de selv har rett: «Mine bestekamerater, tror virkelig ikke på gud, og jeg synes det er tøft nok å diskutere med dem. De er ytterliggående den andre veien tror jeg.» Hun forteller om mangel på forståelse for at man kan ha en religiøs tro: «Noen ganger føler jeg at jeg må forsvare at jeg er

kristen, de angriper at man i det hele tatt tror på noe.» Samtidig er hun til en viss grad var for å fortelle at hun er kristen

**«Jeg opplever at de som vet at jeg er religiøs ikke vil diskutere religion med meg. At de kanskje er redde for å trække meg på tærne. Samtidig kan det virke som om de er redd for at jeg skal dømme dem. Det virker som om mange antar at kristne er mer konservative enn de er. Det er kanskje derfor jeg holder det mest for meg selv. For at de ikke skal dømme meg, og for at de ikke skal slutte å være seg selv, når de er rundt meg»**

Hun opplever altså at det finnes fordommer mot kristendom, hos de som ikke er kristne, og at man tillegges egenskaper hun ikke kjenner seg igjen i.

Linn på sin side legger vekt på at det handler om tro og ikke viten, og hennes uttalelse kan kanskje utgjøre en oppsummering av hva den sentrale forskjellen mellom den religiøse og den scientistiske handler om:

**«Gud har aldri bedt oss om å finne ham, men å tro på han. Jeg tror kanskje at det at han ikke kan bli funnet handler om å sette oss på prøve, og at det gir oss fri vilje. Jeg forstår at de tenker ut i fra at det er så mye vi kan finne ut, hvorfor kan vi ikke finne ut av det også? Men Gud handler ikke om det. Når de sier at Gud kan finnes gjennom vitenskap og logikk så handler det ikke lenger om tro.»**

## 5 Kritisk drøftende gjennomgang

### 5.1 Dawkins Gud og informantenes guder

Når informantene fortalte om sine trosforestillinger kom det fram blant annet at Gud ikke er noe de fleste har en fastspikret idé om. Mest gjennomgående var forestillingen om Gud eller for den saks skyld gudene, eller det guddommelige, gjerne knyttet opp mot ideen om en første beveger. I tillegg var gjerne tanken på det Gud, knyttet til *det gode*, noe mektig og evig som ville mennesker godt. Likevel opplevde jeg hos flere en viss motvilje for å ta vekk *mysteriet*. Er det så et bilde jeg står igjen med som kan gjenkjennes hos Richard Dawkins? Er hans bilde av troen på gud, og hva det vil si å være religiøs, kompatibelt med den virkeligheten jeg har undersøkt?

De ulike stemmene i oppgaven kan defineres gjennom subjektposisjoner. Der rollen er noe som forholder seg til en institusjonell sammenheng, er subjektposisjonen noe som er definert innenfor en diskurs. Ettersom oppgaven tar utgangspunkt i to orienteringer om religion i et motsetningsforhold, kan en måte å definere preges av å plassere subjektene i hver sin motsatte subjektposisjon. Man kan da definere den dominerende subjektposisjonen blant naturvitere, som er den *ateistiske naturviteren* på den ene siden. På den andre siden har vi altså de *religiøse naturviterne*. Deres rolle som naturvitere er akkurat den samme som hos den ateistiske naturviteren, men de har ikke adoptert en avvisning eller konfliktorientering hva angår religion. De har derimot funnet ulike måter å få religion til å eksistere i et mer eller mindre harmonisk forhold. Det betyr at for dem eksisterer det en dimensjon utover den materialistiske.

De som fremmer et konfliktorientert bilde virker i mange tilfeller å forholde seg til et fiksert og entydig bilde av Gud når de vurderer religion. Riktignok har Dawkins en gjennomgang av polyteisme, monoteisme og deisme. Han framfører til og med et lite forsvar for polyteisme, ved å påpeke at det i religionsdiskursen ofte fra monoteistisk religionshold<sup>17</sup>, vises en sjåvinisme overfor polyteistisk tro, og at det i en del tilfeller er snakk om en «forkledd monoteisme» med flere guder som aspekter av det ene, Brahma. Samtidig påpeker han at spesielt katolisismen har polyteistiske trekk, i form av helgendyrkning og treenighet. Mest positiv er han til deisme, og beskriver den deistiske Gud som «absolutt en forbedring i forhold

---

<sup>17</sup> Her først og fremst forstått som kristendom

til uhyret i bibelen», men at «det ikke er mer sannsynlig at han eksisterer, eller noen gang har gjort det. I enhver form er gudshypotesen unødvendig». Uansett er det overtro, om det så er monoteisme, polyteisme eller deisme.

Dawkins tegner et lite flatterende bilde av Gud. Han beskriver eksempelvis jødernes gud som «intenst ubehagelig» og «morbid besatt av seksuelle restriksjoner». Han tar en rask sveip gjennom historikken til de to påfølgende abrahamittiske verdensreligionene, før han poengterer at de i de fleste sammenhenger kan behandles under ett, men at det først og fremst er kristendommen han har i tankene.

Når Richard Dawkins sammenligner Gud med en flygende tekanne for å understreke at bevisbyrden ligger på de religiøses skuldre, kan det virke som at det er ideen om en kosmisk menneskelignende entitet som svever i himmelrommet som blir gudebildet han antar at religiøse har. Han velger her å reprodusere tidligere religionskritikk ved å lene seg på Bertrand Russel. Russel var selv en religionskritiker, og mente at religion i stor grad var å betrakte som overtro, og at det i stor grad var skadelig for folk. Russel hadde en viss dreining i retning agnostisisme (Russel, 1947), men var likefullt på linje med Dawkins i at bevisbyrden ligger hos de religiøse. Det var i den forbindelsen han brukte tekanne-eksempelet. (Russel, 1952)

I tillegg argumenterer Dawkins for at alle må betraktes som ateister hva angår andre guder enn deres egen, og at ingen kristne eller muslimer er teister overfor guder fra andre religioner. Det som overses i hans argumentasjon, selv om han altså tidligere i boken har vært inne på det, er at bildet av Gud, eller det guddommelige varierer fra det abstrakte til det konkrete. Fra personifisering til energi. Fra deisme til polyteisme. Han ser ut til å tviholde på at gud egentlig er en Nobodaddy<sup>18</sup>, et djevlesk bilde, eller autoritært superego, han kan gjøre opprør mot, som Eagleton formulerer det. (Eagleton, 2009: 132)

Hvis man skal tenke karikert på gudebildet til f.eks. Tom, kunne det være lett å ty til forenklinger av hvordan moderne polyteisme forholder seg til ideen om flere guder. Et kosmos befolket av magiske vesener som ser ut som mennesker, kunne være en form for karikatur. Når jeg spurte Tom, var bildet noe mer raffinert. For ham er gudene «mystiske krefter i en annen dimensjon som trekker i strenger», «og at de er «aspekter av to guder, en feminin og en maskulin som lever i et slags samspill, der begge er nødvendige for skapelse».

---

<sup>18</sup> Uttrykket kommer fra William Blake

Et slikt bilde er noe ganske annet enn en flygende tekanne, som jo er en helt konkret gjenstand.

Hadde bildet av Gud vært så entydig som Dawkins ser ut til å antyde, hadde kombinasjonen av religiøsitet og naturvitenskap nok vært mer problematisk. Når Dawkins og andre nyateister, eller religionskritikere, med en radikal form for konfliktorientering bruker et forenklet og karikert bilde av Gud, ser det ut til at deres hensikt er å opprettholde deres egen visjon om inkompatibilitet. Samtidig er en slik tilnærming kanskje også et uttrykk for motforestillingen Dawkins har overfor en mer postmoderne tilnærming. Å karikere demonstrerer hvor absurd resultatet kan bli hvis man følger en relativiserende tolerant holdning til sannhet.

Som gjennomgang av posisjonene og trosforestillingene til de ulike naturviterne viser, er det underliggende forskjeller som viser ulike subjektive forhold, og subjektposisjonen religiøs naturviter blir diffus og generell. Man kunne erstattet *religiøs* med *kristen*, *wicca* eller *spirituell*, men man står fortsatt igjen med en kategorisering som er generell og som lett bærer med seg en rekke antagelser om subjektet som ikke nødvendigvis stemmer.

Et godt eksempel, om enn noe ytterliggående, er for eksempel Elin. Skulle jeg uten nærmere undersøkelse definert henne ut i fra hennes religionstilhørighet, og definert henne som *kristen naturviter* ville det lett skape en rekke assosiasjoner som lett ville gitt et feilaktig bilde av f.eks. hennes trosforestillinger. Hun avviser f.eks. tanken om Jesus som gud i menneskeskikkelse, og erstatter det med bildet av en vismann med helbredende evner. Hun definerer Gud som energi, noe som kan gi assosiasjoner til mer østlige begreper om en underliggende livskraft av typen *chi*. Hun inkluderer også i sine religiøse forestillinger en *hjelper* som framsto som «en indianer». Hun stiller seg samtidig åpen for at hennes erfaring av denne hjelperen er noe hun «ikke klarer å sette fingeren på». Hun tilkjenner en tvilende og spørrende holdning til hva hun opplevde.

Eksempelene viser at en meningsfull kategorisering er vanskelig, uten en kontekstualisering. Hadde f.eks. *nyreligiøs naturviter* blitt brukt kontekstløst, framfor *kristen naturviter*, hadde det igjen tilslørt hennes engasjement overfor, og tilhørighet til, den norske kirke. Religion og religiøsitet er mer enn summen av trosforestillinger. Det kan se ut til at Dawkins opplever det som irrelevant. Han velger å trekke fram religionens mest absurde muligheter, og mener samtidig at han sier noe essensielt om hva religion er.

**«Ateister har en tilbøyelighet til å legge frem en versjon av religion som ingen ved sine fulle fem ville slutte seg til, før de retthaversk avviser den. De godtar den typen primitive stereotyper om religionen som utvilsom ville ha forskrekket dem på alle andre vitenskapsområder. De minner om dem som mener feminisme bare handler om penismisunnelse, eller at sosialisme er det samme som arbeidsleirer.»**  
(Eagleton, 2009, 132)

På den andre siden vil det være en generalisering å fokusere på begrepet ateistisk naturviter som den motsvarende subjektposisjonen i oppgaven. Det er en subjektposisjon som igjen blir en essens som ikke gir mening utover at det er snakk om en naturviter som anser seg selv som ateist. I stedet gir en kategorisering av typen *religionskonfliktorientert ateistisk naturviter*, mer mening innenfor den kontekstuelle rammen vi her opererer innenfor. I så måte er Eagleton i sitatet ovenfor, litt upresis. Men sitatet er likevel svært relevant, og er med den lille innvendingen, i tråd med hvordan jeg oppfatter Dawkins. Han velger stereotypi, og nærmest karikatur, og fremstiller religiøsiteten på en måte som er vanskelig å kjenne igjen hos de religiøse stemmene i oppgaven.

Samtidig har jeg vært inne på at fortellingen om hva gud er ofte blir diffus, utover enkelte egenskaper som demiurgrollen og godheten. Elgarøy, ledet av intervjueren, var inne på at det kunne ha sammenheng med behovet for å tilpasse gud til den eksisterende konsensusforståelsen av virkeligheten. Det blir lettere å forsvare Gud dersom man ikke tillegger ham for mange karakteristikk og egenskaper. En slik betraktning er ikke uten poenger. Samtidig er det vanskelig å si om det bevisst ligger noen slik tanke bak hos den enkelte. Det som derimot er lettere, er å se det i sammenheng med de norske kontekstuelle rammene som vil være en viktig del av neste kapittel, der jeg vil forsøke å fange et mer samfunnsrelatert perspektiv, med utgangspunkt i utvendighetsregelen.

**«Man må ikke gå fra diskursen henimot dens indre og skjulte kjerne, henimot hjertet av en tenkning, eller fra en betydning som skulle gi seg kjenne i den, men ut fra diskursen selv, fra dens framtoning og dens regularitet, gå henimot dens ytre mulighetsbetingelser, henimot det som gir opphav til den tilfeldige rekken av dens begivenheter og som fastsetter deres grenser»(Foucault, 1999, 31)**

Det kan blant annet også gi perspektiver til å si noe om hvorfor Dawkins ikke oppnår noen særlig velvilje hos dem jeg har intervjuet.

Dersom man skal ta Dawkins på alvor, er hans agenda i stor grad å forsøke å omvende religiøse som har en liberal og agnostisk tilnærming til religion. Mennesker som reflekterer og søker sannhet, kunnskap og koherens. Mennesker som er åpne for argumentasjon og andre

perspektiver enn deres egne. Mennesker som er seg selv og sin indre dialog bevisst. Mennesker som er bevegelige og som i de fleste sammenhenger vil være åpne for å skifte standpunkt stilt overfor det rasjonelt beste alternativet, det mest plausible argument. Men i sin iver etter å omvende religiøse til ateisme, blir hans argumentasjon preget av en overforenkling av hele det diskursive området. Hans overbevisning blir samtidig forsterket av at det finnes elementer innenfor diskursen som oppfyller hans fordommer mot troende, i form av ytterliggående stemmer i den fundamentalistiske enden av kristendommen.

Her spiller spesielt den amerikanske konteksten inn. Som jeg har nevnt har et flertall av den amerikanske befolkningen ikke en oppfatning av at det eksisterer en konflikt, men det er samtidig svært utbredt å sette spørsmålsteget ved evolusjonsteorien. Tall fra 2005 viser at kun 40 % aksepterer evolusjonsteorien, og 39 % avviser den kontant. (Miller, Scott, Okamoto, 2006) Det disse tallene forteller er at det *er* en konflikt i USA. Det oppleves kanskje ikke slik, men dersom 60 % er tvilende eller avvisende til teorien, er det vanskelig å argumentere for at konflikten ikke er reell. Dawkins har i så måte et utgangspunkt når han ser mot USA, som sementerer en opplevelse av konflikt. Han er ikke amerikaner, selv, men det er nok amerikansk virkelighet han i stor grad henter sin opplevde konfliktorientering fra. Det er kanskje naturlig ettersom religiøsitet har en mye sterkere posisjon der. Samtidig er ateisme nokså uglesett.

Ateisme har en svært marginal posisjon i USA, og utgjør en av de grupperingene som er minst populære, og mest mistenkeliggjort, og kanskje til og med av mange tilnærmet demonisert. En studie fra 2003 viser at ateisme rangeres øverst på en liste over grupper man misliker. (Edgell, Gerteis, Hartmann, 2003) I Dawkins hjemland, Storbritannia, er dog posisjonen ganske annerledes, som i stor grad i Vest-Europa for øvrig. (Davie, 2007) Norge er blant disse landene der sekulariteten er sterkt forbundet med moderniteten.

## **5.2 Norskhetens hegemoni**

### **5.2.1 Utelukkelse versus integrering**

Dawkins har en posisjon som gjør ham til en autoritet hva angår evolusjonsbiologi. Samtidig eksisterer det motkrefter overfor det han tror, eller kanskje rett og slett vet, som

evolusjonsbiologi, at er sant, og disse motkreftene, kan i stor grad bli definert inn i religionskategorien<sup>19</sup>. Religionskonflikten går altså rett inn i hans eget virke. Samtidig er det hos Dawkins en oppfatning av at premisset for hans eget fagfelt, at alle livsformer utvikler seg gjennom adaptasjon og mutasjon, i en kontinuerlig evolusjonær prosess, noe som uttrykker absolutt sannhet. Naturvitenskapen er det som i størst grad fanger sannheten, og er protagonisten i Dawkins fortelling.

På den andre siden har man de som avviser en slik absolutt sannhet, og denne gruppen definerer Dawkins som de religiøse. Han påstår ikke at alle religiøse er antievolutionister, men at religion er å betrakte som en *a priori* årsak til fornektning av naturvitenskapelig forankret kunnskap som sann kunnskap. Ut i fra det, definerer han religion som roten til en uvitenskapelig forankret kunnskapsrelasjon. Han blir dermed ikke bare opptatt av å fjerne fundamentalistisk uvitenskapelig religiøs forankring hos mennesker, men å fjerne religion uansett. Religion blir antagonistens i Dawkins fortelling.

Det som er galt med religion er at den forankrer sannhet i noe annet enn, eller utover, vitenskap. Den har en rekke påstander om virkeligheten som ikke er begrunnet i empiri basert på en logisk positivistisk, kritisk metodologisk framgangsmåte, for å definere hva som er sant og ikke, men som relaterer seg til trosbaserte antagelser eller påstander om at det finnes et element, eller flere elementer, som eksisterer i den samme virkeligheten som man er en del av. Personlige opplevelser av noe guddommelig, eller funksjoner av bønn og andre religiøse praksiser, fortolkes på en feilaktig og subjektiv måte, av mennesker som ikke er i stand til å se at de bedrar seg selv. De har blitt sosialisert, manipulert eller rett og slett hjernevasket gjennom oppdragelsen, gjennom media, utnyttet av skruppelløse, for Dawkins antagonistiske, religiøse autoriteter til å akseptere påstander som ikke lar seg bevises, og ofte også lar seg avvise gjennom vitenskapenes metodiske muligheter.

Den religiøse behøver ikke å være en ekstremist, men premisset ligger der, for at ekstremismen kan blomstre opp, fordi når man først har akseptert en «usannhet», er veien kort til å akseptere enda flere usannheter, slik jeg tolker Dawkins. Dawkins relaterer seg her, slik jeg leser ham, til det Lyotard kaller fortellingen om frigjøringen. Her spiller vitenskapen en rolle som det som deskriptivt fanger sannheter, og så er det opp til folket å forvalte sannheten slik det bør gjøres. «Kunnskapsakkumuleringen» bidrar til å bringe samfunnet mot frigjøring

---

<sup>19</sup> Om det finnes evolusjonsfornektende ateister får vi la stå ubesvart her, men det nok neppe noen dominerende eller relevant gruppe.



(Schaanning, 1992: 30-31) Samtidig er det et delegitimiseringsmotiv i bunn. Den legitime kunnskapen kommer fra vitenskap, og ikke fra religion.

På den andre siden har vi en utvalgt gruppe mennesker innenfor den større kategorien *religiøse*. De religiøse naturviterne befinner seg i en mellomposisjon, i form av at de er både på Dawkins side, ved at de er en del av det Dawkins har respekt for, og som Dawkins anerkjenner, i form av at de er vitenskapsmennesker, mens de også er på den andre siden, som religiøse. De er både «venner» og «fiender». De forholder seg til en stemme som sier at naturvitenskaper er best i stand til å forklare den fysiske virkeligheten. Til både å beskrive naturen slik vi ser den, føler den, hører den og til å beskrive den fysiske skapningen mennesket. Likevel inkluderer altså de religiøse naturviterne en tilleggsdimensjon, som Dawkins avviser. I den grad Dawkins anerkjenner muligheter for eksistens som vi ikke kan observere eller undersøke, er det snakk om fenomener som uansett er relatert til den fysiske virkeligheten, og derfor potensielt i stand til å bli beskrevet og observert. Slik er det ikke med de religiøse naturviterne.

De forteller at de har en opplevelse av, eller en følelse av at det eksisterer noe mer. Der de ellers forankrer kunnskap i det som kan ses og observeres, ekskluderer de den metodologiske vitenskapelige tilnærmingen til dette *noe*. Å finne de bakenforliggende årsakene til det, er vanskelig å fange inn i et helhetsperspektiv, men noe kan sies om de kontekstuelle rammene som i hvert fall gjør at de er i stand til å være komfortable med en slik tilnærming til religiøse spørsmål. For det først er det vanskelig å se noe alternativ til hvordan man kan forholde seg til noe guddommelig, basert på annet enn tro. I så måte er vitenskapens språkspill ikke relevant for den religiøse: «Science plays its own game; it is incapable of legitimating the other language games.» (Lyotard, 1984/89: 40)

En delforklaring kan i noen tilfeller også være at man har hatt en opplevelse av kontakt med noe utenfor den fysiske virkeligheten, på mer eller mindre sterke måter, men det er fullt mulig for flere ikke å ha hatt noen direkte erfaring de kan fortolke inn i en religiøs ramme. I tillegg er alternative fortolkningsmåter tilgjengelige, og noe de viser i intervjuene jeg gjorde, at de er bevisst, som for eksempel en psykologisert forklaring; «det var kanskje en hallusinasjon» (Kristin), eller «du husker kun de gangene moren din ringer mens du tenker på henne, mens du glemmer alle gangene hun ringer når du ikke tenker på henne» (Tom). De har altså mulighet til å fortolke opplevelser annerledes, og virker å reflektere over det, i hvert fall til en viss grad.

En annen tilnærming til tro, basert på noe mer enn bare tro, er å finne innenfor metafysisk og epistemologisk filosofidiskurs. Ingen av informantene jeg intervjuet viste noen spesiell orientering mot filosofi, men samtalene bar preg av innimellom å berøre filosofiske betraktninger, som f.eks. «hva var det som skapte, eller var forut for Big Bang?». Man begrunner altså religion i et metafysisk perspektiv, der premisset er at det må ha vært noe som har skapt alt, og at man ser det som vanskelig å tro på at eksistens kan ha sprunget ut av ikke-eksistens, eller fravær av en guddommelig agent. Det er ved slike grensespørsmål at tro kommer inn uansett om man velger en religiøs forklaring, der alle årsakers årsak er Gud eller guder, eller en ateistisk: «det vet vi ikke, men det finnes mange alternativer til Gud, et univers kan ha oppstått fra ingenting<sup>20</sup>».

Likevel er det kanskje et vel så viktig poeng at det handler om en forhandling mellom to perspektiver, der *mening*, er et sentralt stikkord. For Dawkins er mening noe man konstruerer ut i fra forutsetninger som ligger i det som eksisterer, og som man vet er sant. Et modernistisk metanarrativ, der man ser for seg at menneskeheten skal bevege seg mot et irreligiøst Utopia, kan være en slik mening. Mening konstrueres ut i fra et behov. Men når de religiøse naturviterne snakker om mening inneholder det en tilnærming der mening må komme ut av noe utover ens egen konstruerte mening. Dawkins svar vil være å påpeke at man ikke kan påtvinge virkeligheten en høyere mening som ikke er der, bare fordi man har behov for det.

## 5.2.2 Det agnostiske samfunnet

Den kontekstuelle rammen rundt de norske naturviterne som brukes i oppgaven er, som jeg har vært inne på, et samfunn som i stor grad har en sekulær men samtidig agnostisk forankring. Å kalle det en agnostisk forankring er et valg jeg har tatt, og det kan stilles spørsmål ved det å definere alle som ikke har en tilnærmet skråsikker orientering mot et spesifikt livssyn inn i en slik ramme. Man kan stille spørsmål ved om ikke mange også rett og slett har et ubevisst forhold til tros- og livssynsspørsmål. De er ikke opptatt med det og lever livet uten at det føles viktig eller nødvendig å reflektere noe videre over slike spørsmål. Å bli kategorisert med merkelappen agnostiker er da først og fremst et valg jeg velger å ta, men

---

<sup>20</sup> Laurence Krauss, argumenterer for dette, i sin bok «A Universe from Nothing» fra 2012. Teorien handler egentlig om at det er påvist at det eksisterer noe som kalles et kvante-vakuum, og at det kan forklare en slags ingenting-hypotese. Dersom det skulle vise seg at denne teorien er ubestridelig, vil noen igjen argumentere for at gudshypotesen er umulig. Problemet er jo at det da handler om en essensialisering av gudebegrepet, der man forutsetter at gud må ha en form. Kabbalister har eksempelvis helt siden 1300-tallet, i boken Zohar, beskrevet den første årsak som et Gud som ingen ting (Ayin).

hensikten er uansett å få fram at konsensusen bærer preg av en holdning der man i hvert fall ikke tar fullstendig avstand fra religion, eller enkelte typiske trosforestillinger. Man stiller seg relativt åpen.

Det er også et kjennetegn ved det norske samfunnet som på mange måter kan sees i sammenheng med det agnostiske poenget, at norsk folkereligiøsitet bærer preg av å være anti-autoritært, og det er et trekk som kan sees i lys av en bredere generell tendens til antiautoritære holdninger og økende individualisme. Det er for eksempel en utbredt skepsis til blanding av religion og politikk, når sammenhengen blir for tydelig, samtidig som det heller ikke er et helt entydig bilde. Flertallet mener for eksempel at religiøse ledere har noe å si, og at det bør bli kjent hva de mener. (Henriksen, Schmidt, 2010: 93) Men religion bør ikke ha for stor makt. Noen årsaker kan ligge i norsk religionshistorie, der protestantisme, i seg selv, og vekkelsesbevegelser, som Haugianisme, kan ligge som grunnleggende premisser. (Repstad, 2000: 37)

Vel så viktig er nok utviklingen mot et mer politisk liberalt samfunn og forbrukersamfunnets dreining mot vektlegging av forbrukerinstilling, som også går inn i livssynsmarkedet. Bibelsynet i samfunnet kan karakterisere slike tendenser. Dens autoritative posisjon er betydelig svekket. Det er også en sammenheng mellom bibelsyn og graden av deltakelse i organisert religiøst liv. (Repstad, 2000:35-37) En slik sammenheng er også synlig hos informantene. Der den mest aktive, Linn, også er den som klarest relaterer seg til bibelen. Men hun hører med i den gruppen som ser på bibelen som inspirert (tilnærmet 1 av 3 i Norge) framfor de 10 % som ser på bibelen som Guds ord, rent bokstavelig. (Repstad, 2000: 37) Hun har altså en viss fleksibilitet overfor det som står i bibelen, og er i så måte, også en representant for en mindre autoritetstro og mer agnostisk tendens slik som samfunnet i stor grad også er.

En autoritetsskepsis og en agnostisk tendens, dersom det er gjennomgående i et samfunn, vil dermed skape visse begrensninger, eller i det minste føringer, i både religiøs og ateistisk retning. Jeg har vært inne på norskhet, som en normerende faktor i diskurser som handler om hva som hører hjemme her, og da gjerne innen religionsproblematikk. Hva som defineres inn i hva som er norsk vil da på mange måter utgjøre utelukkelsesprosedyrene i et samfunn.

### **5.2.3 Kulturarvbegrepet**

Et begrep som kommer inn i norskhetdiskursen er «kristen kulturarv». Noen av informantene, Stine, Olav, Elin og Kristin brukte også kristen kulturarv direkte eller i overført betydning. Uttrykket kom spesielt inn når vi kom inn på vektlegging av kristendom i skolen, og at de opplevde det som naturlig. Hos Moan og Saugstad, kommer også tankegangen til syne indirekte når de snakker om «kristent menneskesyn» og peker på «vestens kultur», som noe som består av en dialog mellomvitenskap og tro.

I begrepet ligger det visse mulige føringer som har iboende en forestilling om at det eksisterer en spesifikk norsk (og vestlig) kulturarv og at den har kristendom som sin kjerne. Begrepet «kultur» rommer både en sosiokulturell og en biologisk-organisk variant, i følge Bernard Eric Jensen, der sosiokulturell omhandler normer og menneskeskapte produkter, mens biologisk organisk omhandler jordbruk, og naturforvaltning. «Arv» knyttes opp mot overtagelse og videreføring. (Døving, Kraft, 2013: 77)

Begrepet kristen kulturarv har sin bakgrunn blant annet fra Arbeiderpartiet på 90-tallet, som «integreringsredskap og buffer mot identitetsoppløsende tendenser», (Døving, Kraft, 2013: 75) men har i stor grad blitt brukt av Fremskrittspartiet på 2000-tallet, som et begrep på «noe» vi er i ferd med å miste i møte med fremmedkulturelle impulser, som resultat av innvandring, og da særlig i møte med muslimske innslag i samfunnet. KrF har brukt begrepet i relasjon til ulike forsøk på å styrke kristendommens rolle i samfunnet. Begrepet har blant annet blitt brukt retorisk i forbindelse med religionsfag i skolen. Likevel er det som et verdinormativt begrep, at kristen kulturarv spiller inn i denne oppgavens anliggende. Der Arbeiderpartiets anliggende var å demme opp for relativismen i samfunnet, ser KrF problemer i en økende sekularisering, mens FrP ser problemet i lys av innvandring, «de fremmede». (Døving, Kraft, 2013: 75-99)

I så måte tegner det seg et maktperspektiv ved bruken av begrepet. Kristendommen får betydning som en ressurs som har beriket den norske identiteten, og knyttes blant annet opp mot verdier som toleranse og nestekjærlighet. Slik kan det fungere både som et forsvar for, inkludering av, og aksept overfor minoriteter og minoritetsreligion på den ene siden, men også brukes til å peke på fremmedhetens mulige trusler mot disse verdiene. Samtidig fungerer det også som en legitimering for at kristendommen bør ha en sentral posisjon i samfunnet. I forlengelse av det, blir begrepet et uttrykk for «godhet», som igjen forsterker ideen om kristendom som en garantist for «det gode samfunnet».

Tar man utgangspunkt i Jill Loga, er en godhetsdiskurs preget av en inndeling i godt og ondt. (Døving, Kraft: 92) En slik forankring skaper problemer dersom man forsøker å problematisere begrepets substans. Det igjen, skaper forutsetninger der forestillingen får feste seg og står relativt utfordret. I så måte blir et viktig motiv som man står igjen med, en problematisering av sekulære krefter som utfordrer kristendommens rolle i samfunnet som verdileverandør. I tillegg vil det for mange sikkert assosieres med andre ting enn verdiorientering. Tradisjoner som oppfattes som nært knyttet til kristendom, slik som sentrale høytider, om enn verdsliggjorte i sin generelle praksis, kan også forsterke en tankegang om «hit men ikke lenger», hva angår sekularisering. Selv om de fleste ikke vil oppfatte seg selv som kristne, ser de verdiene av kristendommen, og dens forbindelse til mye man anser som nært. Det kan kanskje også være med på å forklare hvorfor mange som kanskje egentlig ikke tror så veldig mye på kristendommens grunnleggende forestillinger, likevel vegrer seg for å ta skrittet helt ut i en ateismeidentitet, eller mindre entydig, melde seg ut av Den norske kirke.

Toleranse overfor ulike religioner ser også ut til å være ganske utbredt i Norge. 76 % mener at vi må respektere alle religioner, og bare 12 % er (sterkt) uenig<sup>21</sup>. Likevel er det kun 45 % som mener at alle religiøse retninger bør ha like rettigheter. Denne forskjellen mener Ulla Schmidt kan handle om at religiøs tro har høyere aksept enn religiøs praksis, som i større grad oppfattes som noe som nå og da har uakseptable former (Botvar, Schmidt, 2010: 41) Det er en plausibel antagelse, men jeg vil legge til at det kanskje også kan sees i forbindelse med kristen kulturarv. Da tenker jeg på oppfatningen av at kristen kulturarv er noe som må bevares, og derfor bør gi kristendommen en særstilling. Men tallene samsvarer også i stor grad med det jeg kaller agnostikerstandpunktet.

## 5.2.4 Vitenskapens posisjon I Norge

Hva angår vitenskapssyn, har nordmenn, i følge en undersøkelse, en relativt høy tillit til forskere fra universiteter og offentlige forskerlaboratorier (65,6 %), men betraktelig lavere overfor forskere ansatt av industrien (26,4 %), hva angår formidling av konsekvenser av vitenskap og teknologi. MatNat-fagene skårer høyere enn f.eks. historie, som er det eneste humanistiske faget som er representert i undersøkelsen, i spørsmål om oppfatning av hva som vitenskapelig versus uvitenskapelig, skårer biologi gjennomsnittlig i befolkningen 4,13 på en skala fra 1 til 5 der 1 utgjør «svært uvitenskapelig», og 5 utgjør «svært vitenskapelig», noe

---

<sup>21</sup> Tall fra 2008

som viser en høy tillit til biologi. Fysikk skårer 4,39 mens Historie skårer 3,42. (Sjøberg, Schreiner, 2006) Ser man de to feltene jeg har trukket fram, i sammenheng, kan det antas at det generelt er lavere tillit til humaniora og annen vitenskap som ikke hører til under naturfag, som igjen kan forklare at tallet på tillit til forskning i sin helhet ikke er enda høyere. Samme undersøkelse viste også at det er et høyt kunnskapsnivå hva angår grunnleggende naturvitenskapelig forståelse blant befolkningen.

Naturvitenskap viser seg altså å ha en sterk posisjon, og tilliten sier noe om at det finnes en forståelse av at naturvitenskap representerer sikker kunnskap. Samtidig har man også tillit til at det den formidler er riktig. Nyateismen har altså ikke noen spesiell utfordring i Norge hva angår vitenskapssyn, og ser vi det i sammenheng med graden av akseptering av evolusjonsteori er det lite som tyder på noen utfordring overfor grunnleggende naturvitenskapelige teorier som en del av det norske sannhetshegemoniet. Det er heller religion som strider mot naturvitenskap som får et problem innenfor norskhetdiskursen. Akseptering av vitenskapelige påstander blir en del av det å være norsk og religion som beveger seg utenfor, vil risikere å bli holdt utenfor det gode selskap. Det får betydning for den allmennreligiøse tilstanden, og setter visse begrensninger på hva som er den godtatte tale. Det motsatte blir nærmest en *forbudt tale*, den blir utelukket, den nærmer seg kanskje *galskapens skille*, og *vilje til sannhet* er det som styrer denne utelukkelsen. (Foucault, 1999:14) Mangelen på grunnleggende vitenskapelig forståelse, eller innvirkning i egen framstilling av hva som er sant og riktig blir irrelevant og utestengt.

Man utsetter seg selv for en intellektuell kostnad, i form av marginalisering, dersom man beveger seg utenfor noe som må kunne karakteriseres som relativt hegemonisk. Derfor er det ikke spesielt underlig at de jeg intervjuet også har en ganske åpen og tilnærmet agnostisk måte å snakke om sin tro på. Der trosforestillingene blir mest definitive, slik som hos Tom og Linn, er den mulige kostnaden større enn hos de øvrige. Linn har altså en sterkere grad av bibeltro, og en tro på mirakler. Tom er også åpen for mirakler, og praktiserer noe som i hvert fall for den uinformerte kan fortone seg som en overtroisk eventyrreligion. Det er kanskje ikke uten grunn at tilhengere av Wicca i liten grad er synlige i det offentlige. Debatten om Märthas Engleskole, er et eksempel på når den godtatte religiøse praksisen innsnevres, selv om innsnevringen her også kan relateres til hennes rolle som kongelig. (Døving, Kraft, 2013: 36-52) Uten sammenligning for øvrig kan kanskje Wicca også lett oppfattes som «unorsk», hvis jeg skulle ta meg friheten til å spekulere.

På den andre siden støter informantene heller ikke sitt religiøse fellesskap. Elin for eksempel har aksept i menigheten selv om hun har et alternativt syn på religionen man praktiserer i fellesskapet. Hun har jo ikke beveget seg ut av fellesskapet, men deltar med sine individuelle perspektiver, og perspektivene er uansett forenlige med normer i samfunnet for øvrig. Olav, på sin side, har kanskje en litt mer konservativ holdning til enkelte verdispørsmål, enn flertallet av medlemmene i den norske kirke, men det er ingen form for radikal annerledeshet, å være kritisk til homofiles rett til å gifte seg i kirken, eller adoptere barn, når man samtidig respekterer homofiles rett til å leve i homofile forhold. I tillegg ligger kirkens holdning gjerne noe etter i slike spørsmål, sammenlignet med medlemsmassen.

### **5.2.5 Et spørsmål om konfliktnivå?**

Det jeg identifiserer som et tilnærmet agnostisk hegemoni, kan også brukes til å forklare hvorfor ateismen framstår, med visse unntak i kommentarfelter, noe «snillere» i Norge enn i den amerikaniserte debatten. Der nyateistene nærmest demoniserer religiøse, er den norske religionskritikken i media, med unntak av enkelte internettdiskusjoner<sup>22</sup>, mer orientert mot tematikk som omskjæring, hijab, reservasjonsrett og spekulative tendenser innenfor alternativmedisin. Skepsisbevegelsen er et eksempel på grupperinger som bedriver religionskritikk, men de inkluderer også religiøse i sine rekker.<sup>23</sup> Bevegelsen fokuserer uansett først og fremst på å kritisere praksis. Et eksempel er alternativbevegelsens utbredte marked av alternativterapi som ikke har basis i tradisjonell vitenskapelig forskning, og de er ofte ute etter å debunke påstander som ikke kan etterprøves vitenskapelig. I så måte er det jo en problematikk som berører vitenskap versus religion, men da først og fremst i funksjonell i motsetning til substansiell forstand. De har ikke et uttalt problem med religiøs tro i seg selv, selv om enkelte involverte også kanskje har det. På den andre siden finner man de religiøse, innenfor alternativsegmentet, som har et problem med naturvitenskapelig orientert medisinsk praksis, og man tilstreber det som kalles et holistisk perspektiv på kroppen framfor det som oppfattes som legevitenskapens reduksjonisme, og ensidighet.

Dawkins religionskritikk har nok, som jeg har vært inne på, preg av at han ser mye mot USA, som har et annet konfliktnivå enn det man finner i Norge, og en større grad av religiøsitet, og kristensjåvinisme. Vi har også i Norge sett eksempler på religiøse krefter som har benyttet seg

---

<sup>22</sup> Der høyt konfliktnivå og trolling, er rimelig karakteristisk i mange tilfeller

<sup>23</sup> Blant annet er Bjørn Are Davidsen både aktiv innenfor Skepsis, og en framstående kristendomsapologet.

av sterke virkemidler i for eksempel abortdebatten, hvis man tenker tilbake på Ludvig Nessa og Børre Knudsen sitt korstog, men i USA har den tilsvarende debatten gitt seg utslag i drap på abortleger.

Religiøse krefter i USA som forsøker å trekke samfunnet i en mer kristenkonserverativ retning har siden slutten av 70-tallet (Williams, 2010: 1-2), hatt en avgjørende samfunnsstemme i politikken, mens det samme i liten grad kan sies i Norge, der debatten om reservasjonsrett for leger i abortsammenheng, og kristendomsbetoning i livssynsundervisning, kan sies å være det nærmeste vi kommer. Davie påpeker at en kristenkonserverativ, *New Christian Right*, i motsetning til i USA, i liten grad kan sies å eksistere i Europa. (Davie, 2007:30-31) På samme måte er fundamentalisme, og spesielt kristenfundamentalisme, om enn også til stede i Norge, fortsatt relativt marginalt sammenlignet med USA, der det er en kategori som overlapper i stor grad med det kristne høyre.

Bauman har identifisert fundamentalisme som postmodernitetens religiøse avkom (Bauman, 1997:182). Fundamentalisme kan sees som noe som i sitt opprinnelige utgangspunkt var en reaksjon på den økende graden av sekularisering, av forvitring av religiøs autoritet i samfunnet, som kan relateres til utviklingen av moderne nasjonalstater (Brekke, 2007:8). De siste tiårene har fundamentalismen blitt reaktualisert. Der nasjonalstatens sekulariserende effekt ga grobunn for framvekst av ekstrem hengivenhet mot en form for religiøs autoritet som motsvar til noe som kanskje ble sett på som forvitrende for samfunnet, har de tendensene som ga fundamentalismen vekstvilkår kanskje i stor grad eskalert sett i forhold til sent 1800-tall.<sup>24</sup>

Det som er galt i samfunnet i dag kan for fundamentalisten, den bokstavtro religiøse, løses ved at man vender blikket tilbake mot Gud. Motivet blir ytterligere forsterket av vanskelige sosiale og økonomiske forhold, marginalisering og deprivasjon. For fundamentalisten er det enkeltindividets møte med frihet som blir et problem, med alle sine fristelser og muligheter til å komme på avveie, vekk fra Gud. Privatiseringene og individualiseringen er nåtidens symptomer på samfunnets sykdomstilstand. Men framfor å se på det som en form for irrasjonalitet, er det heller en form for alternativ rasjonalitet.

---

<sup>24</sup>Postmoderniteten var i så måte ikke nødvendigvis modernitetens etterfølger, men kanskje heller først og fremst en analyse av modernitetens manglende selvinnsikt, og noe som kritiserte enkelte trekk ved moderniteten. Kanskje spesielt dens forutsetninger for religionsutøvelse. Den fjernet noen av tidlig 1900-talls tilslørte misoppfatning av at man befant seg i noe som var en entydig framskrittets tid. Det som ble oppløst var ikke moderniteten i seg selv, men noen av dens sentrale fortellinger.



«Far from being an outburst of pre-modern irrationality, religious fundamentalism, much like the self-proclaimed ethnic revivals, is an offer of an *alternative rationality*, made to the measure of genuine problems besetting the members of postmodern society (...) In it's fundamentalist rendition, religion is not a 'personal matter', privatized as all other individual choices, but the nearest thing to a *complete mappa vitae*: it legislates in no uncertain terms about every aspect of life, thereby unloading the burden of responsibility lying heavily on the individual's shoulders...» (Baumann, 1997, 185)

Nyateismen kan sees som et motsvar til en slik tilnærming, men blir kanskje også selv et totaliserende avkom av postmoderniteten. Relativiseringen som forbindes med postmodernitet sammenvevd med en antivitenskapelig tendens hos fundamentalister utgjør en slags motsatt samfunnsanalyse med blikk for hva som er galt. Aksepten overfor å mene og tro hva man vil, gir mangelfulle muligheter til å styre verden mot de fremskritt som en underordning av et mer teknokratisk orientert samfunn ville ha kunnet. I så måte er det litt som hos fundamentalister, en alternativ (hyper)rasjonalitet som kan gi samfunnet det den egentlig trenger. En rasjonalitet som setter *sannsynlighet* i førersetet, som den avgjørende faktor der klare entydige sannhetsforankringer ikke er mulig. Nå må det bemerkes at nyateister i motsetning til religiøse fundamentalister ikke har en ferdig skrevet bok de forankrer den overordnede sannhet i, men Dawkins ser ut til å se potensialet i å bruke evolusjonsteori sammensatt med genetik som en overbyggende «bibel» ikke bare for å forklare rent biologiske fenomener i seg selv, men også, gjennom konseptet *memer*, å kunne forklare menneskers kulturelle og sosiale fenomener.

Uansett er det kanskje å trekke det vel langt å kalle nyateisme for en slags fundamentalisme. I så fall er det en mild form, og det er ingen ting som tyder på at nyateister ønsker å innskrenke religiøs frihet, utover der det handler om ting som er i konflikt med rådende verdisyn, eller fundamentale menneskerettigheter, selv om Dawkins for eksempel problematiserer friheten til å la barn bli utsatt for religiøs oppdragelse. I så måte er det lite som skiller hans syn fra rådende syn på religiøs praksis også i Norge, men totaliteten, i form av å problematisere enhver religiøs oppdragelse, blir vanskelig å svelge.

Der konfliktnivået er størst, overfor religion i seg selv, er i som jeg har vært inne på, spørsmål som har med spesifikke former for religion, der islam gjerne utmerker seg som skyteskive. Kritikken bærer dog ofte preg av å ha en klar overlapping med motstand mot fremmedkulturelle impulser i sin helhet. Norskhetsmotivet spiller igjen inn her. Kritikken er ellers preget av problematisering av enkelte religiøse praksiser, som kanskje også har med norskhetsmotivet å gjøre. En tematikk er for eksempel knyttet til religiøs

kvinneundertrykking, og kulturuttrykk som har et annet kvinnesyn enn det som er å regne som gjennomgående i et norskhetperspektiv.

### **5.2.6 En feministisk parallell**

Feministisk kritikk av religion er først og fremst relatert til mer spesifikke former for religionsutøvelse, der kvinneundertrykkelse er synlig, eller antatt, og i form av kritikk av overordnede patriarkalske trekk, særlig i islam, jødedom og kristendom. Den feministiske dreiningen i samfunnet har jo også gitt spillerom for nye religiøse uttrykk fra gudinneorientert nyreligiøsitet, til feminisert omskrivning av bibelen, der Gud ikke lenger identifiseres som en farsfigur, men en morsfigur. Det er i all hovedsak lite som berører oppgavens tematikk hva angår religionskritikk med feministisk innhold, slik jeg ser det, men i stedet kan deler av kjønnsforskning sies å være utsatt for en parallell kritikk fra enkelte hold, som baserer seg på konflikt mellom naturvitenskapelig kjønnsforståelse og det mer humanistiske (i akademisk betydning) fokuset på kjønnsidentitet.

Debatten, slik den blant annet framstår i programserien Hjernevask<sup>25</sup>, der spesielt et av programmene problematiserte norsk samfunnsvitenskapelig og humanistisk kjønnsforskning som ble kontrastert med naturvitenskap, blant annet nevrovitenskap og genforskning, synliggjorde en viss avstand mellom naturfag og humaniora som jeg mener er overførbar til denne oppgavens problemstilling. Den går rett inn i en av de sentrale tendensene hos Dawkins og andre nyateister, i form av at deres syn på religion også relaterer seg til et syn på vitenskap, og hva som er relevant i analysen av religion. Nyateistisk religionskritikk relaterer seg nærmest til et naturvitenskapelig syn på religion, og ikke et humanistisk. Det ville være å gå for lang å indikere at Dawkins forkaster all form for humanistisk religionsforskning, eller for den saks skyld problematiserer den, men hans interessefelt går i retning av et helt annet anliggende, nemlig at forskning på religion også skal orientere seg mot å undersøke hvorvidt religiøse forestillinger er sanne i seg selv. Han har altså en helt annen innfallsvinkel overfor religion enn det religionsvitenskap har.

Denne forskjellen er på overflaten en forskjell i agenda, men den sier også noe om synet på vitenskapen, i form av hvor man mener grensene går for hva vitenskap faktisk kan og bør si om religion. Jeg prøver ikke her å antyde at det ikke finnes religionsvitere eller -historikere

---

<sup>25</sup> <http://arkiv.nrk.no/programoversikt/avansert/index8b89.html>

som tilslutter seg Dawkins grunnleggende scientistiske og naturalistiske virkelighetsforståelse.<sup>26</sup> Men humaniora og samfunnsvitenskap har blant sine viktigste bidrag i det forrige århundre, i form av vitenskapsfilosofi, sin problematisering av det fundamentet som Dawkins forståelse hviler på. Jeg tenker da på modernismens absolutter slik den ble utfordret av postmoderne tenkning.

Moderne kjønnsforståelse er en av de kanskje viktigste produktene av den postmoderne og *sosialkonstruktivistiske* tenkningen. Kjønn er ikke lenger kun et spørsmål om biologiske faktorer som form og funksjon hos genitalier, men noe som også har en sosial betydning, og som handler om blant annet identitet. Det som kan kalles dekonstruksjon av kroppens materialitet, der man ikke lenger begrenser kjønnskategorisering inn i et dualistisk og politisert maktperspektiv, som Judith Butler kaller en form for «*material violence*» (Butler, 2001: 643). Samtidig illustrerer det et viktig poeng som postmoderne tenkning anskueliggjorde, nemlig at de fenomener eller tegn som utgjør menneskets sosiale verden går langt utover det den reduksjonistiske vitenskapsforankringen kan klare å beskrive fra et rent deskriptivt perspektiv. Man går fra en monistisk eller en dualistisk forståelse til en pluralistisk. Pluralisme er jo også noe, som i kulturell betydning av ordet, i større grad representerer den sosiale virkeligheten som er.

### **5.2.7 Den pluralistiske situasjonen**

Pluraliteten som er et kjennetegn ved det norske samfunnet slik det ser ut i dag, skaper en samfunnsramme som gir en rekke muligheter til bredere, men også mer vilkårlig refleksjon, mer innovasjon og større spillerom innenfor det som har med religion å gjøre. Postmoderne tenkning tar i større grad innover seg det mangfoldet som faktisk er der. Der naturvitenskap og reduksjonisme ofte beskriver innrammede kvantitative forhold, som at en definert gruppe har større innslag av noe, enn en annen definert gruppe, gir den kvalitative tilnærmingen oss anledning til å se alle nyansene som ligger innenfor, i mellom, eller utenfor kategoriene. Mangfoldet som da kommer til syne viser at fenomenet religion har en flertydighet som religionskritikken til Dawkins ikke klarer å beskrive. Samtidig fører det til at hans prosjekt har iboende noen forutsetninger som kanskje gjør det vanskelig for hans på forhånd ønskede

---

<sup>26</sup>Rational Choice Theory of Religion er kanskje et eksempel på en reduksjonistisk tilnærming, som har visse naturvitenskapelige trekk, her forstått som naturalisme og grader av positivisme, i sin epistemologiske forankring, og utgjør hos Stark og Bainbridge et forsøk på å skape en metateori.

mottagere, de liberale religiøse, slik som oppgavens informanter, å ta hans innvendinger inn over seg.

Den frigjørings- og framskrittsorienterte, religionskonfliktorienterte metafortellingen blir noe som ikke gjenkjennes hos informantene. Heller tvert i mot. Det som heller kommer til syne er bekymringer i møte med modernitetens pluralistiske fragmentering av samfunnet eller i møte med den positivistiske vitenskapsoptimismen. Elin forteller at hun føler at vi går mot et samfunn der det blir mindre samhold, og hun uttrykker motforestillinger mot det. Tom bekymrer seg for det han ser som en økende grad av fremmedgjøring overfor naturen. Espen er skeptisk overfor ukritisk framskrittsiver innenfor medisinsk forskning. Det er heller fraværet av en gjennomgående normativ etisk forankring i noe *over naturen* som blir sett som problematisk. Et samfunn uten religion, synes for informantene å virke lite forlokkende når jeg spurte de om det. Men samtidig virker de fleste komfortable med et samfunn der religion ikke har en like sentral rolle, selv om Elin spesielt problematiserer samholdsaspektet.

Ettersom informantene lever i et relativt harmonisk samfunn, med gode forutsetninger for de aller fleste til å skape seg et meningsfullt og velstående liv, er heller ikke grobunnen for ytterpunkter særlig fruktbar. Samtidig er man ikke isolert fra omverdenen, som for mange kanskje kan fortone seg som en Apophis, klar til å sluke det ordnede mikrokosmos som Norge kan oppleves som i en verdensmålestokk. Kanskje vil også ytterpunktene i større grad friste, slik som hos de som vender seg mot anti-islamisme, eller islamsk fundamentalisme, mot konspirasjonsteorier, eller en samfunnsanalyse der Norge er et marxistisk eksperiment anført av kulturradikalere.

Dersom religiøse stemmer i økende grad skulle fremme, og få gehør for, en antivitenskapelig agenda i Norge, er det mulig at nyateismen ville få en sterkere posisjon i samfunnsdebatten. Men all religionskritikk har uansett utfordringer overfor fundamentalisme. Problemet med å påvirke fundamentalistiske religiøse, er at dets motvekt, i form av pragmatisme, uansett har en heller vanskelig oppgave i å skape rapport.

**«Pragmatismen kan være en nyttig motvekt til fundamentalismens hykleri, men den bidrar også til å gi den næring. Det er fordi en pragmatisk samfunnsorden forakter grunnleggende verdier og tramper ufølsomt over folks fromhet og tradisjonelle tilknytninger, at folk begynner å hevde sin identitet på en så hissig måte.»(Eagleton, 2009, 162)**

Samtidig er en kritikk av all religion, uansett i hvilken form, kanskje ikke i stand til å gjøre annet enn å provosere de fleste som befinner seg nært sentrum, på den påståtte gale siden. Dawkins prosjekt blir i så måte først og fremst en preken for hans egen menighet.

Det som forankrer et slags felles metanarrativ hos informantene, kan anes blant annet gjennom deres resepsjon av den nyateistiske religionskritikken. Men den bakenforliggende konteksten som skaper en slik posisjon er en fortelling om Norge, som essensialistisk ideal, et antiautoritært, velutviklet, opplyst, åpent og utforskende, men også religionstolerant Norge, med en kristen kulturarv blandet med sosialdemokrati og at en liberal og tolerant forankring er en del av det norske. Fienden er de totalitære, ekstreme holdningene. Kanskje kunne jeg også trukket inn hvordan Dawkins framstår i sin tale som en som har visse grader av manglende respekt overfor en stor gruppe, som de religiøse, og at han beveger seg nær grensen for hva som oppfattes som anstendig i så måte. Uansett, i en slik norskhetsorientering ligger det igjen det agnostiske perspektivet som kan sees i samsvar med en liberal grunnholdning. Det inkluderer både det Dawkins kaller TAP og PAP.

Det skaper legitimitet overfor enhver posisjon som ikke beveger seg for langt vekk fra en tvilstilstand i livssynsspørsmål. En tanke om at det ideelle mennesket har sine personlige svar i sitt private univers, og sine mer generelle, samfunnsorienterte og felles virkelighetsanskuende, svar i samsvar med det mer omfattende samfunnshegemoniet. Fortellingen om den sekulære og pluralistiske samfunnsutviklingen er sentral. I så måte er det også en frihets- og opplysningsfortelling som spiller inn i Norge, der religionens antagonistiske trekk er tonet ned, sammenlignet med Dawkins fortelling.

### **5.2.8 Oppsummering**

Jeg har forsøkt å bringe inn ulike stemmer som samlet har gitt mulighet til å si noe om hvordan debatten om religion og vitenskap spiller inn i norsk virkelighet og norsk religionsdiskurs. Samtidig har jeg sett nærmere på hvordan det er å ha et aktivt og aksepterende forhold til begge deler. Materialet antyder en viss sammenheng mellom religiøsitetens form og mulighetene for å kombinere religion og vitenskap. Religiøsitet som er relativt elastisk, og lite dogmeorientert gir bedre forutsetninger enn mer rigid og absolutistisk religiøsitet. På den andre siden er det nødvendig med en sannhetsforankring som ikke har en tilnærming der sannhet kun finnes gjennom vitenskap.

Dawkins ønske om å omvende religiøse som er liberale, reflekterte og velutdannede, kan nok noen ganger oppleve gehør, men intensiteten og konfliktorienteringen oppleves i hvert fall hos dem jeg har snakket med, som en slags omvendt fundamentalisme, og møter lite forståelse og gjenkjennelse. Samtidig har jeg pekt på at religiøs konflikt i liten grad kan relateres til vitenskapsspørsmål i en norsk sammenheng, med unntak av spørsmål der religion går inn i vitenskapens domener, sånn som mye av alternativmedisin og lignende fenomener. Religion, som grunnleggende livsanskuelsesfaktor fremheves ikke som i konflikt. I stedet er det praksisformer som oppleves som unorske, eller illiberale som i størst grad blir utfordret i den norske virkeligheten, selv om det finnes unntak.

Den norske virkeligheten, der diskusjoner ofte har tyngdepunktet i sentrum, gir visse føringer for hva som er akseptabelt og ikke hva angår ytringer og meningstilhørighet. De fleste i Norge vil kunne, med min forståelse av begrepet regnes som tilnærmet agnostikere, og aksepterer i så fall meninger som ikke beveger seg for langt utenfor tvilsperspektivet, hva angår religiøse forestillinger og for den saks skyld irreligiøse metafysiske og epistemologiske spekulasjoner. Jeg har antydnet at et slikt perspektiv gir Dawkins religionskritikk liten grad av aksept utenfor visse miljøer. Det virker også som at naturvitere med ateistisk ståsted i liten grad ønsker å fremme en like konfronterende og total religionskritikk, og det kan ha sammenheng med en norsk konsensusorientering, der man tolererer religiøsitet som ikke oppleves som ekstrem. Jeg har også vært inne på at det eksisterer to metafortellinger som er sentrale innenfor den avgrensede virkeligheten som oppgaven forsøker å beskrive. Den ene er nyateismens modernistiske frihets og opplysningsfortelling, mens den andre er fortellingen om Norge og norskhet der den kristne kulturarven spiller en viktig rolle.

I en religions- og livssynsvirkelighet som har de føringene jeg har nevnt ovenfor ser det ut til at informantene som har vært gjenstand for belysning i oppgaven i stor grad bekrefter det bildet som annen forskning har fremhevet angående trender innenfor religionsform, praksis og trosforestillinger i Norge. De er i stor grad individualistiske religionsbrukere og utøvere, med en viss grad av kompartmentalisert differensiering hva angår religion og andre sektorer. De relaterer seg i stor grad til en sekulær virkelighet, og ser ut til å finne nok rom for sin religiøsitet i et sekulært samfunn. Samtidig har den pluralistiske mangfoldigheten gjort at det også fremstår som naturlig for enkelte å trekke inn perspektiver som tilhører andre religioner enn den de primært forholder seg til. Lite tyder på at de skal måtte behøve å føle seg ukomfortable med å kombinere religion og vitenskap i nærmeste framtid.

## 6 It's just turtles all the way down

Fortellingen om kvinnen med den merkelige virkelighetsorienteringen der jorden hviler på en skilpadde, som igjen hviler på en skilpadde osv., blir gjerne tillagt å ha sitt opphav hos William James. Absurde fremstillinger av virkeligheten er en del av det som skaper farge og liv til en verden full av gråtoner. Religion er et av de fenomenene som gir samfunnet farger på godt og vondt. For Dawkins blir perspektivet, mest på ondt, for de religiøse naturviterne, blir det nok mest på godt.

Religiøsitet kan fortone seg som svært fremmed i sine mer eksotiske uttrykk, sett fra et vanlig norsk ståsted, og tro kan manifestere seg på nesten hver eneste tenkelige måte. I den norske religiøse underskogen befinner det seg også mennesker med forestillinger som går langt utenfor det aksepterte. Jeg tenker da blant annet på konspirasjonsteoretikere, med en nyreligiøs bagasje, og på religiøse som har absolutt tro på en eller annen form for religiøs autoritet, enten det er snakk om en hellig bok, eller de søker seg til en messiaslignende guru. Slike tendenser er likevel marginale.

I den moderne virkeligheten har religion fått nye muligheter til å nå ut, og man kan finne nærmest hva som helst på tilbudssiden, hva angår ulike religionsformer og uttrykk. Religioner som tilber romvesener fra Alfa Centauri, eller guddommeliggjør Elvis, er et par tastetrykk unna. Men å finne de mer ytterliggående religiøse uttrykk blant logiske rasjonalister, noe naturvitere åpenbart bør være for å kunne ha interesse for realfag, vil kanskje ikke være blant de mest sannsynlige scenarier, selv om også det er mulig. Jeg spurte underveis i intervjuene om informantene noen gang hadde vært borti realister som avviste eller var skeptiske til evolusjonsteori, og det nærmeste jeg kom et bekreftende svar, var at en av dem hadde hørt rykter om at det fantes en på fakultetet. Vedkommende var nok uansett neppe biolog, og ville nok blitt utsatt for sterke uttalte motforestillinger dersom han/hun proklamerte offentlig sitt standpunkt.

Det er ikke blant naturvitere man først og fremst leter etter mennesker som avfeier naturvitenskapelige metateorier, på samme måte som man ikke leter etter religiøse som avfeier religion, selv om noen kanskje vil hevde at de ikke er religiøse, men åndelige/spirituelle. Men ser man bort fra de som har et konfliktperspektiv, klarer de fleste å finne seg til rette i en mellomposisjon. Naturvitenskap, spesielt, og annen vitenskap, i litt mindre grad, klarer i stor grad å beholde sin posisjon som premissleverandør for hva

mennesker i Norge oppfatter som grunnleggende riktig, eller i hvert fall relativt pålitelig. Likevel er religion som leverandør av mening, trygghet, samhold og framtidshåp, noe som gir resonans hos mange. Selv om det blant akademikere, også naturvitere, er en mer marginal posisjon, klarer flere å leve godt med to begge dimensjonene i livet.

Samfunnet rundt tolererer religiøsitet som ikke i for stor grad er i strid med den grunnleggende fortellingen om hva som er innenfor og hva som ikke er det. I tillegg er det noe med religiøsitet som vi ikke må glemme, nemlig det emosjonelle båndet man kan få til en religiøs forestilling, og hvordan vi kanskje noen ganger forelsker oss i ideer. Dawkins har, på sin side, kanskje rett og slett forelsket seg i sin egen fortelling om religion, og i alt det fantastiske han opplever at vitenskapen klarer å vise oss. Som han forteller i *Gud - en vrangforestilling*, synes han at det naturvitenskapen klarer å avdekke er mer fantastisk enn det noen religion har klart å skape av forestillinger om virkeligheten. De religiøse naturviterne har på sin side både en opplevelse av det meningsfulle og fantastiske både i møte med naturvitenskap og med religion.

For dem er religion noe som beriker livet, og som i en del tilfeller også har røtter tilbake til barndommen. Det er en historie om en dimensjon i livet som gir noe tilbake i form av en forankring i tilværelsen, en trygghet i møte med virkelighetens tunge realiteter, og noe som utfyller og helbreder en mangeltilstand vi kanskje er født med. Med disse fordelaktige sidene ved religion er det kanskje heller unødvendig for mange at alt skal passe inn i et helhetlig bilde. Rasjonaliteten har jo sine begrensninger, og virkeligheten er mer kompleks enn det ett enkelt menneske kan klare å gripe. Kanskje et viktig trekk ved det å være menneske er at noen ganger blir man nødt til å gripe til troen for å skape helhet i livet. Som Evans-Pritchard har sagt det:

**«... Outside empirical or scientific behaviour, people aim at ensuring that their notions and conduct shall be in accord with sentiments and values, and they do not worry whether their premises are scientifically valid or their inferences entirely logical; and these sentiments and values form a system of thought with a logic of its own» ( Evans-Pritchard, 1965: 97)**

Når alt kommer til alt, er kanskje den scientistisk orienterte litt for optimistisk dersom han tror at religion vil kunne vike for naturvitenskapelige innsikter.



# Litteraturliste

- Alver, Bente Gullveig og Ørjar Øyen. *Forskningsetikk i forskerhverdag* (Oslo: Tano Aschehoug, 1997)
- Baker, Joseph: *Public Understanding of Science* 2012 21: 340 originally published online 28 February 2012, Sage Publications
- Barbour, Ian: *When Religion meets Science – enemies, strangers or partners?* (San Fransisco: HarperCollins, 2000)
- Bauman, Zygmunt: *Modernity and the Holocaust* (Cambridge: Polity/ Blackwell, 1990)
- Bauman, Zygmunt: *Postmodernity and its Discontents* (Cambridge: Polity Press, 1997)
- Benjamin, Andrew (ed.) *The Lyotard Reader* (Oxford: Basil Blackwell, 1989)
- Berger, Peter L. *Religion, samfund og virkelighed – Elementer til en sociologisk religionsteori*. Oversatt til dansk ved Erik Lyng (Oslo: Vidarforlaget, 1993)
- Botvar, Pål Ketil. «Tro uten tilhørighet, tilhørighet uten tro – De nordiske folkekirkene og den religiøse pluralismen», i Jan-Olav Henriksen og Otto Krogseth *Pluralisme og Identitet* (Oslo: Gyldendal, 2001)
- Botvar, Pål Ketil og Ulla Schmidt (red). *Religion i dagens Norge* (Oslo: Universitetsforlaget, 2010)
- Botvar, Pål Ketil. «Endringer i nordmenns religiøse liv» i, Pål Ketil Botvar og Ulla Schmidt *Religion i dagens Norge* (Oslo: Universitetsforlaget, 2010)
- Botvar, Pål Ketil og Jan Olav Henriksen. «Mot en alternativreligiøs revolusjon» i, Pål Ketil Botvar og Ulla Schmidt *Religion i dagens Norge* (Oslo: Universitetsforlaget, 2010)
- Bullock, Alan og Stephen Trombley. *The Norton dictionary of modern thought* (London: W.W. Norton & Company, 1999)
- Brekke, Torkel. *Hva er fundamentalisme* (Oslo: Universitetsforlaget, 2007)
- Bruce, Steve. *God is Dead: Secularization in the West* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2002)

- Davie, Grace. *Religion in modern Europe. A memory mutates* (Oxford: Oxford University Press, 2000)
- Davie, Grace. *Europe: The Exceptional Case – Parameters of faith in the modern world* (London: Darton Longman Todd, 2007)
- Dawkins, Richard. *The selfish gene* (Oxford: Oxford University Press, 1989)
- Dawkins, Richard. *Gud – en vrangforestilling*. Oversatt av Finn B. Larsen og Sigrid Sande Larsen (Oslo: Monstrio, 2009)
- Dennett, Daniel og Plantinga, Alvin. *Science and religion: are they compatible?* (New York: Oxford University Press, 2011)
- Døving, Cora Alexa og Kraft, Siv Ellen. *Religion i pressen* (Oslo: Univeristetsforlaget, 2013)
- Eagleton, Terry. «Lunging, Flailing, Mispunching» i, *London Review of Books* 2006  
(lrb.co.uk <http://www.lrb.co.uk/v28/n20/terry-eagleton/lunging-flailing-mispunching>  
Hentet 22.10.2014)
- Eagleton, Terry. *Etter teorien*. Oversatt av Agnete Øye (Oslo: Pax, 2009)
- Ecklund, Elaine Howard. *Science vs Religion: What Scientists Really Think* (New York: Oxford University Press, 2010)
- Edgell, Penny, Joseph Gerteis og Douglas Hartmann «Atheists As “Other”: Moral Boundaries and Cultural Membership in American Society» i, *American Sociological Review* April 2006 vol. 71 no. 2 211-234 (Los Angeles: Sage Publishing, 2006)
- Elgmork, K. *Troen på utviklingslæren*, i *Naturen*, 127, s. 147–150 (Bergen: Universitetsforlaget, 2003)
- Esborg, Line. ”Feltarbeidets mange samtaleformer” i, Anders Gustavsson (red.): *Kulturvitenskap i felt* (Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2005)
- Evans-Pritchard, E.E. *Theories of Primitive Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1965)
- Fink, Hans. "Om identiteters identitet" i H. Fink og H. Hauge: *Identiteter i forandring*, (Aarhus, 1991)

- Flood, Gavin. *Beyond Phenomenology* (London and New York: Cassel, 1999)
- Foucault, Michel. *Diskursens orden*. Oversettelse og etterord av Espen Schaanning. (Oslo: Spartacus, 1999)
- Foucault, Michel. *Tingenes Orden*. Oversatt av Knut Ove Eliassen (Oslo: Spartacus, 2006)
- Gould, S.J. "The late birth of a flat earth" i *Dinosaur in a Haystack: Reflections in Natural History* (New York: Crown, 1996)
- Gould, Stephen Jay. *Rock of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life* (New York: Ballantine Books, 1999)
- Gustavsson, Anders (red.). *Kulturvitenskap i felt* (Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2005)
- Hanegraaff, Wouter J. *New Age Religion and Western Culture – Esotericism in the Mirror of Secular Thought* (Leiden- New York – Köln: Brill, 1996)
- Henriksen, Jan-Olav og Krogseth, Otto(red.) *Pluralisme og identitet* (Oslo: Gyldendal, 2001)
- Henriksen, Jan-Olav og Ulla Schmidt «Religionens plass og betydning i offentligheten» i, Pål Ketil Botvar og Ulla Schmidt *Religion i dagens Norge* (Oslo: Universitetsforlaget, 2010)
- Hinnels, John (red.) *The Routledge Companion to The Study of Religion – Second edition* (London, New York: Routledge, 2010)
- Hjelde Sigurd og Otto Krogseth. *Religion – et vestlig fenomen?* (Oslo: Gyldendal, 2007)
- James, William. *The Varieties of Religious Experience – A Study in Human Nature* (New York: Random House, 1994)
- Jones, Richard H., *For the Glory of God: The Role of Christianity in the Rise and Development of Modern Science*. (Lanham, Maryland: University Press of America, 2011)
- Juschka, Darlene M. (ed.) *Feminism in the Study of Religion* (London and New York: Continuum, 2001)

- Kvale, Steinar og Brinkmann, Svend. *Det kvalitative forskningsintervju* (Oslo: Gyldendal, 2009)
- Kraft, Siv Ellen og Natvig, Richard (red.). *Metode i religionsvitenskap* (Oslo: Pax, 2006)
- Leuba, James H. *The Belief in God and Immortality* (Boston: Sherman French 1916)
- Lyotard, Jean-Francois. *The postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Oversatt til engelsk av Geoff bennington og Brian Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1984/1989)
- Maliowski, Bronislav. *Magic, Science and Religion and Other Essays* (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1948)
- Miller, Jon D., Eugenie Scott og Shinji Okamoto. «Public Acceptance of Evolution» i, *Science* 313, 765 (Washington DC: American Association for the Advancement of Science 2006).
- Neumann, Iver B. *Mening, Materialitet, Makt: En innføring i diskursanalyse* (Bergen: Fagbokforlaget, 2002)
- Olsen, Torjer A. "Diskursanalyse i religionsvitenskapen", i Siv Ellen Kraft og Richard Natvig (red.): *Metode i religionsvitenskap* (Oslo: Pax, 2006)
- Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy* Oversatt til engelsk av John Wilfred Harvey (London: H. Milford, Oxford University Press, 1923/1936)
- Pals, Daniel L. *Eight Theories of Religion* (New York, Oxford: Oxford University Press, 2006)
- Rambo, L. R. *Understanding religious conversion*. (New Haven: CT : Yale University Press, 1993)
- Repstad, Pål. *Den Sosiale Forankring – Sosiologiske perspektiver på teologi* (Oslo: Universitetsforlaget, 1995)
- Repstad, Pål *Religion and Modernity – Modes of Co-existence* (Oslo: Scandinavian University Press, 1996)
- Repstad, Pål. *Religiøst liv i det moderne Norge* (Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2000)

- Rosmer, Tilde. "Bedre føre var... Om det å forberede seg til feltarbeid", i Anders Gustavsson (red.): *Kulturvitenskap i felt* (Kristiansand: Høyskoleforlaget: 2005)
- Russel, Bertrand. «Is there a God» i *The Collected Papers of Bertrand Russel, Vol. 11: Last Philosophical Testament, 1943–68* (London: Routledge, 1952)
- Russel, Bertrand. «Am I An Atheist Or An Agnostic? A Plea For Tolerance In The Face Of New Dogmas» *positiveatheism.org* 1947 (Positive Atheism, <http://www.positiveatheism.org/hist/russell8.htm> Hentet: 15.10.2014)
- Schaanning, Espen. *Modernitetens oppløsning – Sentrale skikkelser i etterkrigstidens idéhistorie* (Oslo: Spartacus, 1992)
- Schmidt, Ulla. «Norge: et religiøst pluralistisk samfunn?» i, Pål Ketil Botvar og Ulla Schmidt *Religion i dagens Norge* (Oslo: Universitetsforlaget, 2010)
- Sjøberg, Svein og Camilla Schreiner. «Holdninger til og forestillinger om vitenskap og teknologi i Norge» *folk.uio.no* 2006 (folk.uio.no, <http://folk.uio.no/sveinsj/Norge-Eurobarometer-NFR-Sjoberg-Schreiner.pdf> Hentet: 19.11.2014)
- Smart, Ninian. *Dimensions of the Sacred* (Oakland: CA: University of California Press, 1999)
- Stark, R. og R. Finke. *Acts of faith: Explaining the Human side of Religion* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000)
- Taylor, Charles. Politics of Recognition, i A. Gutman. *Multiculturalism* (Princeton, 1994)
- Thagaard, Tove. *Systematikk og innlevelse*, 3. utg. (Bergen: Fagbokforlaget, 2011)
- Thorstensen, Erik. *Ateismekritikk* (Oslo: Akademika, 2013)
- Turner, Bryan S. (ed.) *Theories of Modernity and Postmodernity* (London: Sage, 1991)
- Williams, Daniel K. *God's Own Party: The Making of the Christian Right*. (New York: Oxford University Press, 2010)
- Woodhead, Linda and Paul Helaas. *Religion in Modern Times* (Oxford and Malden: Blackwell, 2000)



# Primærlitteratur hentet fra internett

Gran, Even. *Kristenforvareren som ble ateist*. fritanke.no (fritanke.no  
[http://fritanke.no/index.php?page=vis\\_nyhet&NyhetID=7871](http://fritanke.no/index.php?page=vis_nyhet&NyhetID=7871) Hentet 3.10.2014)

Haugan, Adrian Møller. *Hadde det ikke vært for religion hadde vi vært 1000 år mer utviklet*. side3.no, 16.3.2014 (side3.no <http://www.side3.no/vitenskap/--hadde-det-ikke-vrt-for-religion-hadde-vi-vrt-1000-ar-mer-utviklet/5177528.html> Hentet 3.10.2014)

Moan, Johan og Didrik Saugstad. *Vitenskapen åpner for Gud*. aftenposten.no 2013 (aftenposten.no <http://www.aftenposten.no/meninger/kronikker/Vitenskapen-apner-for-Gud-7159419.html> Hentet 15.3.2014)

Pajchel, Katarina. *Fysikk og religion: Søken etter det grunnleggende*. forskning.no 27.5.2009 (forskning.no <http://forskning.no/meninger/kronikk/2009/05/fysikk-og-religion-soken-etter-det-grunnleggende> Hentet 15.3.2014)

Rostad, Kristian. *Velger vi religion eller vitenskap?* nrk.no 8.2.2011 (nrk.no [http://www.nrk.no/kultur/velger-vi-religion-eller-vitenskap\\_-1.7496783](http://www.nrk.no/kultur/velger-vi-religion-eller-vitenskap_-1.7496783) Hentet 3.10.2014)

Rønning, Asle. *Religionskritikk i vitenskapen*. Forskning.no 2.9.2011 (forskning.no <http://forskning.no/filosofiske-fag-religion-forskningsformidling/2011/09/religionskritikk-i-vitenskapen> Hentet 3.10.2014)

Søderlind, Didrik. *Søker etter Big Bang – og Gud*. forskning.no 27.5.2005 (forskning.no <http://forskning.no/2008/02/soker-etter-big-bang-og-gud> Hentet 15.3.2014)

vgd.no *religion versus vitenskap*. VG Debatt 10.4.2013 -9.6.2013 (vgd.no <http://vgd.no/samfunn/religion-og-livssyn/tema/1759643/tittel/religion-versus-vitenskap/side/1> Hentet 3.10.2014)