

# Mellem religion og politik

– om demokratiets teologiske forudsætninger

Af Svend Roald Thorhauge

»The name of God is the name of the impossible, and the love of God transports us beyond ourselves and the constraints imposed upon the world by what the *Aufklärer* called »reason« and Kant called the conditions of possibility, transporting us towards the impossible« (Caputo, 2001: 63–64).

»(I)ch möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im guten des Menschen sprechen. An den Grenzen scheint es mir besser, zu schweigen und das Unlösbare ungelöst zu lassen. Der Auferstehungsglaube *ist* nicht »Lösung« des Todesproblems. Das »jenseits« Gottes ist nicht das jenseits unseres Erkenntnisvermögens! Die erkenntnistheoretische Transzendenz hat mit der Transzendenz Gottes nicht zu tun. Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig« (Bonhoeffer, 1944: 182).

Demokratiet har trods sin etymologiske og politiske oprindelse i antikken sine væsentligste forfattere blandt de politiske teoretikere, vi almindeligvis benævner oplysningsfilosofferne. I overensstemmelse hermed kendes demokratiet især ved den moderne fraspaltning af det religiøse fra det politiske, det vil sige sekularisering, og som sådan hævdes demokratiet også som eneste legitime *moderne* politiske styreform.<sup>1</sup> Heraf følger en intens uvilje mod at lade religiøse argumenter få plads i det offentlige rum, hvor: »religionen har ubetinget vigepligt«. <sup>2</sup> Men samtidig anvendes modernitetsargumentet i striden mod islam, der efter sigende ikke (som kristendommen) skal have gennemgået oplysningen og som følge deraf er håbløst u-moderne og heraf nærmest tilpasningsuduelig til et liberalt demokrati.<sup>3</sup> Og ved siden af denne politiske og religiøse fejde mellem det påstået u-moderne og det moderne, reartikulerer *post-moderne* argumenter sig som post-sekularisme. Følger vi eksempelvis en teoretiker som John Caputo, er ikke alene Gud død, men død er også Guds død, og det derfor post-sekulære har qua en *ny* oplysning »a post-critical sense of critique that is critical of the idea that we can establish air-tight borders around neatly discriminated spheres or regions like knowledge, ethics, art, and religion« (Caputo 2001: 61). Men hvilken betydning vil en sådan dedifferentiering få for for-

<sup>1</sup> Det gælder ikke blot i den aktuelle internationale realpolitik, men også i den politisk filosofiske refleksion, se paradigmatisk Habermas (1992 og 1998), der viderefører Webers (1920) overvejelser om legitimitet i en aftryllet modernitet.

<sup>2</sup> Udtalelsen er det Radikale Venstres landsformand Søren Balds (Ib, 2003). Tilsvarende ønskes kirken frigjort fra politisk kompleksitet (Fergo, 2003).

<sup>3</sup> For en fremstilling af argumentet se Haviv/Feldt (2002). Udover de der præsenterede danske positioner, Pitelkow og Krarup, var det også den nu afdøde hollandske politiker og sociolog Pim Fortuyns synspunkt, se hertil Kjærhus (2002).

holdet mellem det (post?)moderne demokrati og religion, og hvorfra skal denne grænse-  
nedbrydning iagttages?

Problematikken åbenbarer sig i de to indledende citater: Filosofen Caputos tese er, at den postmoderne afvisning af det moderne projekt medfører en genopstandelse af det augustinske gudsbillede.<sup>4</sup> Teologen Dietrich Bonhoeffer afviser dette gudsbillede, og fastholder en Gud, som ikke står ved menneskets grænse, men i dets livs midte. Divergensen indikerer, at en postsekulær politikforståelse ved sin inddragelse af det guddommelige bliver en teologi, fordi gud aldrig har fremstået uformidlet, men altid har været forkyndt ved hjælp af forskellige fortolkningsskemaer.<sup>5</sup> Den postsekulære sammensmeltning af religion og politik konvergerer med Caputos differentieringskritik, men, vil der blive argumenteret for i det følgende, den er både teologisk diskutabel, epistemologisk vanskelig og politisk betænkelig.

*Teologisk* er de diskutabel, fordi den på væsentlige punkter kolliderer med de sidste femhundrede års dogmatiske udviklinger. Det overses ofte i debatten om forholdet mellem religion og politik. Jeg vil derfor ret indgående introducere den teologiske horisont, der giver det mening at påstå, at oplysning ikke er et ekstrateologisk filter, som først kristendommen og siden andre religioner kan og skal gennemløbe; men at oplysning teologisk iagttaget er kristendommens interne selvtestning i et samfund, den på samme tid ser sig placeret i og forskellig fra. Hensigten er ikke at privilegere kristendommen over andre religioner med hensyn til forholdet til »oplysningen«, thi man er ikke det, man kommer af, ligeså lidt som et agern er et træ eller børn deres forældre. Tværtimod er ærindet at skyde en kile ind mellem de positionerne og i stedet forfægte, at demokratikonceptet, *fordi* det genealogisk set (via oplysningen) har så væsentlige kristne spor, må forholde sig kritisk til sin egen a-religiøsitet.

*Epistemologisk* er dedifferentieringen vanskelig, fordi den moderne erkendelse siden tabet af en altseende ekstramondæn iagttagelse har været henvist til en pluralitet af iagttagelser, som (for en diakron iagttagelse) har kunnet stabilisere sig qua samfundsdifferentieringen. Studiet af opløsningen af skellet mellem religion og politik tager derfor afsæt i en parallel undersøgelse af, hvad sekularisering betyder inden for såvel en teologisk som en politologisk horisont.

<sup>4</sup> Imidlertid en helt bestemt tolkning af Augustin, som deles af Hardt/Negri (2000), men ikke af Grønkjær (2002) og Hauge (2003). Referencen er relevant, fordi Michael Hardt og Antonio Negri har budt på en af de mest omdiskuterede nyformuleringer af demokratibegrebet i »det andet moderne«, men ifølge Hans Hauge netop ender i en religiøs faldgrube – den forløsningsventende gnosticisme.

<sup>5</sup> Enkeltpersoner og mindre grupper har naturligvis gennem kristendommens vækkelseshistorie hævdet umiddelbar gudskontakt (åbenbaringer), men formidlingen af disse er ikke teo-logos, men teo-logisk, fordi disse for at give dennesidig mening må henvise (gennem identitet og ikke identitet) til tidligere tilsvarende fænomener, hvorefter det bliver muligt at begynde en diskussion om sand (transcendent) og usand (immanent) gudserkendelse.

*Politisk* er det betænkeligt at sammenblande religion og politik, fordi det demonterer politik- og demokratibegreberne. Fordelen ved den oplyste moderne sekularisering har ikke mindst været, at politikken har kunnet koncentrere sig om de dennesidige magtforhold uafhængigt af religiøse tilhørsforhold. Det handler i mindre grad om forholdet til kristendom og islam, men historisk mere om politikkens frigørelse fra kristendommens indre splittelser. Derfor er først den augburgske og siden den westfalske fred væsentlige begivenheder i såvel den teologiske som den politiske historie: teologisk beretter fredslutningerne om enhedskirkens splittelse, politisk om nationalstatens fødsel.

Demokratibegrebet udsættes for en dobbelt demontering: indlysende nok reintegreres religiøse argumenter i det demokrati, der forstod sig selv som netop frigjort fra disse, men det følger ydermere af »oplysningsargumentet« ovenfor, at demokratibegrebet allerede i sin emanciperede udgave er kristendomsinficeret. Derfor fører en reintegration alene til en unødigt kompleksitetsstigning i demokratibegrebet. En stigning som gør det nødvendigt at »hugge en hæl og skære en tå« for at få ligningen til at gå op. Som allerede påpeget reducerer Caputo således kompleksiteten ved at anvende fortidige gudsbilleder. En anden position finder vi i filosofen Robert Audi, der reducerer teologi til moral. Charles Taylor, som vil blive fremført afslutningsvist, fastholder derimod den dobbelte kompleksitetsramme gennem en fællesnævner i anerkendelsesbegrebet.

For at bringe en lang indledning på kortere formel: Tesen er, at den demokratiteoretiske adskillelse af religion og politik har meget mere teologi på sig, end vi normalt anser, hvorfor en erodering af skellet medfører implicitte teologiske valg. For at kunne belyse dette i en *samfundsteoretisk* sammenhæng har jeg fundet det nødvendigt at hellige første halvdel af argumentet til teologiske overvejelser. Kronologien er som følger: Først redegøres (efter en kort metodologisk overvejelse) for den teologisk dogmatiske problemhorisont, der er grundlaget for den (moderne) sekulære protestantisme (I). Dernæst præsenteres tilsvarende, men noget kortere, den politisk teoretiske forståelse af det moderne (II). Herefter fremføres og diskuteres ovennævnte positioner, Caputo, Audi og Taylor (III). Afslutningsvist opsamles og et alternativt demokratibegreb skitseres (IV).

## I

Når man samlæser to så forskellige horisonter som den politologiske og den teologiske, er det nødvendigt at overveje, hvilken status de forskellige kilder har i forhold til hinanden; nødvendigheden bliver ikke mindre af, at problemstillingen netop er adskillelsen af disse to horisonter. I det følgende iagttages derfor alle kilder og bidrag med henblik på at iagttage de distinktioner, der konstituerer de to horisonter. Iagttagelsen er således en iagttagelse af anden orden, med henblik på at identificere den funktionelle ækvivalens mellem divergerende positioner. Det handler altså om at iagttage den teologiske kom-

munikation på en sådan måde, at der kan drages funktionelle paralleller til den politiske kommunikation.<sup>6</sup>

Valget af approach legitimerer sig i lyset af, at det er karakteristisk for den videnskabs-teoretiske udvikling i de sidste 100 år, at man på tværs af positivistiske og konstruktivistiske positioner har måttet acceptere, at en sandhed kan synes nok så sand, men først bliver virkningshistorisk gældende, når den gennem argumentation finder tilslutning i forskningsfællesskaberne. Det tilsvarende gør sig ligeledes gældende i den kristne teologis historie. Nærmest uanset retning er Gud ikke umiddelbart erkendelig, og selv hvis han åbenbarer sig, er *formidlingen* af åbenbaringen afhængig af kirkelig tilknytning, hvilket vil sige en hermeneutisk problemstilling. Netop forskydninger i fortolkninger er grundlaget for forståelsen af de kirkelige og teologiske distinktioner, ikke mindst forskellen mellem det guddommelige (*divinitas*) og verden (*saeclum*) og hvordan denne forskel kan iagttages *i verden*.

I det følgende tages afsæt i den reformatoriske reformulering af det dennesidige skel mellem det gejstlige og det verdslige (1). En reformulering, der gav teologisk argumentation for de overvejelser af forholdet mellem religion og fornuft som oplysningstiden gav anledning til (2), og som siden fik en sekulærteolog som Dietrich Bonhoeffer til at postulere en kristendom uden religion (3).<sup>7</sup>

1. Det latinske substantiv *saeclum* har flere parallelle betydninger: verden, tidsalder, generation m.fl. I en teologisk sammenhæng betegner det sekulære således det dennesidige i forskel til det hinsides; det timelige i forskel til det evige; verden i forskel (og undertiden i modsætning) til Gud. Men selv givet et hinsides, må ovenstående iagttagelser nødvendigvis være dennesidige distinktioner. Mytologien lader imidlertid skellet være hos skaberen, der indskrænker sig for at skabe plads til sin skabning, hvorfor mennesket (Adam) på samme tid er sekulær (som Guds omverden) og en guddommelig kreation. Men eftersom dette iagttages fra det dennesidige, må forholdet vendes om (via et revers re-entry) i den teologiske selviagttagelse af system (kirken som organisation) og den dobbelte omverden (Gud og mennesket).<sup>8</sup> Det involverer tilstrækkelig kompleksitet til, at der kan

<sup>6</sup> I det hele taget er argumentet baseret på den tyske systemteori, fordi denne giver værktøjer for funktionelt ækvivalerende iagttagelser af i øvrigt divergerende samfundsbeskrivelser. Der introduceres ikke til systemteorien, som (derfor nødvendigvis) forudsættes bekendt, men der henvises undervejs til udfoldelser af de anvendte begreber.

<sup>7</sup> »Religion« er et begreb for en eller fleres tilknytning til noget, den eller disse holder helligt. Under denne definition hører således også fodboldfans og ateister. Teologi er derimod et verdensbillede (eller en livsanskuelse), der, som vi skal se hos Bonhoeffer, kan være mere eller mindre religiøs. I samfundsvidenskaben (herunder religionssociologien) er særligt Durkheim kendt for sine studier af religion, mens Weber er kendt for studiet af den kristne teologi.

<sup>8</sup> Om re-entry se Luhmann (1993b) og Borch (2000), om omverdendifferentiering se Luhmann (1984: 256–265). Ved hjælp af dette inverse re-entry bliver Gud den uopnåelige omverden, samtidig med at denne fastholdes som den egentlige verdensiagttagelse. Luther kalder dette *Deus absconditus*, den skjulte Gud.

postuleres divergerende etikker (omverdensforhold) med henvisning til den samme guddommelighed og menneskets skabelse i Guds billede. Samtidig er denne gudbilledlighed en teologisk nødvendighed, thi alene herigennem er mennesket forpligtet på sin herkomst, hvorigennem etikken kan postulere begrundelse.

Så vidt er alt jo godt, hvis det ikke var for det efterfølgende syndefald, hvor mennesket mister sin umiddelbare guddommelighed og udstødes fra paradiset. I alle abrahamitiske religioner (jødedom, islam og kristendom) har det efterfølgende ført til spørgsmålet om skaberens forløsning med sin egen skabelse, altså til messiasforventninger. Kristendommen adskiller sig her fra de to øvrige (på nær en enkelt islamisk retning) ved sin hævde af Jesus som denne Kristus. I den middelalderlige teologi er den almindelige kirke (*ecclesiam catholicam*, det vil sige de, der er udkaldt af forløseren) således den eneste vej til forløsning, forsoning og frelse – kirken er det dennesidiges repræsentant fra det hinsidige. Denne repræsentation lider imidlertid alvorligt skibbrud efter en strid mellem den absolutistiske pave Gregor VII og den tyske kejser Henrik IV, hvor konsekvensen bliver et skæbnesvangert brud mellem den gejstlige og verdslige magt.

Først den tyske munk Martin Luther udfordrer skelsættende en kirke, der ikke siden striden har forholdt sig teologisk til et samfund i differentiering. Fra kirken iagttages samfundet blot som sekulært, hvormed alene menes, at det har evakueret Gud. Et par hundrede år i deficit har derfor ført til et selv- og gerningsretfærdigt bispehierarki, som alene overlever på et selvetablet patent på menneskelig frelse (*extra ecclesia non salvus est*). Som god katolik forsøger Luther at reformere Romerkirken, men som bekendt fører det i stedet til et brud, eller rettere en række brud med den herskende skolastik.

Det væsentligste brud er erstatningen af den aristoteliske etik, at gode gerninger gør gode folk, med den reformatoriske lære, at gode folk gør gode gerninger. En lære, der har de to vigtige tilføjelser, at god (frelst) bliver man kun ved Gud og ikke ved sig selv, og at Gud alene kommer ved tro (*fides creatrix divinitas, sed in nobis*) og ikke qua kirkelige ritualer, pavelig succession eller den gejstliges *character indelebilis* (Luther, 1521). Med denne helt grundlæggende forskel til den skolastiske lære gøres troen til et singulært forhold mellem den enkelte og Gud. Paulus skriver:

»Så længe en arving er umyndig, adskiller han sig ikke fra en træl, skønt han er herre over alt; han står under formyndere og forvaltere indtil den tid, hans far forud har fastsat. På samme måde med os: Da vi var umyndige, trællede vi under verdens magter. Men da tidens fylde kom, sendte Gud sin søn, født af en kvinde, født under loven, for at han skulle løskøbe dem, der var under loven, for at vi skulle få barnekår. Og fordi I er børn, har Gud sendt sin søns ånd i vore hjerter, og den råber: Abba, fader! Så er du da ikke længere træl, men barn. Og er du barn, har Gud også gjort dig til arving« (Gal. 4, 1–7).

Luther læser »tidens fylde«, ikke som tidspunktet for vor tidsregnings begyndelse, men som den fortsatte singulære begivenhed, når mennesket kommer til tro; ved denne tro emanciperes mennesket som *myndigt* fra verdens gejstlige og *verdslige* magter. Det

skal ikke forstås gnostisk, således at mennesket kan trænge ind i sin tro og afskærme sig fra verdens realiteter; tværtimod er Luthers pointe, at troen alene kommer til mennesket gennem »lov og evangelium« (Luther, 1521: *uno per legem dei, altero per euangelium dei*), og at det må ske i en samtidig bevægelse (Luther, 1522: 188). Ingen frihed uden lydighed; ingen lydighed uden frihed. Det samfundsmæssige sidestykke til troens singulære forhold er adskillelsen af den guddommelige førelse (*gubernatio*) i et verdsligt og gejstligt regimente.

Denne subtile nyformulering af det dennesidige forhold mellem gejstlighed og verdslighed frigør kirken fra den politiske kompleksitet (og den enkelte fra kirken) *uden* at reducere det guddommelige gouvernement.<sup>9</sup> Når retfærdiggørelsen ikke længere er i menneskets egne hænder, og munkevæsnen ikke længere er nærmere Gud, er alle samfundets arbejdsdelte professioner potentielle kald.<sup>10</sup> Verden sekulariseres som led i den guddommelige plan, og kirken er sat på jord til at reflektere skabelsesskellet og ikke til at inddele mennesket mellem dets gerninger.

Ontologisk forener Luther adskillelsen i forestillingen om den guddommelige iagttagelse af eget gouvernement. På skabelsessiden (epistemologisk) er det til gengæld ikke længere muligt at iagttage alt på én gang. Det betyder, at der bliver behov for verdslig refleksion over det politiske gouvernement, men den skrives netop samtidig (herom i afsnit II), men det betyder også, at den teologiske antropologi (*imago dei*-læren)<sup>11</sup> må reformuleres. Det sker i en dobbeltbevægelse. Først lader Luther mennesket være et *animal rationale* uafhængigt af dets gudsforhold (tro), dernæst lader han syndefaldet være et *aldeles* tab af gudbilledlighed, som et gudsforhold *in aversio* (mistro). Dermed erstatter Luther en skolastisk ontologi med en relationel konstruktivisme; mennesket må nemlig nødvendigvis rekonstrueres, når den enhed, det før var skabt i billedet af, nu er blevet til en forskel. Mennesket *er* herefter, hvad *det forholder sig til*. »Mennesket er et billede enten af Gud eller af Djævelen; alt efter hvad mennesket retter sig imod, dét bliver mennesket ligt« (citeret efter Gregersen 1992, 90).

2. Så vidt Luthers teocentrisk baserede løsninger i et samfund, der for altid har mistet sin enhed. Det er meget væsentligt at fastholde, (og det glemmes ofte i sekulariseringsdebatten), at Luther netop »redder« teologien ved at postulere en *guddommelig* enhed ved en forskel i regimenter. Luther reducerer ikke, men hans løsninger får også utilsigtede konsekvenser:

<sup>9</sup> En pointe som også fremføres på katolsk grund (Taylor, 1999: 19)

<sup>10</sup> Denne pointe er ikke samfundsvidenskaben ukendt (Weber, 1920).

<sup>11</sup> Læren om at menneskets skabelse i Guds billede og lighed. En lære, der i vestlig tradition fra Augustin, over Thomas og indtil Luther blev ontologisk udlagt således, at menneskets gudbilledlighed bestod i dets fornuft, men at denne pga. syndefaldet var korrumpet (alt efter retning) på forskellig vis.

»Luther havde opnået den åndelige frihed og den konkrete forsoning. Han har sejrrikt fastslået, at hvad der var menneskets evige bestemmelse, må foregå i det selv. Men Luther antog, at indholdet af det, som skal foregå i det, og den sandhed, som skal blive levende i det, er noget givet, noget, som er åbenbaret gennem religionen. Nu er det princip opstillet, at dette indhold skal være nærværende, og at jeg selv i mit indre kan overbevise mig om det, og at alt skal føres tilbage til denne indre grund« (Hegel 1812, 117).

Citatet er fra Hegels forelæsning over oplysningen og særlig interessant er det, at det ifølge Hegel ikke blot er religionen, der udsættes for fornuftens test, men også den politiske magt. Fornuftens frigørelse privilegerer ikke *i sig selv* viden frem for tro, men sætter fornuftens selvovertøisning over dem begge. Det sidste vender vi tilbage til i del II og III, endnu handler det om den kristne teologis udfordringer.

Teologi som en immanent refleksion over det transcendent er fra sin begyndelse en fortolkningsdisciplin; siden Augustins platonisme udfoldet i en tegnlære, hvor det denesidige er tegn på det hinsidige, biblen kodebogen, og hvor den, der har nøglen til biblen, har den direkte adgang til sammenhængen (enheden) i skabelsen. Med Descartes bliver denne tegnlære imidlertid problematiseret af mindst to grunde. For det første, fordi erkendelsen baseres på noget andet end sig selv (bibelnøglen); for det andet, fordi sproget efterfølgende forplumrer erkendelsen. Descartes-eleven Spinoza afviser følgelig lignelser og aforismer, som alene tjener til at holde sandheden skjult for de, der lytter, og David Hume slår senere til lyd for »a close, naked, natural way of speaking«. Her opstår ideen om sproget som et nomenklatura, der upåvirket og upåvirkende kan være realitetsformidlende. Hvad den skeptiske fornuft imidlertid må erkende er, at selve tydningen af tegnet i sig selv er et tegn, der igen må tydes som et tegn, der igen etc. Iagttagelsen af forskellige tydninger bliver derfor til iagttagelsen af en tolkningshistorie, der alene kan basere sig på sig selv: historien bliver historisk; og på en historisk historie kan man ikke basere nødvendige fornuftsandheder:

»(W)as heißt einen historischen Satz für wahr halten? eine historische Wahrheit glauben? Heißt es im geringsten etwas anders, als diesen Satz, diese Wahrheit galten lassen? Nicht darwider einzuwenden haben? Sich gefallen lassen, dass ein anderer einen anderen historischen Satz darauf baut, eine andere historische Wahrheit daraus folgert? Sich selbst vorbehalten, andere historische Dinge darnach zu schätzen? Heißt es im geringsten etwas anders, etwas mehr? Man prüfe sich genau!« (Lessing: 1777, 316).

Lessings løsning på denne historiske relativisme er et religiøst apriori, men han imødekommes af Friedrich Schleiermacher, der konverterer historien og påpeger, at de historiske religiøse begivenheder er nutidens kontingente konstruktioner af fortiden begivenheder, hvilket vil sige, at uden juleaften ingen inkarnation, fordi »nemlich durch solche Gebräuche bisweilen die Geschichte selbst erst gemacht worden« (1806: 300). Kun på grundlag af kirkens liturgi etableres en forestilling om en tradition, som udspringer af nogle *i det lys* signifikante begivenheder 1800 år tidligere. Bibelteksterne kan, udsat for den historisk kritiske læsning, være mere eller mindre valide vidnesbyrd på denne tradition, men ikke på de religiøse begivenheder *per se*. Ludvig Feuerbach kan herefter ekse-

kvere middelalderteologiens (teismens) endelige dødsdom: »Den nyere tids opgave var Guds virkeliggørelse og menneskeliggørelse – teologiens forvandling og opløsning i antropologi« (citeret efter Widmann 2000: 72). Gud er ikke længere en nødvendig arbejds-hypotese for hverken videnskab, politik, økonomi, kunst eller – teologi. Således ser det moderne verdensbillede ud, også og især når det iagttages fra teologisk hold.

Spørgsmålet er herefter, om der stadig er rum for tro inden for det »moderne verdensbillede«, eller om denne rationaliseringsproces nødvendigvis må føre til en affortryl-else, hvor det religiøse livs elementære former visner bort; eller om de fastholdes i sekteriske enklaver, der afviser samfundet og dets udviklinger som gudløs sekularisme; eller, som en tredje mulighed, om teologien kan reformuleres som en »religionsløs kristendom«. Det sidste afsnit handler om et af det 20. århundredes vigtigste forsøg på det sidste, Dietrich Bonhoeffer.

3. Ifølge Kant (1787: 525) er fornuftens samlede interesse forenet i spørgsmålene: hvad kan jeg vide?, hvad bør jeg gøre? og hvad tør jeg håbe? I det forudgående har jeg villet vise, at skabelse, syndefald og forsoning i den kristne teologi stiller og besvarer disse spørgsmål. I det følgende redegøres for Bonhoeffers nutidige opgør med på den ene side de sekulært »fornuftige« og på den anden side de religiøst sekteriske variationer over spørgsmålene og svarene.

Et prominent eksempel på en postmetafysisk etik er den kantianske pligtetik baseret på den kategorisk imperative reformulering af den gyldne regel. Men problemet med en almen etik som pligtetikken er i følge Bonhoeffer at: »Der Mann der Pflicht wird schließlich auch noch dem Teufel gegenüber seine Pflicht erfüllen müssen« (1944: 12). Pligtetikken kunne nok være frigørende på Kants tid, på samme måde som lydighed kunne være det på Luthers, men dengang skulle pligt og lydighed frigøre fra først kirken og siden vilkårligheden: pligtetikken var led i et dannelsesprojekt, som skulle sætte mennesket i stand til den frihed, som var en forudsætning for den evige fred. Men i dag er hverken kirken eller vilkårligheden menneskets umiddelbare lænke; i stedet er det blevet organisationerne og deres store fortællinger.<sup>12</sup> Dannelsesprojektet i dag går derfor ud på at frigøre mennesket fra deres første frigørelse, og det er en frigørelse, der aldrig kan udføres med henvisning til et princip om den gode vilje, for som Bonhoeffer skriver:

»Es ist ein Kurzschluss ungeschichtlich und d.h. unverantwortlich denkender Prinzipienreiter, der die ethische Bedeutung des Erfolges einfach ignoriert (...). Solange das Gute Erfolg hat, können wir uns den Luxus leisten, den Erfolg für ethisch irrelevant zu halten. Wenn aber einmal böse Mittel zum Erfolg führen, dann entsteht das Problem« (1944: 15).

<sup>12</sup> Bonhoeffer rammer her en sociologisk iagttagelse af samfundet, som kendetegnet ved sine mange organisationer. Disse organisationer har alle en række programmer (paradigmatisk partiorganisationer, men også fagforeninger og statslige organisationer som social- og sundhedsvæsenet), der missionerer bestemte måder at leve på.

Og for den frie ansvarlige handlingsmand, som aldrig lader sig fravriste ansvaret for historiens gang, kan nok så gode viljer være lige gyldige, hvis de ikke giver gode resultater og omvendt kan det være nødvendigt at handle således, at det aldrig burde blive en maxime for andres handling, men ikke desto mindre var nødvendig handling i gerningsøjeblikket. Pointen er, at resultatet skaber historie, og at det er denne historie, der er den kontingente forudsætning for de næste beslutninger, der skal træffes og de næste handlinger, der skal udføres. Bonhoeffers etiske projekt er derfor en »omvurdering af alle værdier«, men til forskel fra tidligere tilsvarende forsøg er det en omvurdering ved Gud, men dog ved en Gud, der har åbenbaret sig ved sin død: »Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläst« (1944: 241). Bonhoeffers etik er begrundet i hans forsoningslære.

Bonhoeffer udlægger inkarnationen som skabelsens forsoning med sig selv og sin skabning således, at skabningen herefter skal leve sit liv, *etsi Deus non daretur*. Han læser følgelig Luthers Galaterbrevsprædiken,<sup>13</sup> som en fortsættelse og emfase af dette forhold. Bonhoeffer afviser derfor afventningen af Guds senere komme (gnosticisme) som et anslag af uredelighed:

Und wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, dass wir in der Welt leben müssen – »etsi deus non daretur«. Und eben dies erkennen wir – vor Gott! Gotte selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigen Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, dass wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. (1944: 241)

Bonhoeffer har ikke privilegeret adkomst til samfundets sande tilstand, men hans teologi indikerer overbevisende, at teologien ikke, mens resten af verden sekulariserede sig, har stået stille og ventet på at komme til ordet igen. Tværtimod forstås sekulariseringen som inkarnationens hensigt, som mennesket myndiggørelse.<sup>14</sup> Den politiske formulering af denne myndiggørelse er siden oplysningen blevet kaldt demokrati. En postsekulær filosofi eller politisk teori, der reintegrerer det religiøse i det politiske formuleres således en teologi, som står i diametral modsætning til Bonhoeffers.<sup>15</sup> Det afviser ikke i sig selv de postsekulære argumenter, men det understreger, at de postsekulære argumenter nødvendigvis bliver udtryk for et implicit valg af gudsbillede – et bestemt valg at teologi.

Efter denne redegørelse for sammenligneligheden af nogle grundlæggende teologiske og politiske problemstillinger, herunder præsentationen af en »sekulærteologi« som proponerer en »religionsløs kristendom«, er det nu muligt at gå til den mere velkendte politiske eller filosofiske modernitet.

<sup>13</sup> Se Paulus-citatet ovenfor.

<sup>14</sup> Også den katolske Charles Taylor vover næsten denne formulering (1999: 29)

<sup>15</sup> Her er forfulgt en protestantisk teologi, men lignende indsigter oplyser katolsk grund (Taylor, 1999).

## II

Når man gerne lader den politiske modernitet indvarsle med Machiavelli og Hobbes, er det fordi de frigjorde de politiske samfundsbeskrivelser fra arbejdshypotesen Gud. Den videnskabelige modernitet kan tilsvarende indvarsles ved Kopernikus, Galilei og Newton, som frigjorde den videnskabelige diskussionen fra skolastiske spørgsmål om antallet af mulige engle på et knappenålshoved, og i stedet lod naturen åbenbare sig selv. Også den økonomiske modernitet kan anskues som frigørelse af økonomien, først fra kristendommens bud om fremmedkærlighed og siden fra statens trang til kontrol og detaljestyring.<sup>16</sup> Og ligeledes Bonhoeffer kan indpasses i denne skematik som en teologi, der frigør skabelsen fra skaberen. Problemet med denne forståelse af det moderne presser sig på, når videnskaben må erkende, at den ikke lader naturen, men sig selv åbenbare, når økonomien må erkende, at de usynlige hænder ikke *kun* skaber velstand, eller når politikken må erkende, at dens største problemer er de beslutninger, den selv traf tidligere.<sup>17</sup> Efter dette bliver det nærliggende at proklamere ideologiernes død og det postmodernes triumf. Men intet ville være mere urimeligt, for det bunder i en iagttagelse af det moderne på dets konkrete manifestationer og ikke på de forskelle eller den etos, som manifestationerne er udtryk for. I det følgende forfølges denne etos derfor med en læsning af (Foucaults læsning af) Kants »Besvarelse af spørgsmålet: Hvad er oplysning?«, hvor Kant reflekterer det moderne (1), efterfulgt af Habermas og Luhmanns udlægning af det moderne (2), med henblik på at identificere det myndighedsbegreb, som *såvel* den teologiske som den politiske sekularisering anvender (3).

1. Kant reflekterer i 1783 i en artikel i *Berlinische Monatschrift* over, hvad man skal forstå ved den oplysning, som på det tidspunkt havde kendetegnet Europa i årtier, og han iagttager det som frigørelsen fra selvforskyldt umyndighed, en udfrielse fra den selvunderkastelse under fremmed autoritet, som hidtil havde kendetegnet menneskets historie (Kant, 1783). Foucault hæfter sig ved, at Kant ikke ser sin samtid som en epoke:

»Kant definerer Aufklärung på en næsten udelukkende måde, som en Ausgang, et exit, en udvej. (...) Han forsøger ikke at forstå nutiden på basis af en totalitet eller en fremtidig be-drift. Han leder efter en forskel: Hvilken forskel indfører i dag i forhold til i går?« (Foucault, 1987: 91–92).

Oplysning er i dags selvforhold til denne forskel. Oplysning og modernitet indebærer altså en særlig form for refleksivitet, som i sin første manifestation giver sig udtryk i en afvisning af de autoriteter, som gør sig gældende på dette specifikke historiske tidspunkt.

<sup>16</sup> For en redegørelse for dette syn på den økonomiske historie se Dean (1999).

<sup>17</sup> Kritikfiguren er kantiansk, men udfyldelsen nyere. I stringent form i Luhmanns artikelserie *sociologisk oplysning*; i mere polemisk form hos Lyotard (1979) og Beck (1986).

En afvisning som for en første betragtning kunne ligne en favorisering af viden frem for tro, men oplysningens valgsprog, *sapere aude*, gælder hver eneste og enkelte; vov at vide betyder ikke blot videnskab frem for troskab, det betyder, som Hegel påpeger i citatet ovenfor, at vi selv skal vove at vide; at vi skal kunne overbevise os selv. Det forudsætter, at vi kan adskille os selv fra det, vi iagttager, da vi ellers ikke kan vide, om det er os selv, eller det vi iagttager, som vi holder for sandt. Afvisende over for ydre determinering inkarnerer mennesket sig derfor som sin egen årsag, som subjekt, men det er ikke gratis: »På vegne af det subjekt, som ligger til grund for sig selv og alt andet, og som ved sin frihed adskiller sig fra alle empiriske årsager, udstedes der en blankocheck til samfundet. Subjektet er i streng og paradoksalt forstand »samfundets utopi«, det sted hvor intet sted er at finde« (Luhmann, 1995: 42; jf 1997: 868–879). En blancocheck fordi subjektet, da det er u-topisk, ikke kan forsvare sig mod attributioner, hvad enten disse er subjektets egen nyttemaksimering, fremmedgørelse, ontologiske sikkerhedsbehov, religiøse disponering eller lignende.

Modernitet er en særlig kritisk etos såvel over for den gamle metafysik og iagttagelsen af denne, der i sin første manifestation som sikkerhed for den nye iagttagelse må erstatte den gamle verdensagttagelse med et transcendentalt subjekt. Subjektet er frigørelsens første pris. Det må dog forblive en midlertidig løsning, da den er spundet ind i gamle europæisk semantik og bundet op på forældede institutioner, ikke kan udvikle sig af fortidens (b)ånd. Udfordringen er derfor at koncipere modernitetens etos, emanciperet fra dens egne første manifestationer.

2. Den tyske sociolog og filosof Jürgen Habermas iagttager den sociale evolution, moderniteten accelererer, som en differentieringsproces af anden orden: »System og livsverden differentierer sig ikke kun hver især som system og livsverden, idet der sker en stigning i førstnævntes kompleksitet og i sidstnævntes rationalitet, de differentierer sig også samtidig fra hinanden« (Habermas, 1981: 326). Habermas ser systemets kompleksitetsreducerende handlingskoordinering som en stabiliserende og frigørende faktor, fordi den instrumentelle handling med udgangspunkt i generaliserede styringsmedier muliggør kommunikation, der ikke partout skal være indforstået. Når en retshandel indgås mellem to per definition jævnbyrdige parter, er der principielt set ingen af disse, der udøver magt over hinanden, fordi den aftalte pris udligner eventuelle sociale forskelle.<sup>18</sup> Og så længe der består et komplementært forhold mellem systemets differentiering og livsverdenens rationalisering, hvilket vil sige, at systemrationalitet ikke gør sig gældende i livsverdenen, og at livsverdenens symbolske identitetsproduktion kan følge med systemdifferenti-

<sup>18</sup> Som Marx påpeger: »Berøv tingen [pengene] denne samfundsmæssige magt, og I må tildele en person denne magt umiddelbart over en anden person« (Grundrids til kritikken af den politiske økonomi, citeret efter Liemann, 1989: 96).

eringen, er der samstemmighed mellem de i livsverdenen fabrikerede subjekter og samfundet som sådan, hvilket betyder, at tilværelsen opretholder sin mening, at verden vedbliver at være forjættet og at erkendelsen fortsat kan baseres på subjekterne.

Men året før udgivelsen af *Theorie* giver Habermas i forbindelse med tildelingen af Adorno-prisen følgende mere filosofiske karakteristik af det moderne: »Med skiftende indhold udtrykker »Modernitet« altid bevidstheden i en epoke, der forstår sig selv som resultat af en overgang fra det gamle til det nye (1980: 31)«, og samtidig fastholder han, at det moderne er paradoksalt derved, at det, som moderne, altid er ufuldendt, og netop som ufuldendt er fuldendt. Denne definition af det moderne afviser al snak om postmodernitet, i hvert fald hvis det skal forstås epokalt,<sup>19</sup> da det postmoderne i sit opgør med det moderne, jo netop selv bliver – moderne. Oplysning er dermed et exit, ikke blot ud i frihed, men også et sted hvorfra man ikke kan returnere.

Habermas og Foucaults eksplicitte og selvforståede forskelle til trods, enes de om i Kants artikel at læse oplysning og modernitet som en aktualitets forhold til sin herkomst, eller med andre ord: en erfaring og konstruktion af kontingens. Denne definition konvergerer ikke ganske med Habermas' sociologiske enhedsprojekt, som i »sidste ende« forankres i en altid allerede sprogligt konstitueret livsverden. Til gengæld har det væsentlige affiniteter til Luhmanns forståelse af det moderne. Luhmann lader kontingens være modernitetens eneste egenværdi: »kontingens er det modernes »egenværdi«, altså det, der fremkommer som uforanderligt fikspunkt, når der kommunikeres i anden ordens iagttagelsens modus« (1993a: 23).

3. Man kan selvfølgelig begræde kontingensen som udtryk for tilværelsens ulidelige lethed, eller man kan lade sig blokere af udsigten til at fortryde ethvert truffet valg; men at afvise kontingensen er en saltomortale tilbage til middelalderens hierarkiske struktur, fordi kontingens er betingelsen for en verdensiagttagelse i verden, der ikke baserer sig på segmentær eller stratificeret differentiering,<sup>20</sup> fordi kontingens er konsekvensen af løst koblede, sig selv uddifferentierende, selvrefererende kommunikationssystemer, der selv regulerer deres inklusions- og eksklusionsmekanismer (Luhmann 1984: 168 et passim). Det hverken sidestiller eller subsumerer forholdet mellem teologi og politik. Sekularisering privilegerer hverken politik eller religion. Sekularisering er såvel politikens som religionens tab af totalreference (*omnipotentia*), og modernitet er iagttagelsen af dette tab. Dermed fastholdes adskillelsen af stat og samfund, men uden som Durkheim at gøre

<sup>19</sup> Lyotard har siden *La condition postmoderne*, formuleret postmodernitet ikke-epokalt. Han lader det her været netop det første tab af referent, hvor det moderne herefter er forsøget på at reetablere referencen (bridge the gap). Men som Luhmann markerer i et interview i 1994: Hvorfor skal vi så kalde det *post*-moderne? (Rasch, 2000: 196).

<sup>20</sup> For en gennemgang af forholdet mellem iagttagelsesformer og samfundsstruktur se Thorhauge (2003).

staten til samfundets overbygning (1950). Staten er én totalreference, Gud en anden, men begge er de samfundsinterne referencer.<sup>21</sup> Pointen er, at det moderne indvarsler en særlig måde at forholde sig til sin fortid (sin fremkomst) på, som ikke er en afvisning, men en afparadoksalisering af den umulige iagttagelse, at vi på samme tid er kontingente produkter af os selv og vores omverden. Hos Marx blev det til den 3. feuerbachese, hvor ærindet netop er at fastholde kontingensen (som revolutionerende praksis), på trods af naturvidenskabens lovmæssigheder.

Når Habermas kalder »det moderne« for et særligt forhold til det klassiske, og ikke som Nietzsche til sin herkomst, overser han, at det klassiske blot har omverdenens plads på det tidspunkt, hvor moderniteten bryder igennem under renæssancen. Klassikken står fader til moderniteten, og modernitet må følgelig forstås som et selvforholds forhold til den omverden, det har skabt sig selv i forskel fra.<sup>22</sup> Autonomi- eller myndighedsbegrebet dækker over den dobbelthed i moderniteten, som det er modernitetens selvforståede opgave at overkomme. De nye vidensformer frigør mennesket fra dets centrale placering i skabelsen (som *imago Dei*), men den samme viden gør det muligt at ændre samme skabelse. Et uendeligt univers hviler (i modsætning til et endeligt) i sig selv, på samme måde som fødsel og død i et biologisk kredsløb er den samme forskel. Frigjort til selv at iagttage sin forskel til omverden, er mennesket tvunget til denne iagttagelse eller rettere erkendelse.

Teologisk fortolket var syndefaldet konstitutivt for verdens og dermed samfundets indretning. Bonhoeffer udtrykker det teologiske standpunkt, at inkarnationens forsoning af dette syndefald frigør mennesket og dets omverden fra denne determinering, men at denne frigørelse samtidig er en myndiggørelse, det vil sige en forpligtelse. Ligeledes ser vi i traditionen efter både Kant og efter Hegel, at frigørelse og myndiggørelse følges på vej af en etik, eller et krav om, at de forandringer, indretninger og institutioner, som mennesket herefter *selv*bevidst gennemfører, legitimerer sig.

Jeg har med del II forsøgt at vise, at en fællesnævner for den teologiske og den politisk filosofiske modernitet er begrebet myndiggørelse, samt at den politiske autonomi, vi normalt forbinder med demokratiet, ikke nødvendigvis skal ses som en religionsfjendtlig sekularisme, men som en gensidig og interdependent sekularisering. Derfor vender vi i del III tilbage til spørgsmålet om demokrati og nogle af de aktuelle bud på forholdet mellem religion og politik i de demokratiske stater.

<sup>21</sup> Det forudsætter naturligvis en samfundsmodel hvor helheden er mindre end delene, men det er også præcis en sådan samfundsmodel, som tilbydes af Luhmann (1982).

<sup>22</sup> Denne nu sociologiske figur er allerede udviklet på selvets plan hos Hegel (1807: 144; 147) og Kierkegaard (1848: 73).

### III

At demokrati betyder folkestyre, kan vi læse i almene opslagsværker og i videnskabelige afhandlinger (Svensson, 1996), og hermed markeres, at folket, og ikke så mange andre, skal styre samme folk. Som sådan er definitionen i samklang med så forskellige problematikker som det oplyste myndighedsbegreb, de romantiske forestillinger om de europæiske folkeslag og den politiske videnskabs tro på egen styringsevne. Det er imidlertid alle indsigter, som har mødt og møder modstand. Dannelsesprojektet er faldet til jorden, »folkene« forsvundet, og ingen tiltror i dag staten reel styringskapacitet. Det sætter spørgsmålstejn ved vores modernitetsforståelse og derfor også ved demokratibegrebet. I det følgende præsenteres tre overvejelser over den problematik, som alle tager afsæt i forholdet mellem religion og politik. Først John Caputo, fordi han med et eksplicit postmoderne ærinde argumenterer for et postsekulært paradigme (1). De samme bevæggrunde dukker op hos Robert Audi, som dog forfægter en liberal sekularisme, men til gengæld får gjort opmærksom på, at en undersøgelse af forholdet mellem politik og religionen ikke kommer uden om at definere, hvad der forstås ved demokrati (2), hvilket igen er pointen i Charles Taylors forsøg på kommunitær multikulturalisme (3).

1. Caputo læser modernitet som en demaskering af tilfældet, som afsløringen af, at vi ikke er centrum i universet (Kopernikus), ikke er centrum i biologien (Darwin), end ikke i os selv (Freud). Så vidt er han kantianer, i sin forståelse af den epokale modernitet som kritikens tidsalder. Men i forlængelse af Spinozas iagttagelse af, at en affekt ikke lader sig ophæve af en fornuft, men kun af en større affekt, kritiserer han Lessings, Kants og Hegels fornuftssandheder for kun at være en ny tro forklædt som rationalisme eller scientisme. Caputo begræder som Weber denne »tro«: »all the candles are blown out, and the animating religious spirit has been drained out« (2001, 42), og som den tyske teolog Bultmann påpeger han, at Gud dør i det øjeblik, han udsættes for »the court of Reason« (2001: 46). Af denne læsning, hvor han udelukkende identificerer modernitet ved dens første tilsynskomst i scientismen, følger, at han ser samfundsdifferentieringen som et nulsumspil, hvor rationaliseringen betyder mindre plads for religionen, hvilket for Caputo vil sige, at det ikke længere er muligt »(to be) living in a Christian World – or a Muslim one – (that) pervades everything« (2001: 43).

Caputo lader derfor Gud genopstå ved at vende Nietzsches modernitetskritik mod Nietzsche selv: »For what no one saw coming was the way the Nietzschean critique undoes the modernist critique of religion« (2001: 63). Men her misforstår han Nietzsche. Tragedien hos Nietzsche er netop den, at modernitetens kontingens uvægerligt må føre til en perspektivisme, og at denne erkendelse i sig selv er et perspektiv; eller med den almene systemteori, at en iagttagelse af anden orden, altid er en operation af første orden. At Guds død også er død, genopstår Gud ingen sinde af.

Caputos kritik af den tyske idealismes enhedstanke er relevant, men det er ærgerligt, at han for det første ikke kan se, at kritikfiguren netop er moderne og alt andet end postmoderne og for det andet, at han, da han nu ser en mulighed for at revitalisere religionen, trækker en for(g)ældet gud op af den filosofiske tryllehat. Det sidste bliver han imidlertid nødt til, fordi han ser postmodernitet som en pluralitet af »blossoming flowers« samtidig med, at han afviser modernismens »air-tight borders around neatly discriminated spheres« (2001: 61), og da det ikke er muligt at få til at hænge sammen (uden at få en blomstrende blomstermasse), bladrer han baglæns i det guddommelige galleri, indtil han finder et gudsbillede som rimer på »impossible«. Problemet opstår, fordi Caputo pga. sit postmoderne standpunkt vil reontologisere, hvormed vi havner i det problem, at det hele fremtræder sammenblandet samtidig med, at der postuleres et »er«, bag fremtrædelserne.<sup>23</sup> Sandheden er følgelig »derude« et sted, af Caputo iagttaget hos Gud.

Caputo er dog opmærksom på, at der kan være politiske konsekvenser af et middelalderligt gudsbillede og tiltræder derfor dén politiske del af moderniteten, som omhandler retten til at tænke og tale frit. Men da han hverken vil knytte denne til en idealistisk forestilling om fornuft, eller en systemisk uddifferentiering af retten, må han ty til begrebet *phronesis*, der gerne fremdrages frem, når man på den ene side vil afvise forestillingen om en enhedsfornuft, men på den anden side er sikker på, at man taler om noget, som alle allerede godt kan fornemme. Og hermed er der fællesskab med Audi (og på sin vis også med Kant (1790: 109)).

2. Hos Audi er perspektivet mindre erkendelsesteoretisk og mere politisk filosofisk. Men som Caputo vil også Audi legitimere tilstedeværelsen af religiøse argumenter i den politiske offentlighed. I modsætning til Caputo tager Audi derfor afsæt i spørgsmålet om demokrati: »Liberal democracies is properly so called because of its two fundamental commitments: to the freedom of citizens and to their basic political equality, symbolized above all in the practice of according one person one vote (...). For liberal democracies, the overall purpose of government is to serve the people. (...) Conceiving a democracy as *for the people* suggest that in a certain way, a democracy – and certainly a liberal democracy – is *individualist*.« (2000: 6, kursiv i original). Hensigten med denne vage og derfor ikke særligt brede definition er at kunne vise, at tænkningens historie nærmest værgeløst må udmunde i den amerikanske udformning af det liberale demokrati: Utilitarismen fører til et liberalt demokrati, fordi utilitaristisk etik fordrer et gouvernement som arbejder mod det bedre (2000: 9–12); instrumentalismen fordi den skaber vækst (2000: 12–15); kantianismen fordi »taken together, Kant repeated emphasis on our autonomy, his in-

<sup>23</sup> Det systemteoretiske alternativ er som bekendt, at netop politikens operationelle lukning om egen kode gør det muligt at indoptage religiøse argumenter i den politiske kommunikation, så længe de giver politisk resonans og vice versa (Luhmann 1986).

sistence on treating ourselves no better than others (...) and his constant emphasis on the dignity of persons make it plausible to hold, that only a liberal democracy can satisfy his ethical principles in the sociopolitical sphere« (2000: 16).<sup>24</sup> Også dydsetikken fører til det liberale demokrati, fordi både Platon og Aristoteles mente, at »proper civil government turns out to be virtuous self-government writ large« (2000: 18), og kommunitarismen er nødvendig for at imødekomme »(the) danger of excessive individualism« (2000: 19). Selv teologien (uanset retning) fører til det liberale demokrati, fordi »If I take to heart the injunction, »Do unto others as you would have them to do unto you«, I may be at least reluctant – from a sense of fairness as well as from prudence – to support a government that does not provide for representation from entirely different religious traditions with as deeply felt a devotion to their ideals as I feel to mine« (2000:23); og som afslutning på denne fornemmelse for demokrati fører også intuition og common-sense til det liberale demokrati, fordi: »Would we even be declined to construct, say, a utilitarian or Kantian theory – or a Universal declaration of Human Rights – if we did not have intuitive paradigms of good and evil, right and wrong?« (2000: 27).

Audis begrundelse for det liberale demokrati, som han eksplicit afviser at definere præcist, er kort og godt, at »fully rational« og »moral upright religious people« vil støtte op omkring det, og vil de ikke det, er de ikke rationelle og moralsk retskafne. Disse prædikater er vel at mærke identitetskendetegn, og heraf følger også, at det liberale demokrati ifølge Audi ikke er en politisk selvbeskrivelse, men en i essentiel forstand samfundsformation. For at stabilisere denne samfundsform er det nødvendigt på sekulær vis at adskille stat og kirke, og tilsvarende nødvendigt at finde en balance (reflective equilibrium) mellem sekulære og religiøse argumenter for det liberale demokrati. En balance som nok kræver » (a) partial secularization of our advocacy, argumentation, and decisions«, men som ikke »restrict our ultimate freedom of expression, and (...) leave us at liberty to fulfil our cherished religious ideals in all the way compatible with a system in which those with differing ideals are equally free to pursue theirs« (2000: 115).

Audi spiller på en bane, der udelukker Caputo som medspiller, mens det modsatte ikke er tilfældet; Caputo kan til enhver tid iagttage Audis »teori« som en kontingent konstruktion, mens Audis aristoteliske essentialisme i sidste ende må afvise andre konstruktioner som udtryk for manglende rationalitet og/eller moralsk retskaffenhed.

Men en anden væsentlig forskel til Caputo er, at Audi alene iagttager det, han kalder for »the hebrew-Christian tradition« som religion og ikke som teologi. Skal han alligevel fremmane et gudsbillede går han til Thomas, hvor Caputo går til Augustin. Thomistisk teologi har nemlig den fordel, at den i modsætning til ikke blot Bonhoffer, men store dele

<sup>24</sup> Audi er dog ikke helt overbevist om sin kantlæsning: »It must be granted that much work of interpretation is needed before one can find in Kantian ethics a detailed working out of a justification for liberal democracy« (2000: 16)

af den moderne teologi (herunder Charles Taylors), passer på Audis definition af en religion som en tro på noget overnaturligt; en adskillelse af hellige og profane objekter; religiøse følelser etc.<sup>25</sup>

En aktuel dansk position, som minder om Audis filosofi, er Mikael Rothsteins »tolerante« humanisme, der med afsæt i det vi alle altid allerede ved med vores (sunde) fornuft, accepterer og respekterer det religiøse, så længe det bliver inden for samme fornuft.<sup>26</sup> Når Audi ikke vil skelne mellem kommunikation og adressat og antiperspektivistisk fastholder, at en ytring kun kan være ét (enten religiøs, eller sekulær), afslører hans iagttagelse, at han i sidste instans skelner mellem gode og dårlige mennesker. Man kan kort og opsamlende sige, at Audi accepterer religiøse former så længe, de bidrager med god moral til et individualistisk demokrati, som han mener at kende det.

3. For Charles Taylor er der ikke tvivl om, at det liberale demokrati er vokset ud af kristendommen »at least as seen from the alternative vantage of Islam« (1995: 249). Forbindelsen mellem kristendom og det liberale demokrati privilegerer ikke kristendommen, men gør forholdet til Islam til en udfordring. Akilleshælen er som i det forudgående demokratikonceptet, fordi Taylor baserer demokratiet på en anerkendelsesfigur, som jeg vil påstå i sidste ende kun kan anerkende sig selv.

Taylor tager afsæt i en analyse af Hegels begreb om anerkendelse og Rousseaus begreb om lighed. Analysen af anerkendelse tager igen afsæt i Herders begreb om autenticitet. Anerkendelsen hidrører på den ene side fra den andens autenticitet eller ret til at udvikle sin autenticitet, og på den anden side ens eget behov for at blive anerkendt af de signifikant andre. I den rousseauske udgave er anerkendelsen reciprok. Det vil sige, at man anerkender den anden på grund af en slående lighed, det Durkheim senere kalder for mekanisk solidaritet, og det er denne grundlæggende anerkendelse i lighed, men nu som lighed i forskel (forskellighed), som Taylor favoriserer som »politics of difference«. Idéhistorisk set identificerer Taylor, at denne forskellighed grundlæggende er baseret på en forestilling om et »universal human potential«. Vi er måske aktuelt forskellige, men potentielt lige. Det er imidlertid en egalitetsforståelse som får problemer, når væsensforskellige kulturer og religioner hævder samme aktualitet. Enten må man hævde, at deres potentiale endnu ikke er aktualiseret,<sup>27</sup> eller (sjældnere) at de er mere med på beatet –

<sup>25</sup> Se hertil note 7

<sup>26</sup> Som et eksempel på Rothsteins »humanisering« af religionen se Grøndahl (2001) og for en kritik se Thorhauge 2002.

<sup>27</sup> Eller som Stanley Kubrick lader det manifestere i Vietnamfilmen *Full Metal Jacket*: »We are here to help the Vietnamese because inside every gook, there is an American trying to get out«. Et mantra, der er blevet gentaget flere gange i forbindelse med den igangværende »Irak-kampagne«.

mere hype – eller også må forestillingen om et universelt humant potentiale (og i det hele taget historiefilosofien) revurderes.

Taylor knytter an til Ronald Dworkins skelnen mellem procedurale og substantive »commitments«, hvor pointen er, at staten med demokratiet som organisationsform skal være baseret på de første, men afholde sig fra de sidste. Problemet er imidlertid, at procedurale commitments i sig selv er et substantivt commitment.<sup>28</sup> Hensigten med at inddrage Dworkins skelnen er, at den dækker over to demokratiteoretiske traditioner, nemlig henholdsvis den liberale fra Kant og den kommunitære fra Aristoteles, Rousseau og Hegel. Taylor står nærmest med begge ben i den sidste lejr og mener, at det demokratisk set er acceptabelt, at et samfund som samfund søger sit eget fælles gode, som igen er afledt af dette samfunds partikulære autenticitet (og dennes overlevelse), så længe det i denne søgen respekterer de grundlæggende individuelle politiske rettigheder: »rights to life, liberty, due process, free speech, free practice of religion, and so on« (1995: 247). Taylor er dog opmærksom på, at »more and more societies today are turning out to be multicultural« (1995: 248), hvilket af to grunde gør det liberale procedurale demokrati problematisk i sin nuværende udformning. For det første, som allerede nævnt, fordi det liberale demokrati eksternt betragtet ikke er kulturelt indifferent, for det andet, fordi den anerkendelse, som ifølge Taylor er demokratiets *sine qua non*, står overfor en helt ny udfordring. Hvor anerkendelsen tidligere kunne baseres på en reciprocitet (Rousseau), en guddommelige enhed i forskellen (Hegel), eller postulatet om et universelt humant potentiale (Kant), må den i dag, for at imødekomme etnocentrisme, tage afsæt i en horisontsammensmeltning (Gadamer), igennem hvilken vi respekterer det, de andre værdsætter og/eller holder helligt.

Taylors politiske program er langt mere reflekteret og differentieret end Caputos og Audis, men det er ikke uden problemer. For det første kan Taylor ikke frigøre sig fra den forestilling om staten som samfundets altomfattende (omnipotentia). Det skaber det epistemologiske problem, at der ikke gives noget sted, hvorfra mangfoldigheden af stater kan iagttages, og også politisk er det ikke uproblematisk, fordi den partikulære identitet, som det er så vigtigt for Taylor, at såvel borgere som staten anerkender, i så fald kun kan være statens egen. Taylors andet problem er ligeledes såvel epistemologisk som politisk, og omhandler forestillingen om horisontsammensmeltning som værn mod etnocentricitet. For selv hvis dette umulige (sammensmeltningen) skulle være muligt, hvem garanterer da, at alter vil lade sin horisont sammensmelte med ego?

En afledt problemstilling er idéen om anerkendelse som respekt for den andens kultur. Det kunne jo være, at anerkendelsen af den anden fik udtryk i en afvisning af den

<sup>28</sup> Habermas' demokratiteoretiske projekt er præcist at udlede retningslinier for, hvordan skellet mellem procedurale og »substantive commitments« bliver et demokratisk og ikke et filosofisk skel (Habermas, 1992).

andens kultur. Af og til kan vi i dagspressen læse, at tvangsægteskaber ikke er et religiøst fænomen, men et kulturelt (traditionelt), hvorfor vi kan være imod det uden at begive os ud på religionskrigens risikable færd. Det er dog et pseudoargument, som bunder i en essensialistisk religionskonception, der går ud fra, at alle religioner er ens, »når det kommer til stykket«, fordi religionerne har en essens, der kan bortsies traditionen. Det illustrerer, at ethvert forsøg på at anerkende den anden for den andens værd, altid sker gennem en abstraktion af alle forskelle som accidentale og derfor i sidste ende er en selvforherligelse. Det er horisontsammensmeltningens ironi, at den i sidste instans må modsig sine egne liberale idealer.

Jeg har i det forudgående præsenteret tre perspektiver fra det teoretiske landskab mellem religion og politik. Først Caputo, som eksplicit vil fjerne skellet mellem religion og politik. Det giver imidlertid det teologiske problem, at han kommer i modstrid med store dele af den gældende teologi, hvilket bestemt ikke er ligegyldigt; det kunne jo føre til et nyt skel mellem kristen og politisk teologi (det sidste i meget specifik forstand). Enhver form for reduktionisme (kompleksitetsreduktion gennem identitet i stedet for forskel), skylder at gøre rede for sin position. Den samme kritik rammer Audi, som hverken teologisk eller demokratiteoretisk er særlig skarpt formuleret. Det teologiske redder han ved at gå så tilpas langt tilbage i teologihistorien, at der ikke længere er forskel på teologi og religion. Dermed undviges hele den teologiske oplysning. Tilsvarende reduceres demokratiet til »one man one vote«. Hermed undviges dekonstruktionens og poststrukturalismens demokratikritik.<sup>29</sup> Taylor er straks et mere nuanceret bidrag i debatten, fordi han anerkender demokratiets historiske forbundethed med den kristne teologi. Derfor forsøger han at udvide demokratibegrebet, så det kan indoptage flere religiøse samfund i sig. Det gør han imidlertid ikke gratis, fordi også dette forsøg kan problematiseres som kristen bias. Jeg vil derfor i sidste og konkluderende afsnit forsøge en tentativ skitse til et demokratibegreb, som *uno actu* vedkender og fralægger sig sin egen oprindelse.

#### IV

Ærindet i det forudgående har været at påvise nogle af de problemer, der opstår, når gode viljer vil gøre plads til religion i samfundsbeskrivelser, som ikke muliggør en flerhed af gensidigt udelukkende samfundsbeskrivelser. Skal samfundet begribes under et, bliver selv den mest tolerante pluralisme til reduktionisme, teologi bliver til politik og politik til teologi. Hvis man anlægger en teologisk synsvinkel bliver det evident, at en postsekulær teori abonnerer på et bestemt gudsbillede, som ikke nødvendigvis stemmer overens med den teologi, som aktuelt vækker tilknytning. Jeg har her præsenteret den

<sup>29</sup> For en fremragende problematisering af demokratiets subjektforståelse se Søndergaard (2003).

tyske teolog Dietrich Bonhoeffer. Ikke *fordi* han udmærker sig blandt teologer, men fordi han metodisk set illustrerer, at en postsekulær teori ligefrem kan være i modstrid med gældende trosforestillinger. Hvis man anlægger en politisk synsvinkel bliver det tilsvarende klart, at en postsekulær teori abonnerer på en bestemt politikforståelse, som ikke nødvendigvis stemmer overens med gældende politikbegreber. Det er ikke i sig selv problematisk, den politiske teorihistorie har en lang tradition for at bevæge sig ind og ud af religiøs argumentation. Men det giver konflikter med en bestemt forståelse af modernitet, nemlig modernitet forstået som et særligt forhold til det kontingente, hvilket harmonerer ganske godt med, at påstanden om det postsekulære trækker på et argument om det postmoderne. Imod dette har jeg anført, at fornemmelsen for det postmoderne hviler på de misforståelser, at det skulle være muligt at opstille én altomfattende samfundsbeskrivelse, og at det moderne kan anskues epokalt. Det afviser naturligvis ikke, at det er muligt at postulere det postmoderne som et altomfattende skift i epoke, men det understreger, at et sådant postulat ikke er gratis. Pointen er, at det modernes betydning for kompleksiteten i den politisk teoretiske iagttagelse er en forudsætning for den organisering af det politiske system, vi kalder demokrati.

Demokrati er i den antikke forstand blot de flestes styre frem for de fås eller den enkeltes. Først med oplysningen bliver demokrati til en særlig autonomiforståelse, hvor det politiske samfund har magten frem for kirkens og statens autoriteter. Det var først Luthers og siden oplysningsfilosoffernes ærinde. Men denne emancipation blev til ved hjælp af kirken og staten, som en teenager ved sine forældres hjælp kommer gennem puberteten. Frigørelsen har altså immanent og vel at mærke vedvarende karakter. Det var pointen med den bonhoefferske etik, og det var Habermas pointer i sit forsvar for det moderne, og det er fixpunktet i Foucaults frihedsbegreb. Ydermere er det konsekvensen af det systemteoretiske kontingensbegreb. En rekonstruktion af demokratibegrebet kunne tage afsæt i denne kontingensforståelse gennem forsøget på til stadighed at gøre modstandsformer mulige.

Denne demokratikonception er ligeså teologisk inficeret som de tidligere, men den (an)erkender det og gør mødet med andre religioner og kulturer til en pointe i sig selv, fordi disse er aktuelle omgivelser, vi skaber og forholder os selv i forskel til, hvorfor vi kan takke de(t) fremmede for vores egen identitet. Bedre kan det ikke gøres, så længe det epistemologisk ikke er muligt at sætte sig udover sin egen iagttagelse. Alternativet er en blind pluralisme. Blind fordi den ikke kan definere det rum, der skulle kunne rumme det hele uden at forfalde til en teisme, som teologien for længst har forladt.

## Litteratur

- Audi, Robert (2000), *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Beck, Ulrich (1986), *Risikosamfundet*, København: Hans Reitzels Forlag 2000.
- Bonhoeffer, Dietrich (1944), *Widerstand und Ergebung*, Chr. Kaiser Verlag: München 1955.
- Borch, Christian (2000), »Former, der kommer i form« in *Distinktion*, nr. 1, 2000, 105–122.
- Caputo, John D. (2001), *On Religion*, London: Routledge.
- Dean, Mitchell (1999), *Governmentality – Power and Rule in Modern Society*, Sage Publications.
- Durkheim, Emile (1893). »Democracy and Political Representation« in Anthony Giddens (ed.): *Durkheim on politics and the State*. Cambridge: Polity Press 1986.
- Durkheim, Emile (1950). »The Concept of the State« in Anthony Giddens (ed.) *Durkheim on politics and the State*. Cambridge: Polity Press 1986.
- Fergo, Tove (2003), »Kirken er politikfri zone« in *Kristeligt Dagblad*, 24. april.
- Foucault, Michel (1987). »Hvad er oplysning?« pp. 90-104 in *Slagmark*, nr. 9.
- Gregersen, Niels Henrik (1992), »Skabelse og forsyn«, pp. 59–130 in *Fragmenter af et spejl*, Frederiksberg: Anis.
- Grøndahl, Malene (2001), »Vi skal i krig for de kristne værdier« in *Information*, 24. oktober
- Grønkjær, Niels (2002), *Kristendom mellem gnosos og ortodoksi*, Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Habermas, Jürgen (1980), »Det Moderne – et ufuldendt projekt« pp. 30–46 in Jørn Erslev Andersen et al. (red.), *Det moderne – en bog om Habermas*, København: Modtryk 1983.
- Habermas, Jürgen (1981), *Teorien om den kommunikative handle*, Aalborg: Aalborg Universitetsforlag (1996).
- Habermas, Jürgen (1992), *Faktizität und Geltung*, Frankfurt Am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1998), »The Postnational Constellation and the Future of Democracy« pp. 58–112 in *The Postnational Constellation*, Cambridge: Polity 2001.
- Hauge, Hans (2003), »Empire som gnostisk manifest« in *Distinktion*, nr. 6, 2003, 73–86.
- Haviv, Joel Ewers og Jakob Feldt (2002), »Gartner i den danske have« in *Information* 8. oktober.
- Hegel, G. W. F. (1807), »Åndens fænomenologi«, pp. 133–184 in Justus Hartnack og Johannes Sløk (red.), *Hegel*, København: Rosinante 2000.
- Hegel, G. W. F. (1812), »Forelæsninger over Historiens Filosofi – Oplysning og revolution«, pp. 114–132 in Justus Hartnack og Johannes Sløk (red.), *Hegel*, København: Rosinante 2000.
- Ib, Helle (2003), »Et religiøst forhold til politik« in *Information* 14. april.
- Kant, Immanuel (1783). »Besvarelse af spørgsmålet: Hvad er oplysning ?« in Morten Haugaard Jeppesen (red.): *Immanuel Kant: Oplysning, historie, fremskridt*. Århus: Slagmark 1996.
- Kant, Immanuel (1787), *Kritik af den rene fornuft*, Frederiksberg: Det lille forlag, 2002.
- Kant, Immanuel (1790), *Kritikk af dømmekraften*, Oslo: Pax forlag, 1995.
- Kierkegaard, Søren Aabye (1848), »Sygdommen til Døden« pp. 73–180 in samme *Samlede værker*, bind 15, København: Gyldendal 1963.
- Kjærhus, Thue (2002), *Islam: Er oplysning nu ekstremisme?* in *Information* 17. maj.
- Lessing, G.E. (1777), »Über den Beweis des Geistes und der Kraft«, pp. 309–322 in *Teologiske tekster*, Århus: Aarhus Universitetsforlag 1989.

- Lienemann, Wolfgang (1989), »Om et kristenmenneskes frihed. Det økonomiske tema« pp. 75–112 in Arne Grøn og H. C. Wind (red.), *Frihed – idé og virkelighed*, Frederiksberg: Anis.
- Luhmann, Niklas (1982), *The Differentiation of Society*, New York: Columbia University Press.
- Luhmann, Niklas (1984), *Soziale Systeme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1986). »Økologisk kommunikation. Kann det moderne menneske indstille sig op økologiske farer?« pp. 100–115 in Jens Christian Jakobsen (red.) *Autopoiesis II*, København: Politisk Revy 1995.
- Luhmann, Niklas (1990), »The Representation of Society Within Society« pp.11–20 in *Political Theory in the Welfare State*, Berlin: de Gruyter.
- Luhmann, Niklas (1993a), »'Hvad er tilfældet?' og 'Hvad ligger der bag?' De to sociologier og samfundsteorien« in *Distinktion*, nr. 1, 2000, 9–25.
- Luhmann, Niklas (1993b), »Observing re-entries« in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Vol. 16, No. 2, 485–198.
- Luhmann, Niklas (1994), »Answering the Question: What is Modernity? – an Interview with Niklas Luhmann«, pp. 195–224 in William Rasch, *Niklas Luhmann's Modernity*, Stanford: Stanford University Press 2000.
- Luhmann, Niklas (1995), »Subjektets nykker og spørgsmålet om mennesket« pp. 34–50 in *Autopoiesis II*, København: Politisk Revy.
- Luhmann, Niklas (1997), *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luther, Martin (1521), »Assertion omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum« pp. 157–168 in *Teologiske tekster*, Århus: Aarhus Universitetsforlag 1989.
- Luther, Martin (1522), »Epistelprædiken over Gal. 4, 1–7« pp. 185–199 in *Teologiske tekster*, Århus: Aarhus Universitetsforlag 1989.
- Lyotard, Jean-François (1979), *Viden og det postmoderne samfund*, Århus: Slagmark 1996.
- Rasch, William (2000), *Niklas Luhmann's Modernity*, Stanford: Stanford University Press.
- Schleiermacher, Friedrich. (1806), »Uddrag af 'Weihnachtsfeier'«, pp. 295–308 in *Teologiske tekster*, Århus: Aarhus Universitetsforlag 1989.
- Svensson, Palle (1997), *Demokratiets Krise?*, Århus: Politicas forlag.
- Søndergaard, Jens Teilberg (2003), »Fra Den evige fred til Empire – et essay om ret, fred og frihed i lyset af globaliseringen« in *Distinktion*, nr. 6, 2003, pp. 99–110.
- Taylor, Charles (1995), »The politics of Recognition«, pp. 225–256 in *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Taylor, Charles (1999), »A Catholic Modernity?« pp. 13–37 in James L. Heft (ed.), *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, Oxford: Oxford University Press.
- Thorhauge, Svend Roald (2002), *O wüßt ich doch den weg zurück, den weiten Weg ins Kinderland*, paper præsenteret på NSU 2002.
- Thorhauge, Svend Roald (2003). »Postmodernitet som et moderne fænomen – fire små historier og en rød tråd« in Unn Irene Aasdalen og Else Marie Lingaas (red.), *Historie, fantasi og fortælling*, under udgivelse.
- Weber, Max (1920), *Den protestantiske etik og den kapitalistiske ånd*, København: Nansensgade antikvariat 1995.
- Widmann, Peter (2000), »teologi som antropologi« pp. 71–92 in *Bestemmelser*, København: Anis.