

Fra sekularismekritik til kritisk sekularisme

Anders Berg-Sørensen, Lektor, Institut for Statskundskab,
Københavns Universitet, abs@ifs.ku.dk

Sekularisme er i den vestlige verden blevet de briller, vi tager på, når vi taler om forholdet mellem religion og politik: hvordan skal vi forstå dette forhold, og hvordan skal det reguleres politisk ud fra vores politiske og demokratiske idealer? Artiklen beskriver og diskuterer gængse sekularismedoktriner og sekularismekritikker, idéhistoriske og aktuelle. Hensigten er først og fremmest at diskutere og vurdere de aktuelle *sekularismekritikker* for på den baggrund at overveje, hvordan en politisk sekularisme kan tage ved lære af kritikken. Med andre ord er artiklens sigte at skitsere, hvordan konturerne af en *selvkritisk og kritisk sekularisme* kan tage sig ud.

I de mange aktuelle stridigheder og konflikter, hvor religion og politik er omdrejningspunkt, er det ikke usædvanligt, at sekularisme bliver opfattet som *enten* middel til ophævelse af konflikten *eller* stridens æble.¹ Men hvordan kan det være, at der er så forskelligartede og diametralt modsatte opfattelser af sekularisme? Sekularisme er i generelle vendinger en politisk doktrin, der taler for adskillelse af religion og politik, ofte i form af krav om adskillelse af kirke og stat, ud fra politiske idealer om frihed, respekt og tolerance, lighed, ligeværdighed og ligebehandling, neutralitet, universalitet og upartiskhed. Med disse politiske idealer i tankerne er sekularisme en fredsindstiftende doktrin, der sikrer, at alle borgere uanset religiøst tilhørsforhold eller mangel på samme får tildelt lige

og frie rettigheder og bliver behandlet som sådan. Så hvordan kan sekularisme blive opfattet som det stik modsatte, som kilde til strid og konflikt snarere end løsning herpå? I kritikernes fortolkning er sekularisme en religionsfjendtlig doktrin, der er ufølsom over for religiøse standpunkter og overbevisninger, og som søger at udøve magt og påføre religiøse mennesker bestemte politiske normer og tankeformer, som ikke stemmer overens med deres religiøse livsanskuelse. I den forstand puster den politiske sekularismedoktrin til ilden snarere end den slukker flammerne, lyder det fra kritikernes side.

Omdrejningspunktet i nærværende artikel er sekularismedoktriner og sekularismekritikker, idéhistorisk og i aktuel politisk tænkning og offentlig debat. Hensigten er ganske enkelt at diskutere og vurdere de nævnte *sekularismekritikker* – hvad er ret, og hvad er vrang i disse kritikker af sekularisme? – og på den baggrund overveje, hvordan en politisk sekularisme kan tage ved lære af kritikken; med andre ord skitsere, hvordan konturerne af en *selvkritisk og kritisk sekularisme* kan tage sig ud. Sigtet er således ikke at formulere et *alternativ til sekularisme*, men at skitsere konturerne af en *alternativ sekularisme*. Det forudsætter allerførst en præcisering af nogle af de forskellige opfattelser af seku-

larisme, der verserer i den politiske tænkning og offentlige debat, idéhistorisk og aktuelt.

Sekularisme

I sit dominerende udtryk er sekularisme en politisk doktrin, der fordrer adskillelse af religion og politik som *institutionelt arrangement*, og som begrunder og legitimerer denne adskillelse og autoriserer de politiske institutioner og beslutninger med henvisning til et bestemt *individuelt ræsonnement*: at man i begrundelsen og legitimeringen af, at religion og politik er adskilte og af hinanden uafhængige sfærer, skal være i stand til at se bort fra egne religiøse overbevisninger og andre fundamentale livsanskuelser (Bader, 2007; Connolly, 1999, 2005; Habermas, 2005). Ad den vej autoriserer man således også de politiske institutioner ud fra den opfattelse, at de er neutrale, upartiske og universelle, fordi de står uafhængigt af religion og andre fundamentale livsanskuelser; og de sikrer, at alle bliver behandlet lige uanset standpunkt og livsanskuelse, religiøse såvel som ikke-religiøse, og at ingen bliver påført bestemte religiøse værdier og normer, men frit kan sætte egne værdier og forfølge egne livsanskuelser. Tænk fx på den verserende Folketingsdebat om at forbyde dommeres religiøse påklædning, i debatten især rettet mod det muslimske hovedtørklæde (Folketinget 2008; se desuden Lægaard i dette temanummer). Hovedargumentet for forbuddet er, at dommere i retsmøder skal fremstå som neutrale og upartiske, fordi domstolene skal være neutrale og upartiske institutioner, som borgerne har respekt for og tillid til værner om deres grundlæggende frihedsrettigheder og sikrer dem lige behandling. Med henvisning til sådanne idealer om neutralitet, upartiskhed og universalitet danner de politiske institutioner set med sekularismens briller grundlag for fredelig sameksistens i et pluralistisk samfund præget af mange forskellige, divergerende og uforenelige livsanskuelser og overbevisninger, og dermed skaber de samfundsmæssig stabilitet og orden. I den forstand fremtræder

sekularisme som en universel og neutral politisk doktrin, hvor religion er henvist til privatsfæren som et personligt anliggende, og det er da også den opfattelse af sekularisme, der oftest bliver fremstillet som politisk ideal af dens tilhængere, i hvert fald i den vestlige del af verden. Det var fx hvad nu forhenværende statsminister Anders Fogh Rasmussen gjorde under karikaturkrisen (Rasmussen, 2006).

Det er terminologisk vigtigt at sondre mellem sekularisme og sekularisering, som er et mere anvendt begreb i samfundsvidenskaberne. Sekularisme er som sagt en politisk doktrin for adskillelse af religion og politik, mens sekularisering betegner de historiske og sociale processer for *uddifferentiering* af bl.a. religion og politik i selvstændige og hinanden uafhængige sfærer, *privatisering* af religion og dermed afkobling fra det offentlige rum, og *rationalisering* i form af stigende mulighed for med fornuftens brug at forklare bevæggrunde for holdninger og handlinger uanset sfære, religiøs, sekulær, økonomisk, politisk, moralsk. Sondringen er vigtig, fordi sekularisme fokuserer på politiske og moralske argumenter og synspunkter, mens sekularisering vedrører faktuelle historiske og sociale processer. Ikke desto mindre kan sekularismen godt hente støtte til politiske og moralske argumenter i sekulariseringstesen (Jakobsen og Pellegrini, 2008), men den gør det ikke nødvendigvis, fx afviser Jürgen Habermas sekulariseringstesen med sit begreb om det post-sekulære samfund, men han forsvarede samtidig med sit begreb om den sekulære stat en form for sekularisme (Habermas, 2006).

Det forekommer nærmest indlysende, at sekularismens politiske fordring om adskillelse af religion og politik som institutionelt arrangement og individuelt ræsonnement – med fremme af idealer som frihed og tolerance, lighed og upartiskhed, neutralitet og universalitet for øje – kan have mange forskellige

konkrete institutionelle udtryk. I litteraturen henvises der fx til henholdsvis amerikansk sekularisme, fransk sekularisme, tyrkisk sekularisme, indisk sekularisme og dansk sekularisme (Berg-Sørensen, 2006a, 2006b; Bhargava, 2006; Casanova, 2007; Hurd, 2008; Modood, 2009). Ligeledes kan sekularismens politiske idealer blive udmøntet meget forskelligt i konkrete politikker på de områder, hvor de er i spil, fx uddannelsesområdet, arbejdsmarkedsområdet, sundhedsområdet, integrationsområdet og retsområdet. I den forstand giver det umiddelbart mere mening at tale om sekularisme *i flertal* end sekularisme *i ental* som én og samme universelle politiske doktrin. Politisk sekularisme og sekularismepolitik skal ses i dets konkrete kontekst. Denne opfattelse af sekularisme med betoning af pluraliteten i, hvad sekularisme er for en størrelse, og hvordan sekularisme bliver bedrevet og udmøntet i konkrete politikker, er imidlertid ikke blot en simpel empirisk observation og konstatering. Der ligger også en teoretisk og begrebslig pointe bag opfattelsen, nemlig at sekularismens forskellige principper udtrykt i form af begreber bliver sammensat på forskellig vis med forskellig prioritering principperne og begreberne imellem, og de bliver tillagt forskellig betydning, så sekularisme som meningssystem og forståelsesramme for forholdet mellem religion og politik ikke danner ét bestemt, men flere meningsgivende perspektiver.

Dertil kommer, at disse perspektiver er i indbyrdes stridigheder med hinanden om at give relationen mellem religion og politik den mening, der vinder størst genklang og får dominans i forhold til politiske beslutninger, prioriteringer og reguleringer. Denne pointe kan illustreres af sidste efterårs debat, om mandlige præster skal give deres kvindelige kolleger hånd i forbindelse med deres ordination. I den debat vil fokus være forskellen mellem en sekularisme, der betoner henholdsvis den politiske og religiøse sfæres autonomi, og en sekularisme, der lægger vægt på den politi-

ske sfæres suverænitet i forhold til den religiøse sfære. De mandlige præster, der nægter at give hånd, henviser til kirkens autonomi og dermed deres autonome ret til at udlægge deres bekendelsesgrundlag og handle i overensstemmelse hermed uden statslig indgriben heri. Omvendt henviser politikere og andre præster til statens suveræne rolle i forhold til at sikre lige behandling kønnene imellem og modvirke kønsdiskrimination, selv inden for kirkens mure. Som eksemplet kort skitserer, er de forskellige formuleringer af sekularisme en del af en politisk kamp om meningsdannelse. Det indebærer mere præcist, at de politiske aktører tænker i grænser og i at sætte grænser, i dette tilfælde mellem religion og politik. Og dermed er den teoretiske og begrebslige pointe bag opfattelsen, at sekularisme skal ses *i flertal* snarere end *i ental* (som en entydig neutral og universel politisk doktrin), at forholdet mellem religion og politik ikke er givet en gang for alle, adskilt eller ej, men er en del af stadigt løbende politiske processer og kampe om meningsdannelse, og som sådan er det et omtvistet og omtvisteligt forhold præget af tvetydighed og flertydighed. Dette er en væsentlig indsigt, som vi vil vende tilbage til i sidste afsnit.

Når det er sagt, så er der alligevel nogle punktnedslag i sekularismens idéhistorie, som fungerer som centrale referencepunkter i kampen om at tilskrive sekularisme mening. Første nedslag er sekularismens kristne arv. Der er enighed om, at sekularismen udspringer af nogle tankefigurer i middelalderlig kristen teologi og i reformationen, mere præcist den iboende kristne tidsopfattelse i form af sondringen mellem det evige og det timelige og som følge heraf sondringer mellem det himmelske og det jordiske, det guddommelige og det menneskelige og det åndelige og det verdslige. Udgangspunktet herfor er begrebet det sekulære (på latin »*saeculum*«), der i sig selv er et kristent begreb, og som derfor har fået sin oprindelige betydning i en kristen kontekst (Taylor, 1998). Sekulær be-

tyder århundrede eller tidsalder og er i en kristen kontekst blevet tilskrevet betydningen den *verdslige tid*, der har sin historiske gang, og som mennesket i dets forgængelighed lever under. Den sekulære tid bliver set til forskel fra *den guddommelige tid, evigheden*. Konsekvensen heraf er, at politiske regimer og regeringer, staten, der via lovgivning regulerer menneskets liv på jord, er forbundet med det sekulære, mens kirken og dens mænd udgør en højere instans. Det middelalderlige hierarki og iboende afstand mellem kirke og stat indikerer samtidig den adskillelse af kirke og stat, som kendetegner vores tids opfattelse af sekularisme.

Centrale figurer i forhold til sekularismens kristne arv, er kirkefaderen Augustins (354-430) sondring mellem Guds stad og den jordiske stad og reformationens dynamo, Martin Luthers (1483-1546) såkaldte toregimentelære, sondringen mellem det åndelige og det verdslige regimente, som også ledende danske politiske som nu forhenværende statsminister Anders Fogh Rasmussen, undervisningsminister Bertel Haarder og integrationsminister Birthe Rønn Hornbech har henvist til i deres opfattelse af grænsedragningen mellem religion og politik, fx i forbindelse med karikaturkrisen og den verserende debat om dommertørklædet. Spørgsmålet er imidlertid, om sekularisme nødvendigvis er bundet til de kristne rødder, som det eksempelvis er tilfældet i den aktuelle danske lutherske sekularisme, og om sekularisme i det hele taget er bundet til en vestlig kristen kultur; om det tankegods, der ligger i sekularismen, ikke kan være relevant og anvendeligt for andre samfund end vestlige med kristne rødder og en lang historisk kristen tradition. Det sidste er tilfældet i aktuel politologisk forskning om indisk sekularisme, hvor Indiens historiske tradition for politisk håndtering af religiøs pluralisme bliver fremhævet (Bhargava, 2006). De spørgsmål blev imidlertid også rejst på tidspunktet for det andet punktned-

slag i sekularismens idéhistorie, det 16. og 17. århundrede.

Trods sekularismens kristne teologiske rødder fra middelalderen og reformationen, og den betydning de tilskrives af nogle politiske aktører i dag, er det dog andre historiske begivenheder, der er i fokus i vores tids opfattelse af sekularisme, det 16. og 17. århundredes religionskrige og konflikter mellem katolikker og protestanter og indbyrdes mellem forskellige protestantiske grupperinger med forfølgelse af såkaldte kættere og anderledes troende og tænkende til følge. I den sammenhæng udgør sekularismen en fredsindstiftende doktrin i form af et fælles samfundsmæssigt grundlag for stabilitet, orden og sikkerhed og dermed fredelig sameksistens mellem forskellige individers og gruppers divergerende og uforenelige grundlæggende normer, værdier og livsanskuelser. Dette fælles samfundsmæssige grundlag blev i det 16. og 17. århundrede søgt givet på to forskellige måder (Taylor, 1998).

For det første i form af en *fællesnævner*, hvor forskellige kristne grupperinger og trosretninger søgte, hvad der var af fælles gods i deres kristne arv, som kunne udgøre kernen for fredelig sameksistens, fx Biblens moralske budskaber, Kristi lære om næstekærlighed og barmhjertighed og kristne opfattelser af naturen, som i den forstand dannede en fælles kerne hævet over de forskellige enkelte grupperingers særlige religiøse bekendelsesgrundlag og forskellige udlægninger af Biblen. Med andre ord blev det fælles samfundsmæssige grundlag fundet i de forskellige grupperingers fælles kristne arv, mens de samtidig så bort fra deres kristne retnings særlige fortolkninger og bekendelsesgrundlag.

For det andet henviser Taylor til en *uafhængig politisk etik*, hvor fokus er bestemte almenmenneskelige betingelser og egenskaber, som gør det muligt at aflede grundlæggende

normer for et fælles samfundsliv, konkret idéen om at mennesket er et rationelt væsen, der med fornuftens brug er i stand til at sætte sig ud over egne konkrete værdier og livsanskuelser og begrunde en normativ ramme for fredelig sameksistens i form af politiske principper og grundlæggende individuelle rettigheder. Som konsekvens heraf følger en adskillelse af offentligt og privat institutionaliseret i form af en adskillelse af stat og kirke, hvor religion er henvist til privatsfæren. Det er især den sidste form for sekularisme, der præger de gængse aktuelle opfattelser, fx som skitseret ovenfor: sekularisme som en politisk doktrin, der fordrer adskillelse af religion og politik som institutionelt arrangement og individuelt ræsonnement, hvor menneskets sekulære eller almene fornuft muliggør begrundelse, autorisering og legitimering af organiseringen af den offentlige sfære og politiske beslutninger som uafhængig af religion.

Sekularismekritik

Det er ligeledes med denne sekularismeopfattelse i baghovedet, at der aktuelt er blevet formuleret forskellige former for sekularismekritik. Som udgangspunkt bliver sekularisme med dets fornuftsbaseerede adskillelse af religion og politik opfattet som en kritik af den magtudøvelse, der fandt og finder sted i religioners navn; sekularisme er den politiske implikation af oplysningens fornuftsforankrede religionskritik. Det spørgsmål sekularismekritikerne overordnet rejser er, om sekularisme imidlertid ikke selv er blevet en form for magtudøvelse med fundamentalistiske træk og voldelige implikationer lig religiøst begrundet magtudøvelse.

I kort form kan kritikken af sekularismen opsummeres i følgende punkter:

(a) Sekularisme fordrer af hver enkelt borger, at vedkommende er i stand til at se bort fra sine grundlæggende værdier og livsanskuelser i principielle anliggende og politiske beslut-

ninger, som er kollektivt bindende og har almen gyldighed. Spørgsmålet er imidlertid om den form for frafiltrering af religion i det offentlige rum og fornægtelse af personlige, eksistentielle værdier og væsentlige traditioner og historisk arv af samfundsmæssig værdi er mulig og ønskelig. Det mener kritikerne ikke, den er. Normative standpunkter vil altid være farvet af det perspektiv, man personligt har fået i kraft af de erfaringer, man har gjort sig, og handlinger, man har foretaget. Desuden peger kritikerne på, at det demokratisk set er bedre, at borgerne lægger deres overbevisninger og værdier ærligt frem og engagerer sig politisk med det udgangspunkt, snarere end at de skjuler disse.

(b) I forlængelse af det første punkt bliver der rejst kritik af sekularismens iboende rationalitets- eller fornuftsantagelser. Er mennesket egentlig i besiddelse af de antagne rationelle eller fornuftsmæssige kapaciteter, og danner disse det rette normative grundlag for samfundets institutioner og politiske regulering, eller er der nedarvede historiske traditioner og normer, som burde gives højere vægt, fx som i debatten om Europas kristne arv skal tilskrives en særskilt rolle i EU's grundlæggende traktater?

(c) Sekularismen er baseret på principper, som er udmøntet som universelle individuelle rettigheder, hvilket ifølge kritikerne har den konsekvens, at man ikke har blik for gruppebaseerede rettigheder og interesser, ønsker og behov, men netop kun de individuelle; man er ikke sensitiv over for og i stand til at medreflektere særlige kollektive identitetsmæssige kendetegn og krav og særlige identitetsbaseerede kollektive normer og livsformer, som er konstitutive for mange religioner og trosretninger.

(d) Derudover bliver sekularismens iboende paradokser i dens konstitution og begrundelse kritiseret, for sekularismen har en ambition om at have universel rækkevidde i tilde-

lingen af frihed og lighed, men samtidig er hver enkelt konkret tildeling en udelukkelse af nogle fra disse friheder og ligheder. Dette er især blevet diskuteret i litteraturen om den franske verdslighedslovgivning fra 2004. Ifølge kritikere af loven er konsekvensen af forbuddet mod at bære tydelige religiøse tegn, bl.a. tørklæde i de offentlige skoler, at de berørte piger udelukkes fra den demokratiske dannelse til selvbestemmende frie og lige borgere, som det franske skolesystem har til hensigt at kultivere (fx Asad, 2006; Benhabib, 2006; Bowen, 2007; Laborde, 2008; Scott, 2007).

(e) Endelig bliver især sekularismens kristne og – efter reformationen – overvejende protestantiske arv kritiseret for at rumme en iboende værdimæssig skævhed og følgelig udelukkelse af andre religioner, trosretninger og livsanskuelser.

En central stemme i sekularismekritikken er Talal Asad og forskere inspireret af ham (Asad, 2003, 2006; se også Anidjar, 2006 og Mahmood, 2006). De opfatter generelt sekularisme som en magtstrategi og form for magtudøvelse, hvor religiøse subjekter bliver skabt som »anden« og i den forstand som udelukkede fra samfundets gode selskab i form af almindeligt offentligt samkvem og legitim deltagelse i det politiske liv. Det er et gennemgående træk i denne kritik af sekularismen, at den ekskluderer religiøse subjekter i både deres selvforståelse og den andenforståelse, de bliver mødt med. Med det sidste menes, at religiøse subjekter udefra set bliver opfattet som subjekter, der på grund af deres religiøsitet ikke hører til i det offentlige rum og ikke er legitime deltagere i de politiske processer. Og samtidig er det en opfattelse, som bliver påført de religiøse subjekter, så de opfatter sig selv som illegitime parter og udelukkede fra det almindelige samfundsliv, hvis de fastholder deres religiøse identitet og ikke ser bort fra deres religiøse værdier og livsanskuelser. Sekularismen gør på den måde reli-

gion til et uløseligt samfundsmæssigt problem. Med andre ord bliver sekularisme fra dette perspektiv opfattet som en særlig form for magtudøvelse over for religioner og religiøse subjekter; en form for magtudøvelse, der opererer ved at sætte forskelle mellem det sekulære og det religiøse, offentligt og privat, politik og religion.

Det bliver påpeget, at sekularismen i denne form for magtudøvelse på paradoksal vis opererer som en politisk-teologisk autoritet, fordi sekularismepolitikken i dens grænse-sætning ikke blot har en klar opfattelse af organiseringen af den offentlige sfære, men også forudsætter en bestemt religionsdefinition. Det var eksempelvis, hvad der fandt sted i den franske verdslighedslovgivning fra marts 2004, hvor synlige religiøse symboler, især det muslimske hovedtørklæde, blev forbudt i offentlige skoler. Ifølge Asad opererede den franske stat som en politisk-teologisk autoritet, fordi det var staten, der definerede om et symbol var religiøst eller ej, ikke de enkelte bærere af symbolerne, og på den måde, blev de påført en bestemt religionsforståelse af staten frem for at lægge vægt på deres egen (Asad, 2006). Med andre ord besluttede den franske stat, at visse symboler skulle opfattes som religiøse og derfor udelukkes fra de offentlige skoler, ligegyldigt hvordan symbolerne og tegnene blev opfattet og tilskrevet mening og identitet af de personer, der bar dem. Ligeledes kan Anders Fogh Rasmussens betoning af, at evnen til at kunne sondre mellem religion og politik i luthersk forstand er en central egenskab for at kunne tage del i det danske demokratiske samfund, ses som en påført måde, hvorpå religiøse borgere med en anden religion eller trosretning end lutheranisme alligevel skal forholde sig til deres egen religiøsitet for at blive opfattet og opfatte sig selv som fuldgyldige borgere (Rasmussen, 2006).

Med det sidste eksempel *in mente* kan vi vende tilbage til, hvordan folkene bag opfattel-

sen af sekularisme som magtstrategi ser på sekularismens kristne arv. Fx skriver Anidjar: »Sekularisme er det navn, kristendommen gav sig selv, da den opfandt religion og navngav andre som religion« (2006). Med citatet lægger han vægt på, at sekularisme er uløseligt forbundet med og muliggjort af en særlig teologisk tradition og dens historie, kristendommen. Ifølge Anidjar er kristendommen i dens selvopfattelse en sand religion i kraft af dens iboende sekularisering, altså dens iboende uddifferentiering i sfærer som eksempelvis offentligt/privat og det sekulære/det religiøse. Reformationen er her en central historisk begivenhed i kristendommens udvikling. Det samme er kristendommens tilknytning til udviklingen af oplysningstænkningens bærende værdier om menneskelig fornuft, menneskerettigheder og demokrati. Med udgangspunkt i den iboende sekularisering gør kristendommen ifølge Anidjar (andres) *religion* til problemet i det omfang de ikke er i stand til denne form for uddifferentiering og distancering fra egne religiøse værdier og livsanskuelser. I bredere forstand er kristendommen forbundet med udviklingen af den vestlige civilisation, som ud fra universalistiske idealer om at sætte sig ud over eller overskride partikulære værdier underlægger disse, hvis de ikke formår at sætte sig ud over sig selv. Fra det perspektiv bliver Islam ifølge Anidjar paradigmat for religion, den fanatiske religion, der er enhver civilisations fjende. Heroverfor står den vestlige kristendom, der som udspring for sekularismen er skaber af Orientalismen; en underkastelse af den muslimske verden som »anden« i forhold til den vestlige, kristne og sekulære civilisation. Kristendommen er med andre ord i civilisationens navn involveret i imperialistiske og kolonialistiske magtoperationer i den muslimske verden. Denne kritik af sekularisme er forbundet med hvad der går under betegnelsen post-kolonialisme: reaktioner mod tidligere kolonimagters overherredømme og dertilhørende vestligt tankegods som sekulær nationalisme.

I overensstemmelse hermed viser Mahmood, hvordan sekularismen eksempelvis opererer som magtudøvelse i form af krav om, at Islam skal gennemgå en reformation for at være forenelig med et oplyst pluralistisk og demokratisk samfund (Mahmood, 2006). I den forstand slår Mahmood kritisk ned på opfattelser som fx, at Islam aldrig har gennemgået en reformation, og at Islam aldrig har haft en oplysningstid; et synspunkt, som også kom til udtryk under karikaturkrisen. Hun peger på, hvordan der udøves magt i kraft af de krav om en reformering af Islamisk teologisk fortolkningslære ud fra både et kristent teologisk og et sekulært filosofisk ideal bredt funderet i en sekulær-kristen kultur. Dermed søges der skabt religiøse og politiske subjekter i overensstemmelse med liberal-demokratiske idealer om frie selvbestemmende og ligeværdige borgere. De aktører, der stiller disse krav om reformering af Islam på en bestemt måde, ser traditionelle muslimer, der forsvarer en bogstavelig fortolkning af Skriften, som 'fjende', fordi de i deres fortolkningslære ikke kontekstualiserer og historiserer de religiøse kilder og budskaber. Og i sidste instans bliver disse traditionelle muslimer opfattet som 'fjender', fordi det er her grundlaget for egentlig islamisme og fundamentalisme bliver etableret. Mahmood viser med dette eksempel sekularismens iboende paradoks, *in casu* at politiske aktører og debattører *de facto* opererer som teologisk autoritet i ønsket om at reformere Islam med udviklingen af demokratisk indstillede muslimske borgere for øje, og dermed udøver de en særlig form for magt i skabelsen af religiøse subjekter, der er i overensstemmelse med et sekulært demokratisk borgerideal.

Det denne form for sekularismekritik ønsker at påvise er, at sekularismen på grund af dens strategiske manøvrer og magtudøvelse ikke formår at opretholde den ønskede adskillelse af det religiøse og det sekulære, af religion og politik, men tværtimod blander disse sam-

men i autoriseringen af magten. Således formår sekularismen heller ikke at danne et kritisk og konsistent normativt standpunkt ud fra sine egne idealer om frihed og lighed, lige behandling og ligeværdighed, tolerance og upartiskhed, neutralitet og universalitet. Den er selv skaber af ulighed og udelukkelse, den påfører andre bestemte værdier og kræver i den forstand deres ukrænkelige frihed til at leve i overensstemmelse med egne livsanskuelser. Derimod er det det sekularismekritiske perspektivs påstand, at det selv er i stand til at udøve kritik af både religion og sekularisme i deres respektive måder at operere på i magtudøvelsen og skabelsen af religiøse og politiske subjekter. Men er det tilfældet? Det vil blive diskuteret i artiklens sidste afsnit.

Kritisk sekularisme

Spørgsmålet er, hvad sekularismekritikken fører med sig. Er konsekvensen formuleringen af en alternativ sekularisme *eller* alternativer til sekularisme? Min hensigt i artiklens sidste afsnit er det første, at skitsere en alternativ sekularisme i form af en *selvkritisk og kritisk sekularisme*, der ikke forfalder til sekularismekritikkens dikotomiske tænkning og i den forstand, i mine øjne, manglende selvkritik, men har blikket rettet imod sekularisme som grundlæggende omtvistede og omtvistelige perspektiver bragt i spil i konkrete politiske processer og stridigheder og demokratiske forhandlinger af grænsesætningen mellem religion og politik. Dermed er der også åbnet op for, at en del af en selvkritisk og kritisk sekularismes *modus operandi* er erkendelsen af, at dens grundlag potentielt er til løbende revision og ikke er givet én gang for alle i form af fx normative sekulære præmisser om individuel autonomi eller forudgivne antagelser om en sekulær stats suveræne magtudøvelse.

Det sidste er møntet på den magtstrategiske sekularismekritik skitseret i forrige afsnit. På den ene side rummer denne form for sekula-

rismekritik en afgørende indsigt, at sekularisme i dens konkrete politiske reguleringer af borgerne udviser former for magtudøvelse, der blander religiøse og politiske registre og opererer på flere dimensioner fra abstrakte principielle forestillinger til konkrete forståelser af andre og én selv og påføring af forventninger om, hvordan man bør være og agere i et pluralistisk og demokratisk samfund. Og dette er sekularismen som oftest blind overfor, at den i kraft af sin grænse-dragning sætter skel, der giver ulige muligheder og betingelser for udfoldelsen af den principielle individuelle frihed; at den i kraft af sin iboende magtudøvelse underminerer egne principper. Det er hvad jeg ser som et *kritisk* element, der er værd at tage med fra sekularismekritikken. På den anden side er den nævnte form for sekularismekritik forstået i sin opfattelse af, at sekularismen og dens historie, herunder dens kristne arv og tradition er skurken. Den etablerer i den forstand – sine ambitioner om udelukkende at have blik for konkrete magtstrategier til trods – en forudgiven dikotomi mellem sekularisme i forhold til religion forstået som alle andre religioner end kristendommen, især Islam. I den form for fastlåst dikotomisk tænkning af relationen mellem det sekulære og det religiøse bliver sekularisme set som den aktive og magtfulde skurk, mens religion er det passive og afmægtige offer. Det er her, jeg mener, der er behov for en højere grad af *selvkritik* i forhold til eget grundlag og egne forudgivne antagelser.

Det sidste er der i hvert fald to problemer ved i den magtstrategiske sekularismekritik: For det første bliver pluraliteten af sekulære og religiøse perspektiver, inklusiv kristne reduceret til en simpel modsætning mellem sekularisme bundet til en vestlig og kristen horisont og religion særligt forbundet med Islam og den muslimske verden. Hensigten med den magtstrategiske sekularismekritik var netop at vise, hvordan sekularismen i dens konkrete magtudøvelse sætter forskelle og

skaber modsætninger, og på den baggrund påpege mulighederne for at opløse disse modsætninger og betone den empiriske og begrebslige pluralitet i samfundslivet og i dets stadige meningsdannelse. Men det sidste lukker den form for sekularismekritik selv for ved at have så klar og *partout* negativ vurdering af sekularisme og omvendt positiv værdsættelse af de religiøse ofre for sekularismens magtoperationer. Fx har den ikke blik for de mange forskellige sekularismekritiske kristne stemmer, der er i den vestlige verdens offentlige debatter udbredt over et kontinuum fra konservative kristne som Pave Benedict XVI til liberale kristne som den engelske ærkebiskop af Canterbury, Rowan Williams. For det andet fratager denne kritik de religiøse subjekter deres egen handlekraft. Subjekt betyder i den magtstrategiske sekularismekritik udelukkende underkastet og underlagt, men ordet rummer trods alt også en anden betydning, nemlig det motiverede, intentionelle eller handlende subjekt. Men det sidste falder ikke disse sekularismekritikere ind, selvom det er med disse egenskaber for øje, at der er potentialer for borgeres ligeværdige politiske engagement og demokratiske medbestemmelse.

En *selvkritisk og kritisk sekularisme* har med andre ord blik for de konkrete magtoperationer i sekulære stater og sekularismedoktriner såvel som i religioner og religiøse institutioner. Den rummer en detaljeret magtanalyse med dertilhørende muligheder for magtkritik. Men samtidig medtænker den grundlæggende pluralistiske og demokratiske værdier om frihed og lighed i sit fokus på konkrete forhandlinger og stridigheder mellem forskellige samfundsmæssige grupperinger, religiøse eller ej, og den konkrete behandling af hvert enkelt borger med udgangspunkt i vedkommendes ligeværdighed og mulighed for fri og respektfuld udfoldelse. Kritisk sekularisme er altså normativt drevet af sekularismens idealer om lighed, ligeværdighed og ligebehandling, frihed og tolerance, uparti-

skhed og neutralitet. Det er i den forstand hverken en religionsfjendtlig eller religionsvenlig position, men netop kritisk og selvkritisk. Den tager udgangspunkt i erkendelsen af egen potentiel fejlbarlighed, hvilket kun kan komme for dagens lys i konkrete forhandlinger og stridigheder om forskellige forestillinger om forholdet mellem religion og politik og den politiske regulering heraf. For dette forhold er ikke entydigt og givet én gang for alle, men netop tvetydigt, omtvisteligt og omtvistet og genstand for stadig debat mellem forskellige divergerende og uforenelige perspektiver i et pluralistisk og demokratisk samfunds politiske processer og praksisser.

Note

1. Tak til Søren Hviid Pedersen for nyttige kommentarer.

Litteratur

- Anidjar, Gil (2006), »Secularism,« *Critical Inquiry*, 33(1): 52-77.
- Asad, Talal (2003), *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press.
- Asad, Talal (2006), »Trying to Understand French Secularism,« i Hent de Vries og Lawrence E. Sullivan, red., *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, New York: Fordham University Press, pp. 494-526.
- Bader, Veit (2007), *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Berg-Sørensen, Anders (2006a), »Religion og politik i komparativt perspektiv,« *Tidsskriftet Politik*, 9(1): 6-13.
- Berg-Sørensen, Anders (2006b), »Religion i det offentlige rum?,« *Kritik*, 182: 30-8.
- Bhargava, Rajeev (2006), »Political Secularism,« i John S. Dryzek, Bonnie Honig og Anne Phillips, red., *The Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford: Oxford University Press, pp. 636-55.
- Benhabib, Seyla (2006), *Another Cosmopolitanism*, Oxford: Oxford University Press.
- Bowen, John R. (2007), *Why the French Don't Like Headscarves. Islam, the State, and Public Space*, Princeton: Princeton University Press.

- Casanova, José (2007), »Immigration and the New Religious Pluralism: A European Union/United States Comparison,« i Thomas Banchoff, red., *Democracy and the New Religious Pluralism*, Oxford: Oxford University Press, pp. 59-83.
- Connolly, William E. (1999), *Why I Am Not a Secularist*, Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- Connolly, William E. (2005), *Pluralism*, Durham: Duke University Press.
- Folketinget (2008), »Forslag til Lov om ændring af retsplejeloven (Dommeres fremtræden i retsmøder) (L98),« Fremsat den 19. december 2008 af justitsministeren (Brian Mikkelsen).
- Habermas, Jürgen (2006), »Religion in the Public Sphere,« *European Journal of Philosophy*, 14(1): 1-25.
- Hurd, Elizabeth Shakman (2008), *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton: Princeton University Press.
- Jakobsen, Janet R. og Ann Pellegrini, red. (2008), *Secularisms*, Durham: Duke University Press.
- Laborde, Cécile (2008), *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Mahmood, Saba (2006), »Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation,« *Public Culture*, 18(2): 323-47.
- Modood, Tariq (2009), »Muslims, religious equality and secularism,« i Geoffrey Brahm Levey og Tariq Modood, red., *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 164-85.
- Pultz, Karina (2008), »Er der forskel på (manglende) håndtryk? Forhandlinger mellem religion og politik i den danske debat,« *Den ny verden: Tidskrift for internationale studier*, 41(1): 95-103.
- Rasmussen, Anders Fogh (2006): »Hold religionen indendørs,« *Politiken*, 20. maj.
- Taylor, Charles (1998), »Modes of Secularism,« i Rajeev Bhargava, red., *Secularism and Its Critics*, Oxford: Oxford University Press, pp. 31-53.