

SEKULARISERINGSTESEN I RELIGIONSSOCIOLOGIEN

Reformulering eller paradigmeskift?

Lene Kühle

Indledning

For mange religionssociologer vil diskussionerne om sekulariseringstesens sociologiske relevans og sekulariseringsbegrebets indhold forekomme en anelse fortærskede. Det ville ikke være forkert at sige, at kritik har været sekulariseringsbegrebets trofaste følgesvend, siden David Martin i sin berømte artikel fra 1965 foreslog, at "*Secularization should be erased from the sociological dictionary*" (Martin 1965, 480). Siden har en jævn strøm af artikler og bøger skiftevis forsvaret og kritiseret sekulariseringsbegrebets sociologiske relevans, og debatten synes uden ende. Hovedtendensen har dog været, at begrebet er svært at komme uden om, og at de fleste religionssociologer bruger det, hovedparten dog med forbehold. Men måske er der alligevel netop i disse år grund til at tage diskussionen op igen. Medierne fyldes af beretninger om religionens fremtrædende rolle i bl.a. USA, Indien, Indonesien, Tyrkiet, Algeriet og sågar Kina. Under overskrifter som "Post-sækularisering" og "Religionen er genopstanden" udfordrer journalister, antropologer og politologer det, man kunne kalde religionssociologiens 'konventionelle visdom', nemlig at religionens betydning i et moderne samfund for det første ikke er stor og for det andet er begrænset til den private sfære. Derfor kan det synes overraskende, at religionen ikke alene blomstrer i disse år, men at det, der ses, netop er en opblomstring af religioner af den offentlige, 'de-privatiserede' art, som ikke accepterer "the marginal and privatized role which theories of modernity as well as theories of secularization had reserved for them" (Casanova 1994, 5). Kun få religionssociologer har imidlertid valgt at tage religionens "genkomst" i ikke-europæiske lande som en tilbagevisning af sekulariseringstesen. I stedet har der bredt sig en almindelig enighed om, at sekulariseringstesen ikke bør anvendes universelt, og det er således blevet lærebogsstof, at "[s]ecularization has been a major issue in the sociology of religion, of course, but reflects more of a European experience than a general phenomenon" (Kurtz 1995, 151).

Denne ændring er gået stille af sig på trods af dens radikale budskab: at sekularisering ikke nødvendigvis er religionens grundvilkår i en moderne verden. Sekularisering er at forstå som en historisk betinget proces, som altså hverken er nødvendig, irreversibel eller uniform, og som vi heller ikke kan forvente vil sprede sig til resten af verden. Den 'store' fortælling om religionens uafvendelige skæbne i en moderne verden er blevet til historien om, hvad der historisk set er sket med kristendommen i Vesteuropa. Hermed er sekulariseringsfortalernes trængsler imidlertid ingenlunde forbi. Der er nemlig inden for religionssociologien stærke strømninger, der peger på, at mens

sekularisering måske kunne være et udmærket begreb i forhold til religionens situation i det 'moderne', 'industrielle' Vesteuropa, så kan samfundet på grænsen til det 21. århundrede snarere beskrives som "advanced modernity" (Voyé 1998), "advanced industrial" (Beckford 1989) eller "post-industrial"/"post-68" (Robertson 1992, 319), og beskrivelsen af religionens rolle og betydning bliver derfor – i hvert fald i et vist omfang – ubestemt. Sekulariseringsbegrebet bliver i samme hånd vending frisat fra teoretisk nødvendighed og blotlagt til empirisk efterprøvelse.

Jeg vil i det følgende argumentere for, at der er noget, der tyder på, at sekulariseringsbegrebet ikke er et særlig nyttigt begreb, når man skal beskrive religion og samfund i det 20. århundredes sidste årtier. Det, der derimod synes at være karakteristisk for 80'erne og 90'erne, er, at religionen optræder i et indviklet mønster af sekularisering og afsekularisering, som gør det vanskeligt at tale om nogen entydig tendens. Jeg vil i det følgende argumentere for, at de selv samme fænomener kan fortolkes som såvel sekularisering som afsekularisering, og at udforskningen af religiøse fænomener 'i lyset af sekulariseringen' derfor ofte vil give anledning til en vilkårlighed i fortolkningen. Artiklens hovedargument er derfor, at religionssociologien, hvis den fortsat skal kunne komme med dækkende og overbevisende forklaringer på nutidige religiøse fænomener, må formulere et nyt 'paradigme'. Det betyder ikke, at religionssociologiens fokusering på sekulariseringsteorier har været en fejltagelse, eller at 'sekularisering er en myte'. Sekularisering er på mange måder en god beskrivelse af, hvad der har karakteriseret forholdet mellem religion, individ og samfund i fx Danmark. Ændringer i den måde, det sociale system er bygget op, og i den måde vi tænker om verden, har imidlertid betydet, at det er diskutabelt, hvorvidt de sociologiske spørgsmål, som en sekulariseringstilgang åbner for, overhovedet længere kan besvares.

Sekularisering – religionssociologiens grundparadigme?

Anvendelsen af sekularisering som religionssociologisk begreb har rødder i den tyske religionssociologiske tradition og benyttes spredte steder bl.a. af Weber og Troeltsch. En teoriopbygning om begrebet begynder i tredivernes amerikanske religionssociologi (Lübbe 1965, 60), men en egentlig udfoldet sekulariseringsteori opstår først op i tresserne med Thomas Luckmann, Peter Berger, Bryan Wilson, David Martin, Richard Fenn, Talcott Parsons og Robert Bellah som hovednavnene (Tschannen 1991, 396). Siden da har 'sekulariseringsteorien' opnået status som "a 'sacred canopy' for most research in the social sciences of religion" (Richardson 1985, 104).

På trods af sekulariseringsteoriens centrale placering i religionssociologien er det vanskeligt med få ord at beskrive, hvad den egentlig går ud på. Mange har peget på, at sekulariseringsteorien er "a hodgepodge of loosely employed ideas rather than a systematic theory" (Hadden 1987, 598), og det synes rigtigt at påpege, at der ikke findes én, men mange sekulariseringsteorier. Disse forskellige teorier indeholder dog så mange fællestræk, at det ifølge religionssociologen Olivier Tschannen giver mening

at tale om et 'sekulariseringsparadigme' i Kuhns forstand (Tschannen 1991, 396). Paradigmer er "universally recognized scientific achievements that for a time provide model problems and solutions to a community of practioners" (Kuhn 1962, x) dvs. fælles perspektiver byggende på en enighed om grundstrukturen af et videnskabeligt problem og dets løsning, som er etableret på grundlag af en anerkendelse af tidligere 'normdannende undersøgelser' inden for området. Med et paradigme opnår et videnskabeligt samfund bl.a. kriterier for, hvad der kan og bør studeres (*op.cit.*, 46) og hvilke problemstillinger, der kan formodes at kunne løses inden for paradigmet (*op.cit.*, 37). Et paradigme er ikke nødvendigvis at forstå som et fælles sæt af eksplicite regler eller antagelser (*op.cit.*, 46). Et paradigme kan sagtens eksistere uden eksplicite regler, og paradigmet bindes da sammen af "resemblance and by modeling to one or another part of the scientific corpus which the community in question already recognizes as among its established achivements" (*ibid.*). Forskere kan således være uenige om bl.a. fortolkningen af paradigmet eller om rationaliseringen af det og alligevel arbejde inden for samme paradigme, hvis der på et eller andet niveau er enighed om fagets historie, samt hvilke problemstillinger der er relevante og legitime.

I forhold til religionssociologiens sekulariseringsparadigme har paradigmet sin sociale placering omkring organisationen SISR/ISSR (Société Internationale de Sociologie des Religions/International Society for the Sociology of Religion). Ifølge Tschannen er differentiering, rationalisering og verdsliggørelse paradigmets tre kernelementer. I de syv teorier, som Tschannen undersøger, er differentiering en central del, mens rationalisering og verdsliggørelse dækkes i mindre omfang (Tschannen 1991, 404). Det betyder dog ikke, at fx differentiering er konstitutivt for paradigmet. Ifølge Kuhn kan inklusion i paradigmet ikke afgøres ved hjælp af besiddelsen af en mængde karakteristika. Med et argument fra Wittgenstein argumenterer Kuhn for, at vi kan kende et paradigme på samme måde, som vi genkender en stol eller et spil, nemlig ikke gennem eksistensen af et vis antal kendetegn, som skal være til stede for, at vi kan tale om en stol eller et spil, men gennem "a network of overlapping and crisscross resemblances" (Kuhn 1962, 45). Ligheden mellem de forskellige teorier kan således ikke reduceres til besiddelsen af visse fælles træk, som alle teorier besidder, men skal snarere ses som et udtryk for forskelligartede udformninger af den samme grundhistorie. Denne 'grundhistorie' er ifølge Tschannen, at religion i løbet af historien gradvist er blevet *uddifferentieret* fra andre institutioner, og at disse organisationer opererer ud fra kriterier, der er *rationelt* forbundet med deres arbejdsområde, og at religionen som resultat af disse processer mister noget af sit særpræg og bliver mere *verdslig* (Tschannen 1991, 401).

Der er visse fordele ved at tale om et sekulariseringsparadigme fremfor en sekulariseringstese eller en sekulariseringsteori. Paradigmebegrebet forener forskellige teorier, som på mange måder er forskellige og gør det muligt at tale om dem som et samlet system af teoretiske forestillinger. Ved at anvende paradigmebegrebet kommer man ligeledes ud over grove generaliseringer, som at sekulariseringstesen fx er bevist eller modbevist. Ifølge paradigmatanken kan paradigmer ikke bevises eller modbevises,

men de kan blive forkastet som grundlag for det videre videnskabelige arbejde, hvis en kreds af forskere finder, at en ny fortolkningsramme er nødvendig (Kuhn 1962, 121). Kravet om en ny fortolkningsramme/et paradigmeskift er ikke en nødvendig konsekvens af anomalier eller uløste/uløselige problemstillinger inden for paradigmet. Problemer med et paradigme kan fx løses ved "ad hoc modifications" (*op.cit.*, 78) eller ved, at man begrænser anvendelsen til et delområde (*op.cit.*, 99) – begge med det formål at opretholde paradigmet. I 90'erne er det klassiske sekulariseringsparadigme i vide kredse blevet afløst af et 'neosekulariseringsparadigme', som i nogen grad kan forstås som en reparation af sekulariseringsparadigmet med henblik på at tage højde for anomalier og uløste problemer (Demerath & Williams 1992; Casanova 1994; Chaves 1994; Yamane 1997). Neosekulariseringsteoretikernes svar på problemerne er bl.a. at betragte sekularisering som noget, der ikke kan forventes at have gyldighed ud over Vesteuropa (men det er selvfølgelig fint, når det passer), og at fremhæve, at eksistensen af afsekulariserende tendenser ikke nødvendigvis er i modstrid med paradigmet, for "secularization which goes too far can provoke a sacralizing response" (Demerath & Williams 1992, 201). Anomalier er altså ikke i sig selv truende for paradigmet og vil ikke nødvendigvis føre til et paradigmeskift. For at et paradigmeskift kan ske, er det for det første nødvendigt, at det videnskabelige samfund har anerkendt, at der er en form for krise, og at de anomalier, som arbejdet inden for et paradigme altid vil medføre, er væsentlige at få løst. For det andet skal der være et alternativt paradigme til at erstatte det gamle. Et paradigmeskift sker således ikke, efter at et paradigme stillet over for 'virkeligheden' har vist sig utilstrækkeligt, men som resultatet af en sammenligning mellem to paradigmer (Kuhn 1962, 144).

I det følgende vil min argumentationsrække derfor falde i tre afdelinger. For det første vil jeg argumentere for, at sekulariseringsparadigmet er ude af stand til på overbevisende vis at belyse tre aktuelle eksempler på religionens rolle i det politiske liv. Hvis vi anser disse tre eksempler som væsentlige at få belyst, vil der derfor være behov for et paradigmeskift. For det andet vil jeg pege på væsentlige elementer, som efter min opfattelse bør forefindes i et paradigme forslag, hvis det skal kunne tilbyde en forståelse, som på anførte punkter er sekulariseringsparadigmet overlegent. Endelig vil jeg præsentere to fremtrædende bud på et nyt paradigme, som i givet fald skulle kunne levere mere dækkende fortolkninger af de tre eksempler.

Sekulariseringsbegrebet

Kritikken af sekulariseringsteorierne har i høj grad vendt sig mod selve sekulariseringsbegrebet, som er blevet kaldt "imprecise and broad, lending itself to nonobjective polemics" (McGuire 1997, 249). En udfordring af sekulariseringsparadigmet kræver derfor en præcisering af indholdet af sekulariseringsbegrebet. På et overordnet plan er der forholdsvis enighed om, hvad sekularisering betyder. Med Peter Bergers definition er sekularisering "[t]he process by which sectors of society and culture are removed

from the domination of religious institutions and symbols” (Berger 1967, 107). Problemerne dukker imidlertid op, når begrebet skal operationaliseres. Konsekvensen af 25 års kritik af sekulariseringsbegrebet er, at der er fremkommet utallige forsøg på at konkretisere og præcisere, hvad der menes med sekularisering. En af de mest benyttede systematiseringer er Karel Dobbelaeres, som skelner mellem sekularisering på tre niveauer. På samfundsniveauet viser sekulariseringen sig i “laicization/secularization in general” (dvs. “a societal process in which an overarching and transcendent religious system is being reduced to a sub-system of society alongside other sub-systems, and the overarching claims of which have a shrinking relevance”), på det individuelle niveau som “changes in religious involvement”, mens sekularisering på organisationsniveauet ses som “religious change” (Dobbelaere 1984, 200). Styrken i Dobbelaeres formulering ligger i, at den adskiller den makrosociologiske forestilling om differentiering fra såvel ændringer i organisationer/subsystemer (mesoniveau) som mikrosociologiske ændringer i den individuelle religiøsitet.

Dobbelaeres distinktioner er meget nyttige, men i forhold til en given problemstilling er der nok behov for yderligere konkretisering. Et eksempel på en sådan konkretisering kan findes i Sommerville (1998). Sommerville ønsker ifølge egne efterretninger at koble niveau-tilgangen (som hos Dobbelaere) med en proces-tilgang (som hos Tschannen) og gør dette ved at fremhæve de “tacit rules”, som de fleste allerede ifølge Sommerville benytter, når de taler om sekularisering. Når vi diskuterer religion på samfundsniveau, betyder sekularisering ifølge Sommerville simpelthen differentiering. I forhold til institutioner mener vi med sekularisering “the transformation of an institution that had once been considered religious in character into something not thought of as religious” (Sommerville 1998, 250), i forhold til aktiviteter betyder sekularisering “the transfer of activities from institutions of a religious nature to others without that character”, mens sekularisering i forhold til mentalitet betyder “a significant shift of attention from ultimate (religious) concerns to proximate concerns”. Grundideen hos Sommerville er at forstå sekularisering som “simply ... the separation of religion from particular aspects of life” (*op.cit.*, 252).

Sommervilles er naturligvis kun et forslag blandt mange til, hvordan sekularisering bør operationaliseres. Et andet forslag er fremsat af Mark Chaves, som foreslår, at sekularisering betragtes som “the declining scope of religious authority” (Chaves 1994, 750). Ideen er, at sekularisering ikke siger noget om (et fald i) mængden af religiøs tro eller praksis, men derimod om (et fald i) religionens/religiøs indflydelse (*op.cit.*, 752). Disse to definitioner udgør kun en lille del af ‘sekulariseringsdefinitionsmarkedet’. Mange andre definitioner kunne have været trukket frem, og dette utal af definitioner gør naturligvis konklusionerne mere sårbare over for kritik, idet man altid vil kunne hævde, at resultaterne ville have været anderledes, hvis en anden definition var blevet benyttet. Det er imidlertid min opfattelse, at de problemer, som er forbundet med sekulariseringsbegrebet, ikke primært er et spørgsmål om uklare eller forskelligartede definitioner. Jeg vil tværtimod hævde, at sekularisering i de seneste tyve år pga. ændringer i den sociale virkelighed i højere og højere grad er blevet et problematisk begreb.

Som illustration af mine argumenter vil jeg i det følgende betragte tre eksempler på forholdet mellem religion og politik i Danmark. Eksemplerne er udvalgt på grundlag af, at der på disse områder tilsyneladende er sket nogle ændringer inden for de senere år, som kan illustrere sekulariseringsbegrebets manglende forklaringskraft. Samtidig er lignende eksempler blevet diskuteret af danske eller udenlandske religionssociologer.

Religiøs lobbyisme

Traditionelt har folkekirken eller andre religiøse organisationer ikke været specielt aktive for at påvirke regeringens politik hverken på kirkeområdet eller på andre områder. Kirkepolitikken har folkekirken selvfølgelig haft indflydelse på i det omfang, at der normalt ikke er blevet fremsat et lovforslag, uden at det er blevet diskuteret med det folkekirkelige bagland, men egentligt opsøgende og indflydelsessøgende lobbyisme har der på ingen måde været tale om. 'De kristne' synes heller ikke at have markeret sig som en særlig interessegruppe i politikernes bevidsthed. Det afspejles i, at kun 16% af de adspurgte politikere ifølge en undersøgelse fra 1995 føler, at det er meget vigtigt eller ganske vigtigt at repræsentere de 'kristnes' interesser, hvorimod eksempelvis henholdsvis 43% og 67% finder det vigtigt eller meget vigtigt at repræsentere flytningens interesser og de unges interesser (Jensen, T.K. 1996). På grundlag af at en gruppe biskopper i efteråret 1997 offentliggjorde et fælles indslag i den aktuelle indvandrerdebat, hævdede Ole Riis i 1998, at "der ikke (længere) er vandtætte skodder mellem 'religion' og 'politik' i samfundsdebatten. Dermed er en ny fase indledt." (Riis 1998a, 127). Denne "nye fase" karakteriseres bl.a. ved, at religiøse grupperinger i højere grad end tidligere søger indflydelse på den politiske debat. Et tegn på en sådan udvikling kan ses i dannelsen af den kristne lobbyistgruppe Arbejdsmarkeds-Etisk Råd, hvis målsætning er "at styrke de kristne grundværdier for erhvervs- og samfundslivet i Danmark" (deres program kan findes på www.etik.dk). Rådet blev oprettet i 1996 og har allerede opnået visse politiske resultater. Deres største sejr er nok, at de har fået problematiseret anvendelsen af astrologi ved ansættelser. Strategien var at udarbejde en rapport om anvendelsen af astrologi i erhvervssammenhænge. Konklusionen på rapporten var, at rådet "tager afstand fra astrologiens verdensbillede og finder, at der er god grund til at følge udviklingen inden for anvendelsen af erhvervsastrologi meget nøje. Det er væsentligt at styrke den kritiske dialog om det astrologiske verdensbillede. Kun derved kan dette verdensbilledes uholdbarhed dokumenteres." (www.etik.dk her Øhrstrøm). Konklusionen blev udsendt i en pressemeddelelse, som gav anledning til en mængde artikler i aviserne. Disse avisartikler fremkaldte tre spørgsmål til erhvervsministeren (*Folketingsstidende F 1997/98, 3761*). Rådet har ud over astrologi bl.a. beskæftiget sig med etik på internettet, samvittighedskonflikter i erhvervslivet og senest med asylmodtageres forbud mod at arbejde.

I forhold til Sommervilles definition af sekularisering af aktiviteter fremstår dannelsen af Arbejdsmarkeds-Etisk Råd som et udslag af en afsekularisering, idet det

kan fortolkes som en overførelse af aktiviteter fra ikke-religiøs til en religiøs organisation. Eksistensen af grupper som Arbejdsmarkeds-Etisk Råd afspejler på sin vis en forøgelse af religionens autoritet og er uden tvivl et eksempel på "religiøse gruppers forsøg på at udvide den institutionaliserede religions politiske magt og indflydelse" (Jensen, T. 1997, 131). På den anden side fremstår Arbejdsmarkeds-Etisk Råd ikke umiddelbart som en religiøs organisation. Selvom de på deres hjemmeside på ingen måde forsøger at skjule deres kristne engagement, røber hverken navnet eller deres pressemeddelelser, hvilke interesser, der står bag. Tværtimod kunne man spørge om ikke rådet i højere grad satser på den autoritet, der ligger i videnskabelige rapporter og formandens titel (dr.scient.), end på den autoritet der stammer fra rådets kristne grundlag. Måske er der tale om en yderligere sekularisering i form af en "transformation of an institution that had once been considered religious in character into something not thought of as religious" (Sommerville 1998, 250)?

Derudover skal man heller ikke overvurdere gruppens betydning. Der er i det danske samfund et utal af grupper, som forsøger at få indflydelse på Folketingets beslutninger. Det er ikke nok at betragte "the mere presence of religious voices", man skal også betragte "their impact on the enactment and application of laws" (Yamane 1997, 119) og selv i tilfælde som det ovennævnte, hvor Arbejdsmarkeds-Etisk Råd faktisk fik politisk indflydelse, skal det heller ikke tillægges alt for stor betydning. Selv når religiøse grupper opnår indflydelse, er vi langt fra et religiøst hegemoni: "organized religion has become but one voice among many" (*op.cit.*, 118). Fremkomsten af religiøs lobbyisme kan således – med gode argumenter – betragtes som udtryk for såvel sekularisering som afsekularisering.

En religiøs dimension

I den danske politiske sammenhæng har man i de senere år set en øget diskussion af spørgsmål, der ligger ud over spørgsmål om økonomi og statslig kontrol (Frølund Thomsen 1997, 12). Det drejer sig fx om emner som ligestilling, miljø, fremmedfrygt og nationalisme og kan fortolkes som en diskussion om værdier. Denne debat har taget en mere institutionaliseret form bl.a. gennem oprettelsen af Etisk Råd (1988) og Nævnet for Etnisk Ligestilling (1993). Såvel Etisk Råd som Nævnet for Etnisk Ligestilling har repræsentanter fra kirkelige kredse, og tilstedeværelsen af "religiøs ekspertise" er tilsyneladende et velkendt fænomen i udlandet. Den belgiske religionssociolog Lilliane Voyé bemærker således, at en stor del af medlemmerne i etiske komiteer i såvel Belgien, Holland og Frankrig er repræsentanter fra de store traditionelle religioner, og at "even if we live in a secularized world and if functional differentiation tends to confine religion to its own field, it appears that no institution other than the religion has developed a competence in the ethical field (which previously was the monopoly of religion)" (Voyé 1998, 4). Repræsentanter for de etablerede religioner bringes derfor ifølge Voyé ind som eksperter på bl.a. etiske spørgsmål, uden at nogen

synes, at det er forkert eller mærkeligt. Også i en dansk kontekst er "religiøse værdiers hyppigere optræden i offentlige politiske fora under debatter om etiske spørgsmål blevet bemærket under etiketten 'relativ af-sekularisering'" (Jensen, T. 1997, 131). Med Sommervilles definition vil den etiske debat kunne ses som skift til en fokusering på "ultimate (religious) concerns", og med Chaves ville vi kunne se en forøgelse af det religiøses autoritet. Begge dele ville støtte Tim Jensens fortolkning af debatten som en afsekularisering.

Imidlertid bør betydningen af denne tilsyneladende udvidelse af religionens autoritetsområde nok ikke overdrives. Både Etisk Råd og Nævnet for Etnisk Ligestilling har kun få medlemmer fra det kirkelige miljø (i begge tilfælde 1 ud af 17) og disse er (i hvert fald formelt) udvalgt på grundlag af personlig kompetence og ikke for at 'repræsentere' folkekirken. Endelig kunne man overveje om disse etiske diskurser egentlig foregår på religionens præmisser, eller hvorvidt der er sket en omdannelse af debatten, sådan at problemstillingerne ikke fortolkes som "a religious issue, but a civil right issue" (cit. i Yamane 1997, 118). I så fald er der vel nærmest tale om en fortsat sekularisering, idet religionens må indordne sig under en sekulær rationel diskurs (og altså ikke har autoritet til at sætte debattens grundbetingelser) og tvinges til at beskæftige sig med fx medicinske detaljer fremfor at henvise til en ultimativ instans. Som i det forrige eksempel ender vi i en situation, hvor det er vanskeligt at afgøre, hvorvidt vi skal fortolke udviklingen som udtryk for en fortsat sekularisering eller tværtimod som en afsekularisering, idet begge fortolkninger er blevet fremført og begge efter min opfattelse med gode argumenter. Lad os derfor betragte endnu et eksempel.

Debat om religion

I 1985 hævder Ole Riis i en oversigtsartikel om religion i Danmark, at spørgsmål om "religion og kirke" er blevet "non-issues" i den politiske debat (s. 34). Selvom en konkret debat om fx den danske folkekirkes fremtid stadig er fraværende, så er denne karakteristik imidlertid ikke længere helt dækkende. Inden for de sidste ti år er man fra politisk hold og bl.a. i Folketinget nemlig begyndt at diskutere religion – specielt islam. I forbindelse med en forespørgselsdebat i 1996 om Danmarks politik "over for det reaktionære iranske præstestyre" uds spillede der sig således en diskussion om forholdet mellem religion og politik inden for islam.¹

Debatten blev startet af Per Stig Møller (KF), som undrede sig over, at Irans politiske ledere ikke kunne stille noget op over for fatwaen, idet "det kendetegnende ved islam ... jo ellers [er], at vi altid får at vide, at her sondres der ikke mellem en politisk og en religiøs sfære. Det er ét og det samme" (*Folketingstidende F 1996/97*,

¹ Debatten var foranlediget af, at Salman Rushdie var blevet nægtet indrejse i Danmark "af sikkerhedsmæssige årsager."

1149). Ifølge Søren Søndergaard (EL) er det faktisk netop denne sammenblanding, der er problematisk (*op.cit.*, 1154), hvilket får Arne Melchior (CD) til at påpege, at “det ikke er islam som sådan, der er på anklagebænken” (1155), men fundamentalismen eller de religiøse fanatikere. Statsminister Poul Nyrup Rasmussen (S) tog Arne Melchiors bemærkning som en påpegning af, “at man kan adskille religion og politik, og påpegningen af, at den debat, vi har lige nu, er den mest centrale og den vigtigste, fordi den peger fremad ...” (*op.cit.*, 1160). Diskussionen førtes videre af Gert Petersen (SF), som fremhævede, at præstestyret ikke er ensbetydende med islam, og blev fulgt op af udenrigsminister Niels Helveg Petersen (R), som gerne ville “give udtryk for det synspunkt, at islam ikke defineres ved et enkelt land og et enkelt lands styreform” (*op.cit.*, 1163). Det påkaldte dog Per Stig Møllers (KF) irritation, og han fandt, at betragtningerne om forholdet mellem islam og fundamentalisme er almindeligheder, men at der “skal en økonomisk og social udvikling til i den islamiske kulturkreds og verden for at undgå, at fundamentalismen netop kommer til at brede sig med de terroristiske forgreninger ...” (*op.cit.*, 1163). Debatten sluttede med, at statsministeren kvitterede “for de kloge betragtninger om islam” og fremhævede islams betydning i forhold til Europa og “den sociale udvikling i Nordafrika” (*op.cit.*, 1167).

Senere i samme folketingssamling diskuterede man i øvrigt islam igen, idet Pia Kjærsgaard (DF) ønskede udenrigsministerens kommentar til nogle udtalelser, som den hollandske udenrigsminister Hans van Mierlo var kommet med. Hans van Mierlo havde stillet spørgsmålstegn ved, hvorvidt det ville være klogt at lade Tyrkiet blive medlem af EU, fordi Tyrkiet er “et stort muslimsk land” (*op.cit.*, 3886). Udenrigsministeren ville ikke umiddelbart udtale sig, men fik i stedet svar fra Søren Søndergaard (EL), som fandt det skandaløst at “begynde at blande spørgsmål om, hvilken religion et antal mennesker har i et land, ind i en diskussion om, hvorvidt de skal kunne optages i EU” (*op.cit.*, 3887) og Gert Petersen (SF) som kalder udtalelsen “sludder og vrøvl” og fremhæver at der “også inden for EU [må] være plads for katolikker, lutheranere, muslimer, brahminere, og hvad ved jeg” (*op.cit.*, 3889). I denne folketingssamling var der i øvrigt endnu en debat om islam i forbindelse med en diskussion om forholdene i Algeriet.

I forhold til sekulariseringsparadigmet kan man på den ene side sige, at når Danmarks toppolitikere benytter en eftermiddag på at diskutere religion og politik i islam, tyder det på, at man opfatter religion som en særdeles væsentlig politisk variabel – religion er tilsyneladende en faktor, som man bliver nødt til at forholde sig til i en moderne verden. Debatterne kan derfor forstås som en afsekularisering i betydningen ‘a significant shift of attention’ til det religiøse eller som en forøgelse af de religiøse gruppers autoritet, idet man jo i hvert fald tager muslimer alvorligt nok til at gå op i, hvad muslimer mener om forholdet mellem religion og politik. På den anden side er det måske netop et udtryk for sekulariseringen, at islam (og andre religioner) kan diskuteres akademisk og objektiveret. Er det ikke netop udtryk for fraværet af religiøs autoritet, at de danske politikere mener, at de er i stand til (og har ret til) at gøre sig til eksperter på, om islam kan adskille religion og politik?

Ovenstående tre eksempler vedrører alle religionens tilstedeværelse i det politiske rum – i form af religiøse lobbyister, religiøs legitimering i moralspørgsmål eller diskussion af “religiøse” problemstillinger. I alle tre tilfælde synes to helt modsatte etiketter at kunne påsættes. På den ene side kan religionens rolle i 90’ernes politik, beskrives som en relativ afsektarisering (se fx Jensen, T. 1997, 131). På den anden side synes mange sekulariseringsteoretikerne nok villige til at give deres modstandere ret i, at religionen tilsyneladende har fået en mere fremtrædende plads i politik. Positionen er imidlertid den, at “the declining scope of religious authority may bring a heightened influence in the spheres to which religious authority is restricted” (Yamane 1997, 118). Religionens optræden i politiske sammenhænge fortolkes som en “verdsliggørelse af religionen” i form af det politiskes “kolonisering” af religionen, og man fastholder, at “whatever political efficacy religion might have in contemporary society is *because* not *despite* secularization” (*op.cit.*, 119). Vi står således med det problem, at en mængde fænomener tilsyneladende kan fortolkes på to vidt forskellige måder, og at dette problem ikke kan løses med bedre og mere præcise definitioner. Ifølge Kuhn bæres et paradigme af en tro på, at alle væsentlige problemer kan løses inden for paradigmet (Kuhn 1962,157). Diskussioner om forskellige paradigmer involverer derfor altid en overvejelse om, hvilke problemstillinger det er vigtigst at få løst. Sekulariseringsparadigmet har succesfuldt “løst” en mængde væsentlige problemstillinger angående religionens rolle og position i primært Vesteuropa frem til slutningen af dette århundrede. Det synes imidlertid givet, at teorier, som fokuserer på sekularisering og afsektarisering som de primære teoretiske begreber, er mindre velegnede, hvis aktuelle problemstillinger angående religion og politik skal kunne afklares tilfredsstillende. Religionssociologien har med andre ord brug for et paradigmeskift!

Krav til et nyt paradigme

Hvilke krav kan vi stille til et nyt paradigme? For det første bør det kunne løse en relativ stor del af de problemer, som det gamle paradigme kunne løse (*op.cit.*, 168). For det andet bør dets udsigter til at kunne løse en mængde andre problemer, som anses for relevante, være lovende. Ifølge Kuhn er dette punkt faktisk vigtigere end det første, idet afgørelsen om hvilket paradigme, der skal sejre, “must be based less on past achievements than on future promise” (*op.cit.*, 157). Grundlæggende bør det nye paradigme altså kunne besvare mange af de samme spørgsmål, som det gamle paradigme (og flere til) uden at indeholde de samme indbyggede problemer som det gamle. Problemet kræver lidt nærmere uddybning. I stedet for at stille spørgsmål om, hvorfor sekulariseringsparadigmet ikke er en givtig teoretisk ramme mere, er det måske værd at overveje, hvorfor og hvordan sekulariseringsparadigmet nogensinde har ‘fungeret’. Det er således værd at bide mærke i det banale faktum, at sekularisering ikke sker af sig selv, men altid kræver mere eller mindre bevidste personers medvirken for at kunne træde frem. Det er personer, der går i kirke eller lader være, det er personer, der

arbejder for, at samfundet skal være mere eller mindre sekulært, og det er personer, der vælger politikere, som vil henholdsvis sekularisere eller afsekularisere. For at kunne se et fænomen som sekularisering kræves det, at en mængde folk følger et mere eller mindre fastlagt mønster. Vi kan jo ikke se det i vores materiale, hvis der er én person, der holder op med at tro på Gud (eller gå i kirke, eller hvad vi ellers kan vælge som indikatorer på den individuelle religiøsitet), eller hvis der er én person, der mener, at kirken ikke skal have indflydelse på politik, eller hvis der er ét skolenavn og en skole, der beslutter, at juleafslutningen ikke som tidligere skal begynde med en gudstjeneste. Hvis vi skal kunne se sekularisering som et sociologisk fænomen, må der være mange individer og grupper, som agerer i henhold til et eller andet mønster, som vi kan betegne som sekularisering. Som et sociologisk begreb henviser sekularisering til, at religiøse institutioner som en samlet 'klasse' gennemgår fælles eller ensartede processer (Martin 1965, 473).

Påstanden i denne artikel om, at sekularisering muligvis ikke længere er et nyttigt sociologisk begreb, ligner meget David Martins fra *Towards eliminating the concept of secularization* (1965). Martin hævdede i denne artikel, at sekularisering ikke er et særligt anvendeligt begreb, fordi det bygger på et skel mellem helligt og profant (eller hinsidigt og dennesidigt), som er kontekst-afhængigt. Ifølge Martin mener vi simpelt hen ikke det samme, når vi taler om dennesidighed i forhold til fx protestantisme og katolicisme (*op.cit.*, 471). Konsekvensen er, at de samme fænomener kan beskrives som såvel sekularisering som afsekularisering afhængig af definitionen. Dette problem er dog ikke uovervindeligt. Selvom Martin i artiklen opfordrer til at sekulariseringsbegrebet opgives, så var bemærkningen nok primært polemisk ment, idet Martin selv fortsætter med at benytte det. I bogen *A General Theory of Secularization* fra 1978 fremsætter han en teoretisk gennemtænkt og empirisk velbegrundet sekulariseringsteori, hvor problemet med de forskellige definitioner på nogenlunde tilfredsstillende vis løses ved, at man præciserer, hvordan helligt og profant forstås, og hvilken definition på sekularisering der benyttes (Martin 1978, 12). Påstanden i denne artikel er mere radikal end Martins. Hvor Martin hævdede, at forskerne kan have problemer med at skelne mellem helligt og profant, så er det min påstand, at det nu tilsyneladende gælder de fleste mennesker. Religion vil derfor generelt blive håndteret på en facon, som hverken falder inden for sekularisering eller afsekularisering. Det vil ikke sige, at der ikke længere sker noget, der kan fortolkes som sekularisering (eller afsekularisering), men sekulariseringen følger ikke længere et særligt mønster og ophører dermed med at være et anvendeligt sociologisk begreb på en måde, som man ikke kan definere sig ud af.

Hvis vi skal forstå, hvorfor et sådant mønster nogensinde er opstået, er det værd at bemærke, at sekularisering som oftest ikke sker som en 'bevidst' handling (Dobbelaere 1984, 217). Når folk alligevel handler sådan, at der samlet dannes et sekulariseringsmønster, skyldes det, at religion i Vesteuropa stort set har været sammenknyttet med nogle bestemte politiske og ideologiske interesser. David Martin har således beskrevet, hvordan religionen i nogle lande i særlig høj grad er blevet knyttet til politiske interesser og dermed har skabt anti-religiøse følelser hos de politiske modstandere med

en kraftig tendens til sekularisering til følge. I andre lande har forbindelsen mellem religion og bestemte politiske opfattelser været mindre direkte og sekulariseringen derfor mindre gennemgribende (Martin 1978, 17). Generelt har der imidlertid været en tæt forbindelse mellem at være konservativ og at være pro-kirkelig, mens venstrefløjnen langt hen ad vejen har været anti-kirkelig. Kirken og det borgerlige har været hinandens allierede, og alt hvad der har kunnet begrænse kirkens indflydelse, har derfor bevidst eller ubevidst været ønskeligt for de ikke-borgerlige. Sekularisering er at betragte som "an outcome of a power struggle" (Riis 1998b, 270).

Af mange årsager, bl.a. ændringer i hele det politiske system (New politics) og en ny generation af præster, holder alliancen ikke længere. Ifølge Tim Jensen er der "her på overgangen til år 2000" globalt set en utrolig mængde aktører i det religiøse felt. Der er for det første forskellige grupper af humanister, hvor nogle er direkte religionsfjendtlige, mens andre accepterer religioner, hvis de underordner sig menneskerettighederne, og andre igen vil inddrage new age-forestillinger i humanismen og genopdage en 'højere gådefuld væren' bag det hele. For det andet er der grupper af "troende inden for de institutionaliserede religioner, der ønsker de religio-etiske referencerammer styrket i forhold til naturvidenskab og økonomi og som fastholder, at Gud er større end menneskerettighederne", samt grupper af "troende inden for religionerne, der med fredelige eller voldelige midler arbejder for en generel og politisk afsekularisering, og som vil sætte Gud over alt." For det tredje er der "størstedelen af troende og ikke-troende i den fattige verden, der ikke har nogen formuleret mening om alt dette, men som ønsker frihed, anstændige levevilkår, rettigheder og alt det, de rige har" samt "størstedelen af troende og ikke-troende i den rige verden, der heller ikke har nogen formuleret mening om alt dette, men som ønsker mere af alt det, de har" (Jensen, T. 1996, 56). Pointen er, at der ikke er nogen simpel fordeling af holdningerne til religion og det ønskelige/uønskelige i sekularisering. Derfor er der heller ikke noget simpelt billede i de handlinger, som folk udfører, hvis vi tager 'sekulariseringsbrillerne' på. Religion er ikke placeret centralt i de nye konfliktlinier. Derfor ser vi heller ikke hverken en systematisk sekularisering eller afsekularisering.

Når man i religionssociologien ikke har interesseret sig for, hvilke grunde folk selv gav for at være 'bærere' af sekulariseringen, og hvordan sekulariseringen konkret sker, er det på sin vis ikke helt tilfældigt. Ved at betragte sekularisering som foranlediget af strukturelle forandringer i form af bl.a. urbanisering, industrialisering, rationalisering eller funktionel differentiering, har man i stort omfang 'glemt' den sociologiske fænomenologis påstand om samfundets indbyggede dialektik, som i denne sammenhæng ville påpege, at det er 'sekulariseringen', som skaber mennesket, men det er mennesket, der skaber 'sekulariseringen'. Ved som udgangspunkt at formulere sekularisering som en universel proces, som det lå uden for religiøse aktører at gøre noget ved, ignoreres dette aspekt.

Alternative paradigmer?

Kravene om et nyt paradigme har længe rumlet (mere eller mindre højtlydt) i religionssociologiske kredse. Et paradigme-forslag som i høj grad har fyldt siderne i de religionssociologiske tidsskrifter, er "economics of religion", som er en tilgang, der – inspireret af "rational choice theory" – hævder, at religiøse markeder fungerer mere eller mindre på samme måde som andre markeder (Warner 1993, 1050). Et af teoriens hovedargumenter er, at en deregulering af det religiøse marked, dvs. en løsrivelse og frisættelse af religionen fra statslig indblanding og kontrol, vil give anledning til voksende religiøs vitalitet. Rational choice-teoretikerne har inden for religionssociologi på grundlag af en omfortolkning og nyindsamling af især amerikanske data givet anledning til en langvarig diskussion om, hvorvidt sekulariseringsbegrebet virkelig har den forklaringskraft, som dets fortalere hævder. Påstanden om at man her stod over for "a new Paradigm", hvor der med det gamle paradigme menes sekulariseringsparadigmet personificeret ved Peter Berger (se Warner 1993) har stået centralt i diskussionen. I amerikansk religionssociologi står disse tanker stærkt. Det er ligefrem blevet hævdet, at 'antisekulariseringstesen' i USA "has become the accepted wisdom" (Sharot 1991, 271).

Det er på sin vis ikke helt fair at diskutere rational choice-teorien som et nyt paradigme i denne sammenhæng, for teorierne er ikke skabt til at forklare forholdet mellem religion og politik, men derimod for at forklare den store religiøse vitalitet i bl.a. USA. Men set i lyset af disse forskernes egne ambitioner om, at rational choice-teorierne skal være et nyt paradigme, synes det rimeligt at kræve, at teorien også kan belyse forholdet mellem religion og politik. I forhold til de tre ovenfor nævnte eksempler kan rational choice-teorierne da også tilbyde et vist mål af forståelse. Ifølge disse teorier styrkes religionen, når religionen dereguleres, så et friere religiøst marked dannes. En sådan deregulering er i et vist omfang sket i Danmark inden for de senere år. Man kunne bl.a. pege på det store antal religionssamfund, der har opnået en form for anerkendelse med mulighed for skattebegunstigelse. Denne ændring af det religiøse marked i retning af etableringen af en fri konkurrencesituation skulle ifølge logikken bag 'economics of religion' føre til, at religionen styrkes. I det tilfælde at 'religionens styrkelse' kan aflæses i en øget politisk beskæftigelse med religion på bl.a. de tre ovennævnte måder, synes rational choice-teorien at være i overensstemmelse med det observerede. Imidlertid synes teorien ikke at kunne belyse de studerede eksempler særlig detaljeret. Ifølge teorien kunne religionen vel egentlig lige så godt være kommet tilbage på den politiske dagsorden som en massiv stemmetilvækst for Kristeligt Folkeparti, dannelsen af 'Muslimsk Folkeparti' eller indførelsen af teokrati! Men om denne 'manglende præcision' skyldes, at de indbyggede fokuspunkter ikke inkluderer religion og politik, eller det skyldes en manglende udfoldelse af paradigmet, er ikke helt klart.

Globaliseringsparadigmet

En anden (måske mere oplagt) platform for opbygningen af et nyt paradigme er forestillingen om 'globalisering'. Begrebet benyttes af en lang række sociologer, men i forhold til religionssociologien er det primært Roland Robertsons forståelse, der har slået igennem, simpelthen fordi han er en af de globaliseringsteoretikere, som mest direkte har beskæftiget sig med religionens position (eller rettere positioner) i en globaliseret verden (Beyer 1994, 45). Robertson forstår globalisering som den proces, hvorved verden bliver "a single place". Globaliseringen påvirker religionen, idet religiøse organisationer i en globaliseret verden frisættes fra deres indlejring i nationalstaten og bliver selvstændige aktører med grundlag i enten større (globale) eller mindre (lokale) strukturer (Robertson 1989, 18). Samtidig gør globaliseringsprocessen os mere bevidste om de farer, der eksisterer for hele menneskeheden i form af sygdomme og krig, og medvirker derfor til en forøgelse af etisk/politiske engagement.

I forhold til religion og politik manifesterer disse tendenser sig ifølge Roland Robertson i, at perioden siden midt-70'erne har været præget af, at der er sket såvel en politisering af religion som en 'religionisering' af politik. Dette er ifølge Robertson på ingen måde et usædvanligt fænomen. Det usædvanlige er tværtimod den forudgående periodes insisteren på, at religion og politik skal og kan holdes adskilt (*op.cit.*, 13). Politiseringen viser sig ifølge Robertson ved, at religiøse organisationer viser større interesse for politiske anliggender og ved, at de religiøst engagerede i højere grad end tidligere forsøger at kombinere deres religiøse engagement med et sekulært-ideologisk perspektiv og program (*op.cit.*, 11). Religioniseringen viser sig ifølge Robertson dels i den moderne stats involvering med livets store spørgsmål, dels som dyrkelse af det moderne stat-organiserede samfund som "an object of veneration and 'deep' identification" (*op.cit.*, 14).

Som det ses, synes Robertsons begreb om politisering af religion og religionisering af politik at fange tendenserne i relationen mellem religion og politik i slut-90'ernes Danmarks vældig godt. Såvel den religiøse lobbyisme som den politiske interesse for etik og den politiske diskussion af religion kan indfanges af disse begreber. Det er imidlertid ikke derfor givet, at globaliseringstilgangen kan eller bør blive religionssociologiens nye paradigme. Dertil kræves en grundigere undersøgelse af dets antagelser og konsekvenser. Som nævnt bør et nyt paradigme både kunne inkorporere en del af den gamle viden, og give løfter om at kunne løse nye relevante problemstillinger. Såvel globaliseringsparadigmet som rationel choice-paradigmet inddrager sekularisering som en historisk del af moderniseringsprocessen - som konsekvens af en sekularistisk ideologi (Robertson 1989, 13) eller monopoltilstande på det religiøse marked (Hadden 1995). Begge paradigmer kan således opretholde en del af religionssociologiens 'grundviden'. Et af de store problemer med sekulariseringsparadigmet er, at det er blevet begrænset til kun at være en beretning om religionens skæbne i Vesteuropa. Det var måske nok 'empirisk nødvendigt', men derved umuliggjordes forklaringer på globale fænomener som fx fundamentalisme eller pinsebevægelsernes

succes. Et nyt paradigme må som udgangspunkt kunne besvare væsentlige spørgsmål om religion på international plan. Hvor globaliseringsparadigmet med diskussioner af fundamentalisme, befrielsesteologi og religiøs nationalisme (se bl.a. Beyer 1994) synes godt på vej til at kunne belyse aktuelle globale fænomener, som sekulariseringsparadigmet forbliver tavst om, så synes rational choice-paradigmet mere at benytte disse til at udfordre sekulariseringsparadigmet fremfor selv at bidrage med en fortolkning (se fx Hadden 1995). I denne forstand synes rational choice-teoriene knapt at være tilstrækkeligt udbyggede til at kunne udgøre et alternativ til sekulariseringsparadigmet.

Som globaliseringsteorien står i øjeblikket, har den gode muligheder for at blive religionssociologiens nye grundparadigme. Der er imidlertid blevet rejst kritik mod paradigmet for at være "evolutionary and teleological; it is in fact a new version of westernization; it cannot provide causal accounts without recourse to some version of reductionism" (Turner 1992, 314). Hvis globaliseringsparadigmet skal kunne blive religionssociologiens nye paradigme bør denne kritik imødekommes bl.a. ved i højere grad at indarbejde den fænomenologiske dimension (Tiryakian 1992, 310). Sociologiske teoridannelser er altid struktureret af bestemte reglers dominans. Den videnskabelige diskurs' begreber er imidlertid ikke naturgivne, men altid historisk og socialt frembragt. Et af problemerne med sekulariseringsparadigmet var, at det ikke indeholder en overvejelse om sin egen gyldighed. Globaliseringsteoretikerne (og andre der ønsker at bringe et nyt paradigme på banen) bliver derfor nødt til kunne argumentere for, hvorfor deres begreber er relevante og hvordan de strukturelle processer opretholdes – altså hvorfor folk globaliserer eller afsekulariserer, eller hvad de nu gør. Hvis ikke risikerer man, at religionssociologiens søgen efter lovmæssigheder ender i mekaniske og på forhånd givne konklusioner.

Konklusion

Sekulariseringsteoriene har været den nyere religionssociologis væsentligste teori-grundlag. De forskellige sekulariseringsteorier er meget forskelligartede på en mængde områder, men kan på grundlag af en grundlæggende enighed opfattes som et sammenhængende paradigme. Sekulariseringsparadigmet er i disse år under en voldsom beskyldning fra alternative paradigmer, som synes mere beredt til at kunne forklare religionens position i moderne samfund ved afslutningen af det 20. århundrede. Der ses i disse år forsøg på at forsvare sekulariseringsparadigmet bl.a. i form af et 'Neosecularization Paradigm'. Det er imidlertid min opfattelse, at disse forsøg ikke har de store muligheder for succes, og jeg har illustreret denne opfattelse med tre eksempler fra det danske politiske liv. Intentionen med de tre eksempler var at vise, at sekulariseringsbegrebet i disse sammenhænge ikke er et særlig nyttigt begreb, fordi de samme fænomener kan fortolkes som såvel sekularisering som afsekularisering. Det betyder

ikke, at man nødvendigvis bør afstå helt fra at benytte begrebet, men det synes risikabelt at gøre det til et hovedbegreb.²

Flere nye 'paradigmer' står på spring for at tage over, men antagelsen af et nyt paradigme bør måske også give anledning til at standse lidt op og overveje, hvad man bør kræve af det. Med mindre man er villig til at forkaste de sidste 30 års religionssociologi som styret af myter, bør man overveje, hvorfor sekulariseringsparadigmet i store træk har fungeret. "Det fine mønster" af sekularisering, som man har kunnet se i fx Danmark, hænger efter min opfattelse sammen med eksistensen af bestemte magtstrukturer, og med kirkens (og religionens) placering i forhold hertil. For at integrere sekulariseringsparadigmet i sig bør nye paradigmer ikke alene kunne redegøre for, hvorfor sekularisering i store træk har 'virket', men også i et eller andet omfang indeholde overvejelser om sin egen begrænsning – uanset om de kommende år vil byde på globalisering, McDonaldisering, rational choice – eller noget helt andet.

Litteratur

BECKFORD, JAMES A.

1989 *Religion in Advanced Industrial Society*, London.

BERGER, PETER

1967 *The Sacred Canopy*, New York.

BEYER, PETER

1994 *Religion and Globalization*, London.

CASANOVA, JOSÉ

1994 *Public Religions in the Modern World*, Chicago.

CHAVES, MARK

1994 "Secularization as Declining Religious Authority", *Social Forces* 72 (3), Chapel Hill, 749-774.

DEMERATH & WILLIAMS

1992 "Secularization in a Community Context: Tensions of Religion and Politics in a New England City", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 31 (2), New Haven, 189-206.

DOBBELAERE, KAREL

1984 "Secularization Theories and Sociological Paradigms: Convergences and Divergences", *Social Compass* 31 (2-3), London, 199-219.

FRØLUND THOMSEN, JENS PETER

1997 *Moderne Politikbegreber*, Århus.

HADDEN, JEFFREY

1987 "Towards Desacralizing Secularization Theory", *Social Forces* 65 (7), Chapel Hill, 587-611.

1995 "Religion and the Quest for Meaning and Order: Old Paradigms, New Realities", *Sociological Focus* 28 (1), 83-100.

² Roland Robertson anvender således såvel begrebet sekularisering som afsekularisering.

JENSEN, TIM

- 1996 "Gud mod år 2000. En religionshistorisk oversigt", Mogens Müller, ed., *Politikens bog om religioner og religiøse bevægelser*, København, 8-57.
- 1997 "Mod en kontemporær religionsvidenskabelig religions-, kultur- og samfundskritik?", *Chaos 27*, København, 129-150.

JENSEN, TORBEN K.

- 1996 *Partidisciplin og indflydelsestrategier i partigrupperne i Folketinget*, Århus.

KUHN, THOMAS

- 1962 *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago.

KURTZ, LESTER

- 1995 *Gods in the Global Village*, Californien.

LÜBBE, HERMANN

- 1965 *Säkularisierung. Geschichte Eines Ideenpolitischen Begriffs*, München.

MARTIN, DAVID

- 1965 "Towards Eliminating the Concept of Secularization", *Penguin Survey of the Social Sciences*, Baltimore, 169-82.
- 1978 *A General Theory of Secularization*, Oxford.

MCGUIRE, MEREDITH

- 1997 *Religion. The Social Context*, Belmont.

RICHARDSON, JAMES T.

- 1985 "Studies of Conversion: Secularization or Re-enchantment?", Phillip E. Hammond, ed., *The Sacred in a Secular Age*, Berkeley, 104-121.

RIIS, OLE

- 1985 "Danmark", i Göran Gustafsson, ed., *Religiös Förändring i Norden 1930-1980*, Malmö, 22-65.
- 1998a "Religion og politik", *Egne Veje. Festskrift til Per Salomonsen*, Aalborg, 113-127
- 1998b "Religion Re-emerging", *International Sociology 13 (2)*, 249-272.

ROBERTSON, ROLAND

- 1985 "Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration", *Sociological Analysis 46 (3)*, Washington D.C., 219-242.
- 1989 "Globalization, Politics, and Religion", i James A. Beckford & Thomas Luckmann, eds., *The Changing Face of Religion*, London, 10-23.
- 1992 "Globalization: A Brief Response", *Journal for the Scientific Study of Religion 31(3)*, New Haven , 296-323.

SHAROT, STEPHEN

- 1991 "Judaism and the Secularization Debate", *Sociological Analysis 52*, Washington D.C., 255-75.

SOMMERVILLE, C. JOHN

- 1998 "Secular Society/Religious Population: Our Tacit Rules for Using the Term 'Secularization'", *Journal for the Scientific Study of Religion 37 (2)*, New Haven , 249-253.

TIRYAKIAN, EDWARD A.

- 1992 "From Modernization to Globalisation", *Journal for the Scientific Study of Religion 31(3)*, New Haven, 304-310.

TSCHANNEN, OLIVIER

- 1991 "The Secularization Paradigm: A Systematization", *Journal for the Scientific Study of Religion 30 (4)*, New Haven, 395-415.

TURNER, BRYAN S.

1992 "The Concept of 'The World' in Sociology: A Commentary on Roland Robertson's Theory of Globalization", *Journal for the Scientific Study of Religion* 31(3), New Haven, 311-318.

VOYÉ, LILIANE

1998 "Secularization in a Context of Advanced Modernity", *Arbejdspapirer fra konferencen Modernity, Pluralism and Secularization*, Århus.

WARNER, STEPHEN

1993 "Work in progress toward a New paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States", *American Journal of Sociology*, Chicago, 1044-93.

YAMANE, DAVID

1997 "Secularization on Trial: In Defence of a Neosecularization Paradigm", *Journal for the Scientific Study of Religion* 36 (1), New Haven, 109-122.

Summary

Secularization has been a major issue in sociological debates on religion. Recent developments in theory as well as in social reality seems to indicate that the future for the secularization thesis will not be as glorious as the past. The main argument in this article is that the secularization thesis, which can more properly be understood as a paradigm in the Kuhnian sense, is no longer a very useful frame for the sociological study of religion. This argument is supported by three examples from the contemporary political sphere, where the description in terms of "secularization" seems to lead to ambiguous conclusions. The article gives a brief presentation of two candidates for a new paradigm and discusses the requirements that the new paradigm is expected to meet. Whether any of these paradigms or perhaps a completely different one is going to assume the position as the dominant paradigm in the sociology of religion is still to be seen.

Lene Kühle

Forskningsassistent, cand.mag.

Institut for Religionsvidenskab

Aarhus Universitet