

Frank Beck Lassen

Tyveri!

- til sekulariseringens semantik

'Sekularisering' er et begreb af stor vigtighed for den begrebshistorie, der har udfoldet sig hos – og i kølvandet på – Reinhart Koselleck (1923-2006). Sekulariseringsbegrebet – der ikke synes at have tiltrukket sig synderlig opmærksomhed inden for den begrebshistoriske bevægelse, men dog opmærksomhed nok til at blive inkluderet blandt de mere end 100 begreber, der behandles i *Geschichtliche Grundbegriffe* (Strätz & Zabel 1984: 789ff.) – er et af de bedst egnede begreber til at skitsere og pendulere mellem en traditionsbunden og kristent domineret verden og en senere oplyst og derfor formodet sekulær modernitet – og et velegnet begreb til at *kritisere* denne meget overordnede udvikling.

Sekulariseringsbegrebet – i forskellige semantiske udgaver – er således emnet for denne tekst, der ønsker at plædere for en *udvidelse* af en historisk semantik, eller mere præcist, at *supplere* begrebshistorien (sådan som den er udfoldet hos Reinhart Koselleck) med en metaforologisk betragtning (sådan som den er antydnet af Hans Blumenberg). Artiklen falder således i to dele: En første del, der vil fokusere på begrebshistoriens tematisering af sekulariseringens semantik, og en anden del, der vil fokusere på metaforologiens tematisering og *udvidelse* af, hvad der kan få lov til at tælle med som en del af sekulariseringens semantik.

Jeg skal derfor bestræbe mig på at vise, hvorledes en række af de traditionelle studier alle fremhæver sekulariseringsbegrebets semantiske dimension af *tilegnelse*, og hvorledes spørgsmålet om tilegnelse af materielt og intellektuelt gods – om hvem der er den retmæssige indehaver af disse – er en afgørende semantisk komponent i sekulariseringsbegrebet. Dette følges op af en undersøgelse af Kosellecks brug og bestemmelse af sekulariseringskategorien. Mens der ikke er tale om en decideret tilegnelsessemantik hos Koselleck, så følger han dog den gængse begrebshistoriske fremstilling af sekulariseringsbegrebets

historie. Jeg skal forsøge at vise, hvorledes sekularisering er et gennemgående tema for Koselleck, hvorledes der i hans arbejder er et eksplicit, men også implicit, fokus på et begreb om sekularisering og hvorledes dette begreb – i tråd med Karl Löwiths bestemmelser af 'den moderne historiefilosofis teologiske forudsætninger' – bruges til at markere en række *afhængigheder* hos den moderne tid efter Kosellecks '*Sattelzeit*'.

I artiklens anden del vil jeg kort indlede med en karakteristik af Hans Blumenbergs kritik af sekulariseringsbegrebet og den modernitetskritiske figur, et sådant begreb for ham at se udgør. Dernæst peger artiklen på, at sekulariserings-'begrebet' ikke lader sig indskrænke til en relation mellem kristendommen og en ærgerrig og selvhævdende modernitet. Tværtimod bør begrebshistoriske studier af sekularisering også tage højde for den tilegnelsessemantik, der ikke har fundet deciderede begrebslige nedslag. Til dette formål slutter artiklen af med på metaforologisk grundlag at vise en anderledes tematisering af tilegnelsens semantik, der ikke er knyttet til et begrebsligt udgangspunkt. Dette eksempel vil vise, at spørgsmålene om afhængighed, tilegnelse og sågar tyveri af intellektuelt gods ikke lader sig indsnævre til Kosellecks '*Sattelzeit*' eller blot moderniteten, men må betragtes som del af en generel måde at bekrige anderledes intellektuelle positioner på.

I. Sekulariseringsbegrebet

For et begrebshistorisk blik – der altså fokuserer på *termen* 'sekularisering' og dennes skæbne i den vestlige åndshistorie – findes der tre 'stadier' af interesse (Conze i Strätz & Zabel 1984: 790; Koselleck 2000: 180ff.; Marramao 1995: 1133; Marramao 1996: 19). Fra oprindeligt at have været en teknisk term i kanonisk ret oplevede begrebet først en politisk udvidelse til at dække et politisk-juridisk forhold mellem kirke og stat for dernæst i nyere tid at få karakter af historiefilosofisk begreb. Udviklingen af begrebet gennem disse tre stadier er således historien om, hvorledes sekulariseringsbegrebet gik fra at være et forholdsvist snævert fagudtryk fra kirkeretten, til at blive et af modernitetens nøglebegreber. Jeg vil indledningsvist gøre rede for de to første 'faser' af sekulariseringsbegrebet, inden jeg når til den tredje og for vores sammenhæng afgørende fase.

Ind til for få år siden var der bred enighed om, at sekulariseringsbegrebet fik sin debut på den idéhistoriske scene den 8. maj 1646 (Marramao 1996: 20). Ordet *seculariser* blev for første gang anvendt af Baron de Longueville, en fransk gesandt ved forhandlingerne om den Westfalske Fred, som betegnelse for overførslen af kirkeligt gods på verdslige hænder (Strätz & Zabel

1984: 798). Som sådan betegede det nye ord fyrsters og lokale kirkers *tilegnelse* af kirkeligt gods. Forståeligt nok har det været fristende at forbinde orddannelsen med den begivenhed, der står som selve symbolet på den moderne stats fødsel, der med sin verdslige karakter gjorde en ende på religionskrigene – historien er bare forkert.

Allerede i de foregående hundrede år havde sekulariseringsbegrebet slået sine folder som en del af *Codex Juris Canonici*. Her forefandt man begrebet *saecularisatio* (Strätz & Zabel 1984: 792) som en teknisk betegnelse for et gejstligt ordensmedlems overgang til et verdsligt liv, som ”tilbageførslen til lægmandsstatus af én, der har afgivet et helligt løfte eller lever efter klosterregler” (Marramao 1996: 21f.). Ordet betegner således en *transitus fra regularis* til *canonicus*, dvs. en ’regulær’ gejstligs overgang til en ’verdslig’ stand (Strätz & Zabel 1984: 795). Denne tidlige retsligt-kanoniske brug er vigtig at understrege, fordi begrebet fra starten af er bundet til et tydeligt dualistisk skema. Oppositionsparret ’regularis’ og ’sekulær’ trækker på den mere grundlæggende dualisme mellem himmel/jord og åndelig/verdslig.

I årene der følger efter den Westfalske Fred fik forestillingen om *transitus* en ikke ubetydelig politisk udvidelse ved sin introduktion som politisk-juridisk begreb. Betydningselementet af ’overførsel’ bibeholdtes, men udgjorde nu en del af den suveræne stats monopol, idet det karakteriserede en langt mere omfattende politisk-juridisk *tilegnelse* af kirkelige domæner og gods. Denne betydning dækker den lange periode fra reformationen til den franske revolution, hvor nydannelserne *seculariser* og *secularisation* betegner enkeltelementer i den lange proces, hvor en sekulær, statslig retsorden sætter sig igennem på bekostning af kirkelig indflydelse.

1648 og indførslen af sekulariseringsbegrebet i det politiske vokabular betegede altså knapt så meget begyndelsen på en række stridigheder, som det betegede afslutningen på en forviklethed mellem stat og kirke, der havde taget sin begyndelse langt tidligere. Helt tilbage fra senantikken havde der eksisteret en politisk-teologisk version af dualismen åndelig/verdslig og himmelsk/jordisk. I 494 formulerede Pave Gelasios således dette princip som ’læren om de to sværd’. ”Denne verden”, skriver Gelasios, ”bliver væsentligt regeret efter to principper: Pavernes hellige *auctoritas*, og kongernes *potestas*” (Marramao 1996: 25). Sekulariseringsbegrebets nye rolle fra og med den Westfalske Fred udgør en opløsning af denne næsten 1000 år gamle forbindelse mellem gejstlig *auctoritas* og verdslig *potestas*, der hidtil lod sig samle i et universalistisk ideal om en *republica christiana*. Det var idealet om en sådan *republica christiana* der – om end ikke teologisk og filosofisk så dog praktisk – brød sammen med de mange religiøse borgerkrige.

1648 bør derfor forstås som en markør for en lang proces med indbyggede stridigheder mellem de to magter – investiturstriden fra 1057-1122 mellem kejserrige og pavestol er et fremtrædende eksempel på dette – som sekulariseringsbegrebet med dets nyvundne politisk-juridiske omfang kan ses som en indikator på. Da udfordringerne fra en religiøs pluralisme ikke lader sig løse med de bestående midler taber kirken gradvist sin rolle som garant for den politiske magt, mens denne føler sig befriet for det ansvar, der umiddelbart forbindes med en religiøs sfære. For fremtiden kommer politikens sekulære karakter i stigende grad til at bero på et verdsligt grundlag, nemlig statens suverænitet.

I denne meget komplekse udvikling betegner 'sekularisering' ifølge flere begrebshistoriske studier stadig kun de konkrete tilegninger, der finder sted i forbindelse med den generelle vesteuropæiske 'overførsel' af magt fra kirkeligt hold til verdsligt. Allerede her er der dog en tydeligt kumulativ tendens, der ikke alene ser sekulariseringsbegrebet som en *faktor* i politikens verdsliggørelse, men også ser det som en *konsekvens* af en historisk udvikling. 'Sekularisering' truer således med at blive en selvforklarende åndelig størrelse, der lader sig iagttage som noget, der 'bryder frem' gennem en række fænomener, der 'påvirker' hinanden over tid. Allerede inden begrebets tredje fase – den egentligt historiefilosofiske – behandles, præsenteres sekulariseringsbegrebets genealogi som en form for maskeret historiefilosofi. De tre faser fremstilles i samtlige terminologiske studier som en lineær udvikling frem mod en *kulmination*, nemlig en metaforisk betydningsudvidelse af 'overførsel' til at gælde historien som samlet proces.

Hermed bevæger begrebet sig ind i sin tredje, historiefilosofiske fase, hvor det hen mod slutningen af det 18. århundrede udvikler sig til en almen kategori til tolkning af forestillingen om en enhedslig historisk tid (Strätz & Zabel 1984: 809). Sekulariseringsbegrebet bliver her samarbejdende med andre bevægelsesbegreber som 'emancipation' og 'fremskridt' (Marramao 1996: 28; Koselleck 2000: 182). Fra at have betegnet enkelte konkrete erfaringer af *transitus* almenføres begrebet til at betegne en overordnet proces mod et fremtidigt mål. Den gængse begrebshistoriske fremstilling af sekulariseringsbegrebets trelede udvikling kulminerer således i samme 'Sattelzeit' som en lang række andre grundbegreber identificeret af udgiverne af *Geschichtliche Grundbegriffe* – og ikke mindst af Reinhart Koselleck.

II. Kosellecks sekulariseringsbegreb

Som direkte tema har Koselleck kun behandlet fænomenet sekularisering én gang, nemlig i teksten ”Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisation”. Sekulariseringsbegrebet er dog aldeles centralt for de fleste af Kosellecks større idéhistoriske studier. Mange gange – og i centrale tekster – vender Koselleck tilbage til begrebshistoriens og hans egen forståelse af sekulariseringsbegrebet, når temaer såsom historiske lag, temporalisering og misforholdet mellem erfaringsrum og forventningshorisont skal forklares. Således i den inciterende introduktion til forestillingen om historiske ’lag’, ”Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit”, hvor der fx tales om en ’providentiel fraseologi’ til betegelse af historiens acceleration hos Robespierre, til sammenligning med Luthers eskatologiske vision om en tidsforkortelse (Koselleck 1989a: 21). Eller i ”Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte”, hvor misforholdet mellem erfarings- og forventningsbegreber – der ganske vist oplever en usædvanlig skærpelse med nytiden – udtrykker et strukturelt forhold, der har sin pendant i eskatologiens forventningshorisont (Koselleck 1989b: 113). Endelig er det også værd at nævne ”’Erfahrungsraum’ und ’Erwartungshorizont’ – zwei historische Kategorien“, der nok engang tematiserer eskatologien som en baggrundsfigur for forholdet mellem erfaringsrum og forventningshorisont, men som også understreger, at den eskatologiske forventning, til forskel fra moderne forventninger, ikke er rettet mod et mål af denne verden (Koselleck 1989d: 361). At sekulariseringsovervejelser forekommer at være allestedsnærværende gør det blot desto mere interessant, at sekulariseringsbegrebet kun direkte tematiseres én gang.

I ”Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisation” foretager Koselleck ingen større revision af den nu gængse tredeling, og han bestrider stort set ikke de begrebshistoriske studier, jeg allerede har omtalt i kondenseret form. Af særlig vigtighed er det, at Koselleck i forhold til de to første faser i begrebsudviklingen understreger, at der fra begyndelsen forefindes en retslig kerne i begrebet, at begrebet altså fra begyndelsen får tilført et bestemt juridisk sagskompleks, der angår spørgsmålet om tilegnelse og ejerskab, og at denne kerne på helt fundamental vis er bundet op på oppositionen gejstlig/verdslig (Koselleck 2000: 181).

Det er dog den tredje fase af begrebsudviklingen, der interesserer Koselleck mest. I sin udvidede betydning – den vi kender i dag – fungerer sekulariseringsbegrebet som en historiefilosofisk fortolkningskategori. Ifølge Koselleck gives der en ’fælles signatur’ (Koselleck 2000: 183) for alle de verdsliggørelsesforsøg, vi kan beskrive med sekulariseringsbegrebet i dets historiefilosofiske udformning. Jeg citerer udførligt:

Alle giver de afkald på en rigorøs adskillelse af hinsidig og dennesidig, af evighed og verden, af gejstlig og verdslig. Oven i dette står alle historiefilosofiske fortolkningsskemaer over for det påbud, at alle opgaver og udfordringer i historisk tid skal løses af og gennem den selvsamme historiske tid. 'Tid' står ikke overfor 'evighed': Tiden tager evigheden til sig. Alle dualistiske modstillinger af kristen herkomst svinder hen under den forudsætning, alle forudsætter som alment gyldig, at historiens verdenstid ikke blot fremkalder problemerne, men også bevirker deres løsning. Sagt på en anden måde: Modstillingen af fortid og fremtid rykker ind på den centrale plads og tager afsked med modstillingen af dennesidig og hinsidig. (Koselleck 2000: 183)

Dette er for mig at se en 'fælles signatur', ikke alene for begrebets filosofiske skæbne under Kosellecks Sattelzeit, men også en fælles signatur for Kosellecks greb om idéhistorien. Vi har her i kort form – og ud fra sekulariseringsbegrebet – en beskrivelse af, hvad Koselleck andre steder kalder for *temporalisering*. Hvad der bliver tydeligt her er, at temporalisering som et begrebshistorisk nøglebegreb lige så meget er en *verdsliggørelse*, idet temporalisering er det samme som at give afkald på en klassisk 'rumlig' opdeling i hinsidig/dennesidig, evighed/verden og gejstlig/verdslig. Som Koselleck påpeger ovenfor, så er 'tid' ikke længere noget, der står over for 'evighed'. Tiden opluger så at sige evigheden i sig og forskyder denne til en fjern fremtid. Temporaliseringen af de kristne dualistiske oppositionspar skaber en ny 'akse', der ikke længere er vertikalt organiseret, men horisontalt, centreret omkring begrebsparret fortid/fremtid (Koselleck 1989d: 362).

Kosellecks eget eksempel til beskrivelse af 'sekularisering som temporalisering' centrerer sig om tidslig acceleration. Knyttet til den moderne verden er en oplevelse af en accelereret tid, altså oplevelsen af en verdensimmanent, historisk tidserfaring, der ikke har samme stabile karakter som naturens tid. Som sådan opleves den historiske tid som en accelererende tid, der er med til at tydeliggøre, at der findes noget sådant som en menneskeligt produceret historisk tid. For at tydeliggøre dette foretager Koselleck et greb, der er yderst udbredt i forfatterskabet, og som er med til at vidne om den 'stumme' brug af en sekulariseringsfigur, der finder sted hos Koselleck. I forsøget på at fremmane sekulariseringens udseende sammenligner han to 'accelerationsbeskrivelser'. Den ene fra den tidligste kristendom, nemlig den Tiburtinske Sibylles apokalyptiske visioner fra det 4. århundrede om en stadigt mere forkortet tid frem mod verdens undergang fra det 4. århundrede, og det andet et udsagn fra 1886 af Werner von Siemens, der peger på den moderne verdens accelererende kulturelle og videnskabelige fremskridt ind i en ubestemmelig fremtid. Kosellecks pointe er den, at der, på trods af forskellene i udsagnenes *indbold*,

foreligger en række *formelle* ligheder imellem de to typer af accelerationserfaring. Hos Siemens er der ganske vist ikke tale om en ændring af naturtiden – sådan som hos sibyllen, hvor det er tiden selv, der accelereres – men en række videnskabelige og kulturelle fremskridt, der inden for en naturlig kronotop går hurtigere og hurtigere. På trods af en vis forsigtighed – ”tidsforkortelse og hastighedsforøgelse defineres på lignende måde, men henviser dog til henholdsvis forskellige forestillinger og sagsforhold“ (Koselleck 2000: 179) – undlader Koselleck dog ikke at stille de spørgsmål, der viser, hvorledes han i bund og grund forsøger at forstå sekulariseringsbegrebet: Som et processuelt begreb til forståelse af herkomst og afhængigheder i historien. Om forholdet mellem Sibyllen og Siemens udsagn, men som blotte anledninger til at undersøge en langt mere generel afhængighedsfigur, lyder det: ”Hænger det ene sammen med det andet? Peger tidsbestemmelserne og formuleringernes sproglige ligheder på en sammenhæng? Drejer det sig overhovedet om en sekularisering af kristne apokalyptiske forventninger til et endemål, der har ført til accelerationssætningen? Drejer det sig om en kristen arv, der her er blevet transponeret ind i moderniteten?” (Koselleck 2000: 179).

I forhold til den spørgeretning, der indikeres ovenfor, altså spørgsmålet om hvorvidt moderne accelerationserfaringer og temporaliseringen af de historiske begreber kun lader sig forklare, hvis en kristen herkomst medtænkes, indikerer Koselleck to svarretninger. Enten kan sekularisering forstås som en negation af en kristen herkomst, som det endelige afkald på og opløsning af den forudsatte kristne dualisme – tydeligvis *ikke* Kosellecks egen holdning. Eller også må sekularisering betyde noget i stil med, at kristne problemstillinger og forhåbninger, altså indholdet af den kristne tro, udgør den implicite forudsætning for overhovedet at kunne tænke noget sådant som ’sekularisering’ eller ’verdsliggørelse’ – her er vi tydeligvis noget nærmere Kosellecks eget bud (Koselleck 2000: 184).

I forhold til Kosellecks lancerede eksempel lyder svaret som følger. Centralt for forståelsen af den apokalyptiske tidsforkortelse er, at den finder sted som en udefra kommende begivenhed. Den er ganske vist synlig i historien og dennes begivenheder, men den er ikke i menneskets egne hænder. Over for dette stiller Koselleck de sidste 400 års accelerationserfaringer af videnskabelig og kulturel karakter. Disse er frem for alt kendetegnet ved ikke at være produktet af et guddommeligt indgreb; det er mennesket selv, som fremprovokerer udviklingen. Det er heller ikke selve tiden, der forkortes, men snarere en menneskelig kulturverden, der målt over for en stabil naturtid forekommer hele tiden at tage til i fart. Det er altså ikke enden, der hurtigere og hurtigere kommer nær, men nutiden der, målt i forhold til en langsommere fortid, stadig hurtigere raser forbi. Fælles for begge figurer er, at de begge arbejder med

et telos, som verden raser frem imod – ikke en individuel frelse for enden af historien, men en fuldendelse af historien selv.

Koselleck er i udpræget grad bevidst om, at der hermed ikke kan være tale om 'sekularisering' i nogen naiv forstand: De to accelerationserfaringer deler ikke *samme* mål for historien. Erfaringsbaggrunden for de nye, moderne forventninger til historiens udvikling er *ikke* en 'overtagelse' af apokalyptiske forventninger. Men Koselleck vil dog vove den påstand, at fremskridtsbegrebet forbliver *farvet* af kristne forventninger: "Selv når den eskatologisk eller apokalyptisk begrænsede fremtid blev omtolket til en åben fremtid, var der altid en rest af kristne forventninger indpakket i de naturvidenskabelige forhåbninger." (Koselleck 2000: 190) Som belæg for dette udsagn henvises frem for alt til Lessings *Menneskeslægtens opdragelse* (1994), der med sine teologiske argumenter for moralske fremskridt udgør en plausibel støtte for sådanne tanker (Liedman 2000: 411). Mere forbavsende er det, at Kants forestilling om et folkeforbund i *Til den evige fred* (Kant 1995: 85) karakteriseres som en 'chilias-tisk figur' (Koselleck 2000: 191), der får følgende skudsmål med på vejen:

Den førhen hinsidige målsætning om en fremtidig frelse blev trukket ind i historien som en verdslig forhåbning, tidsliggjort, og via en moralsk tilbagekobling tjente hastighedsforøgelsen som en handlingsanvisning for det autonome menneske. Hvad der førhen var de udvalgte privilegium: Ved den kommende undergang at kunne tage del i dommen over deres forfølgere [...] viser sig fra nu af som den magthavende praktiske fornufts moralske selvhævdelse. (Koselleck 2000: 192)

Sekulariseringsfiguren lader sig således på kortformel beskrive som immanentiseringen af de målforestillinger, der førhen lod sig forbinde med et indbrud i denne verden. Med oplysningstiden bliver dette telos til et 'rent verdsligt forventningsbegreb', der kun lader sig realisere ved menneskelige kræfter: "Her foreligger altså den type sekularisering, der ifølge vore analytiske kriterier adskiller sig fra kristendommen, og alligevel lader det sig ikke betvivle, at også her forbliver den kristne arv præsent." (Koselleck 2000: 193).

Koselleck er dog aldeles mådeholden med hensyn til, hvor konsekvensrig en sådan sekularisering er. Som påpeget tidligere er det ham om at gøre at understrege, at det kun er forestillingen om en målrettethed i historien, der kan tælle som et 'sekulariseret' – eller som formuleret tidligere, så er der allers højst en formel lighed mellem en immanent og en transcendent motiveret målrettethed i historien.

Dette ændrer dog ikke på at der for Koselleck er tale om en *afhængighed* imellem de to størrelser. Dette får Koselleck markeret i en lille note, der tag-

er stilling til en ældre strid mellem Hans Blumenberg og Karl Löwith om sekulariseringsbegrebets karakter. Koselleck har udmærket været klar over, at han med sin sekulariseringsdefinition udsatte sig for en bestemt kritik. Noten forklarer, at ”den ydrehistoriske målbestemmelses ombesætning til en indre-historisk forbliver, på trods af Hans Blumenbergs kritik, et ubestrideligt forløb, sådan som Karl Löwith har påvist det i *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*” (Koselleck 2000: 193f.).

Med denne lakoniske stillingtagen får Koselleck markeret sin solidaritet med Löwiths berømte værk fra 1953, der følger en bestemt forventningshorisont op igennem historien, nemlig *eskatologiens*. Bogens sigte er at vise, ”at den moderne historiefilosofi udspringer af den bibelske tro på en opfyldelse, og at disse gennem sekulariseringen fuldender deres eskatologiske forbillede” (Löwith 1953: 12).

Dette bliver også udgangspunkt for Löwiths definition på historiefilosofi, nemlig som en systematisk udlægning af historien med et princip som ledetråd, sådan at historiske hændelser og forløb bringes i en sammenhæng med henblik på en endelig mening. På denne måde er al historiefilosofi afhængig af teologien, som en tydning af historien som frelseslære: ”Oplysningens historiefilosofi har på ingen måde udvidet og beriget det teologiske skema for fortolkning af historien, men indsnævret og fortyndet det, idet de udjævnede og verdsliggjorde det guddommelige forsyn til det menneskelige fremskridts fremsynethed” (Löwith 1953: 113). Andetsteds taler Löwith om, at den moderne tid ”har gjort ideen om et meningsopfyldende mål til sit eget og samtidig fremmedgjort sig fra den bagvedliggende tro” (Löwith 1950a: 275). Der fremmanes her et billede af moderniteten som passiv og fremmedgjort fra sin egen oprindelse. Passivt i dets bevidstløse overtagelse af et ’fremmed’ indhold, og fremmedgjort fordi en sekulær modernitet ikke vil vedkende sig den afhængighed, der reelt er til stede.

III. Tyveriets semantik

Det er formuleringer som disse, koblet med hvad han anser for at være en indsnævret beskrivelse af sekulariseringsbegrebets genese, at Hans Blumenberg peger på sekulariseringsbegrebets – sådan som det finder sin anvendelse hos Löwith og til dels Koselleck – karakter af ’mistankefigur’. Deres brug af sekulariseringsbegrebet udtrykker en *mistanke* om, at moderne, sekulære samfund ikke er helt så selvberørende, som selvforståelsen lader antyde. Hos Löwith opereres der med en ’skjult meningsdimension’, som optræder forvrænget af den nye form, som de velkendte eskatologiske figurer optræder i.

Sekulariseringsbegrebet bruges således til at fastlægge en sammenhæng mellem et hvorfra og et hvortil. I stedet for en generel brug af sekulariseringsbegrebet til at betegne 'verdsliggørelse' anvendes det til at markere en specifik omformning, hvori det 'senere' kun bliver muligt at forstå 'rigtigt' på baggrund af et forudgivent 'førhen'. Og med en sådan mistænksomhed bliver det ifølge Blumenberg muligt at genkende en lang række sekulariseringsfortællinger: *Det Kommunistiske Manifests* endemål er en sekularisering af det bibelske paradys, den moderne erkendelsesteori stræben efter sikkerhed er en sekularisering af det kristne grundproblem om frelsesvisheden, skyldsbegrebet i gældende strafferet er en sekularisering af synderens skyldsforhold til Gud, den moderne kapitalistiske ånd er en sekularisering af den protestantiske etik, alle borgers politiske lighed er en sekularisering af alle menneskers lighed overfor Gud, den moderne ide om fremskridt er en sekularisering af den kristne eskatologi. Man kunne blive ved med at påpege, hvor mange moderne fænomener der i virkeligheden kan beskrives som *sekularisater*.

Sekulariseringsbegrebets succes er altså lig med dets evne til at opspore disse processer af illegitim *tilegnelse*, til at afsløre modernitetens falske selvbevidsthed. Eller som Blumenberg formulerer det, så er der en tydelig analogi mellem de mange sekulariseringsfortællinger og en tilegnelsesproces: "Det er let at se, at der består en *analogi* mellem de refererede anvendelser af udtrykket sekularisering og en tilegnelse, der gør, at denne forestilling er disponeret for at blive grundbegreb for den historiske forståelse." (Blumenberg 1964: 241)

Sekulariseringsbegrebets ikke altid tydelige ydelse som historisk forklaringskategori bliver hermed tydelig: som en kriminalisering af modernitetens tilegnelse af et kristent materiale. Blumenberg ser et ideologisk moment ved sekulariseringsbegrebet, som trækker det i en bestemt retning og indebærer et begreb om en objektiv '*Kulturschuld*' pålagt en sekulær modernitet (Blumenberg 1997: 33).

Forestillingen om en 'kulturskyld' handler ikke om, at Blumenberg vil imødegå det faktuelle indhold af de studier, der er blevet bedrevet. Blumenberg kan langt hen ad vejen erklære sig enig i den faktisk etablerede semantik for sekulariseringsbegrebet, sådan som vi har set en hermeneutisk inspireret begrebshistorie gøre det. Langt snarere drejer det sig om at opløse den skævridding af sekulariseringsbegrebet i retning af substantialisme, Blumenberg har ment at kunne identificere. Eller som han selv – ikke uden polemik – formulerer det, ønsker han *også* at benytte sig af sin 'hermeneutiske licens' (Blumenberg 1997: 25) til at afsløre skjulte implikationer af en aktuel forståelse – til at pege på et yderligere lag af betydning, men nu for at opnå en skarpere bestemmelse af sekulariseringsbegrebet, og ikke mindst af dets metaforiske

baggrund, der ganske vist registreres af begrebshistorien (Koselleck 2000: 182), men som der tages alt for let på og som ikke undersøges dybere. Noget der i øvrigt må siges at være i dyb uoverensstemmelse med begrebshistoriens egen selvforståelse, der *netop* peger på, at det i forbindelse med et så tvetydigt ord som 'sekularisering' i allerhøjeste grad er nødvendigt at gå 'semasiologisk' til værks – altså med et blik for, at det samme sagsforhold kan modtage mange forskellige benævnelser (Koselleck 1989b: 121).

Blumenberg ønsker derfor at gribe anderledes fat. Som han påpeger, så er det interessant at lægge mærke til, at forestillingen om et oprindeligt ejerskab af ideer og de dertilhørende anklager om uretmæssig besiddelse allerede er at finde langt tidligere i historien end identificeret af begrebshistorikere, nemlig i den righoldige polemik, der udarbejdes i mødet mellem en antik tradition og kristne konsolideringsforsøg. Beskrivelsen af intellektuelle genealogier ud fra metaforer såsom 'tyveri', 'tilegnelse' og 'retmæssig besiddelse' er ifølge Blumenberg del af en langt mere generel *figur*, der kan siges at trække på en 'ejendomsmetaforik'. Som påpeget af Blumenberg, så er "Det at hævde og begrunde et legitimt ejerskab af ideer en elementær bestræbelse i historien ved det nye eller det, der udgiver sig for at være nyt. At bestride denne legitimitet, at forhindre, eller i det mindste ryste, den tilhørende selvbevidsthed, er teknikken bag forsvaret for det bestående" (Blumenberg 1997: 81). Det er ikke kun i dag, kristendommen forsvare sig mod en ikke-kristen verdens 'usurpation' af sandheder der retteligen 'er' kristne. I sine tidligste dage ikke alene *forsvarede* kristendommen sig selv som den legitime besidder af sandheden, den *bestred* også, at den antikke verden kunne være en legitim indehaver af sandheder, som kristendommen måtte have tilfælles med grækerne, eller endda havde overtaget fra dem. Et eksempel, der kan antyde tankegangen, kommer fra Augustin, der hævder, at nok har en række platoniske skrifter del i sandheden, idet de også har haft adgang til forsynets skatkammer, men sand som denne viden end er, kan de aldrig blive de legitime indehavere af viden. "Vi bør langt snarere tage dette sandhedsgods fra dets uretmæssige besiddere, for selv at gøre brug af det" (Augustin i Blumenberg 1997: 81).

Blumenbergs forsøg udi sekulariseringens semantik er frem for alt ikke et stykke begrebshistorie. Forsøget er derimod at vise, at der i spørgsmålet om sekulariseringsbegrebets herkomst også findes en *metaforologisk forhistorie*, som man må tage i betragtning. Allerede tidligt i sin udvikling havde Blumenberg blik for de mulige begrænsninger i begrebets 'omfangslogik'. For filosofiske begreber (og, må vi i dag sige, intellektuelle begreber i al almindelighed), gælder det, at "de filosofiske udsagns egenart og historie betinger, at 'terminologi' her må have en mere omfattende betydning end i andre discipliner, der dels fandt deres begreber i selvsamme filosofi, dels var i stand til at opbygge deres be-

grebsapparat fra bunden gennem entydige definitioner.“ (Blumenberg 1957: 432). Hvad der skal vise sig som interessant i forhold til denne undersøgelse er, at Blumenberg her definerer metaforologien som en undersøgelsesform, der leder efter vidensformer, der ikke lader sig indfange af begrebet: ”Ved siden af det stramme begreb, som bedømmes per definition og efter opfyldelse af anskuelsen, findes et stort område af mytiske transformationer – omkredsen af metafysiske konjunkturer – der har slået sig ned i en mangfoldig metaforik. Dette begrebets forfelt er i sin ’aggregattilstand’ mere plastisk og sensibelt over for det udtrykkelige og mindre behersket af fastlåste traditionsformer. Her har det, der ikke kunne finde et medium i systemernes stivnede arkitektur, ofte skaffet sig udtryk” (Blumenberg 1957: 432).

Opsporelsen og aktualiseringen af disse vidensformer er, hvad Blumenberg selv kaldte for metaforologi, og det er en sådan metaforologisk opsporing i forhold til sekulariseringsbegrebet, jeg nu vil sætte i værk. Den afsluttende tese vil derfor være, at begrebshistorien med dens fokus på terminologisering og begrebslighed har formået at identificere sekulariseringsbegrebet med helt bestemte historiske konfigurationer i og omkring Kosellecks ’Sattelzeit’ – og derved har opnået at reducere de forestillinger, dette kampbegreb fra en metaforologisk synsvinkel også rummer. Stillet overfor den hidtidige fremstilling af sekulariseringsbegrebets historie vil Blumenberg *ikke* mene, at sekulariserings-’begrebet’ er tilstrækkeligt forstået gennem tretrins-identifikationen med en kirkeretslig definition, en politisk-retslig og en historiefilosofisk definition.

Igen: Begrebshistoriens realhistoriske nedslag, der tillader en identificering af sekulariseringsbegrebet med en kirkeretslig og politisk-retslig brug, er ikke forkerte, men hviler på en række forkortede forudsætninger. Hovedpointen er, at en rent begrebshistorisk forvaltning af sekulariseringsproblematikken er for snæver, idet denne rummer en herkomstdimension af metaforologisk karakter. Begrebshistorien sætter så at sige alt på et bræt ved at fokusere på den forholdsvist snævre begrebsoprindelse inden for et juridisk-politisk felt. Derved afskærer man sig selv fra at se de tidligere eksempler på stridigheder om intellektuel ejendomsret, der ikke har udfoldet sig via det sekulariseringsbegreb, man *post festum* har identificeret som et ’grundbegreb’.

Som beskrevet forklarer begrebshistorien, at sekulariseringsbegrebet i sin tredje fase får en metaforisk anvendelse – underforstået: Strækkes ud over det rimelige, sådan som det overgår en række begreber i tiden omkring Kosellecks ’Sattelzeit’. Efter at begrebslig stabilitet er opnået, kan sekulariseringsbegrebet bruges metaforisk til at beskrive en række mentale ’tilegnelsesprocesser’, samlet i en historiefilosofisk figur.

Til dette vil Blumenberg sige: Nej, ”det er ikke *brugen* af begrebet, der er metaforisk, det er hele begrebsdannelsens *orientering*, der er det” (Blumenberg

1997: 31 – min kursiv). De historiske nedslag begrebshistorien gør for at bekræfte sin tese om begrebets genese, er blot historiske udstandsninger af et mere grundlæggende retorisk forhold, der drejer sig om at bestride intellektuel ejendomsret, en situation, hvor grebet mod et bestemt retorisk arsenal ligger lige for. Som Blumenberg ser det, ligger der i en – af borgerkrig og teologisk splittelse – kriseramte kristendoms retoriske situation en historisk baggrundsmetaforik – og dette særligt inden for kristendommen, som vi snart skal se – som gør at den skarpe bestemmelse af et vagt 'koncept' om tilegnelse – altså forbindelsen til en bestemt juridisk begrebsgenese – næsten bliver uundgåelig. Man kan tale om en 'baggrundsmetaforik', om en 'implikativ' metaforik, der ikke længere opfattes som præsent i begrebet, eller som i hvert fald har måttet ofres til fordel for en større begrebslig entydighed. Medtager man ikke denne implikative semantik i sine undersøgelser af begrebslighedens dannelse, så har man indsnævret et stort retorisk og metaforisk spillerum, der historisk set har udfoldet sig på mangfoldige måder, til at være en substantialiseret 'sag', der ud fra et entydigt og identificerbart *nexus* får lov at 'virke videre' gennem historien: "Derved gør den baggrundsmetaforiske orientering mod en retshandling kataloget af tilegnelsesprocesser til en ledetråd for sekulariseringskategoriens anvendelighed: Det tilegnede gods' genkendelighed. Det primære ejerskabs legitimitet og dets ensidige tilbageerobring" (Blumenberg 1997: 32).

At foreslå at den metaforiske bestridelse af ejendomsret ligger som 'proprium' i et *begreb* om sekularisering (Lübbe 28), altså at den antydede illegitimitetsfigur er intimt forbundet med begrebets genese, er for en metaforologisk betragtning at vende sagen på hovedet og samtidig at lade hånt om Kosellecks forestilling om, at det må være en del af en begrebshistorisk undersøgelse at afdække et begrebs *mange* sproglige lag (*Mehrschichtigkeit*) (Koselleck 1989b: 125). I stedet reificeres forestillingen om et tyveri, i og med at det gøres til en substantiel bestemmelse. "Det er kun når man anser sproget for at være forløber for al begrebsdannelse, at man kan udelukke den efterfølgende fortættelse af navnevalget for et allerede gennemført begreb. Som sådan blev den juridiske sekularisering af kirkeligt gods praktiseret og benævnt siden Den Westfalske Fred" (Blumenberg 1997: 27), som Blumenberg påpeger som kritisk kommentar til, hvad han ser som et ensidigt begrebsligt fokus på tyveriets semantik.

Over for dette *nexus* udgør metaforologien et anderledes historiseringsforsøg, der ønsker at stryge begrebshistorien en smule mod hårene ved at pege på, at sekulariseringsbegrebets 'ejendomssemantik' ikke blot er et billedlig eller anskuelligørende element, man har grebet rekurs til under en definitionsproces, men snarere skyldes en grundlæggende retorisk situation, der har haft adskillige fortilfælde i historien. Ejendomsmetaforikken udgør ikke blot en

billedlig præcisering eller justering af et begrebsligt indhold, der i sin tid kæmpede for at komme frem under givne historiske betingelser (det er det også), men det er en sproglig figur, det er betimeligt at ty til i en krisemæssig – og derfor grundlæggende metaforisk – situation, hvor ens egne hårdt tilkæmpede intellektuelle rettigheder betvivles, og hvor man derfor kan være tvunget til på tilsvarende vis at bestride andres (Blumenberg 2006: 30; Koselleck 1989b: 113). ”Jo dybere legitimitetskrisen stikker, desto mere udpræget bliver grebet efter den retoriske metafor” (Blumenberg 2006: 30), som Blumenberg påpeger det.

At forstå modernitetens udfordringer ud fra et ’hypotek af forudgående spørgsmål’, som en række intellektuelle bekymringer der også er opstået af et vist ’problemtryk’ (Blumenberg 1997: 75) kan langt fra afvises. Heri er Blumenberg enig med sine kolleger. Det kræver blot den nødvendige kvalificering, at dette ikke er noget, der blot har gjort sig gældende for konstellationen kristendom/nytid – og at striden om intellektuel ejendomsret derfor heller ikke er unik for sekulariseringsbegrebet. Som allerede påpeget har et ’problemtryk’ gjort sig gældende for nytiden, der kunne anklages for et tyveri af kristent intellektuelt gods, men noget lignende har også gjort sig gældende for kristendommen selv, der på tilsvarende vis har været udsat for et problemtryk i sine begyndende kritiske dage. ”Også kristendommen gik i den hellenistiske verden, som den bredte sig ud over mens den tilbød sin forkyndelse, spørgsmål i møde, hvis løsning den ikke af sig selv var disponeret for, eller ikke besad de begrebslige midler til at løse og som den forestående diskussion krævede af den” (Blumenberg 1997: 77). Blumenberg peger for eksempel på en af patristikkens forfattere, Filon fra Alexandria (ca. 15/10 f.kr. – 40 e.kr.), som i sin forlegenhed overfor grækernes store kosmologiske spekulationer forsøgte at opstille lignende spekulationer på grundlag af Bibelens skabelsesberetning. Ifølge Blumenberg var også grækerne udsat for et problemtryk, idet et begreb om ’Mythos’ foreskrev den frembrydende filosofi, hvilke spørgsmål man burde overtage og hvilke systematiske rammer der skulle udfyldes.

Som vi skal se, så er ejendomsmetaforik, tyveriets semantik og bestridelsen af retmæssigheden af intellektuelle ejerskaber *ikke* et ’proprium’ ved sekulariseringsbegrebet. Diskursen omkring ’grækernes tyveri’, som et afsluttende historisk eksempel, skulle gerne berigtige Blumenbergs påstand om, at ”det *moderne* ombesætningsfænomen, der her tolkes som sekularisering, altså ikke er bundet til *denne* epokes specifikke åndelige struktur. Den kristne reception af antikken og den moderne overtagelse af forklaringsfunktioner fra det kristne system er strukturelt set i vidt omfang analoge historiske processer” (Blumenberg 1997: 79).

IV. Grækernes tyveri

Som tidligere nævnt fremhæver Blumenberg, at Augustin med rette kan siges at deltage i patristikkens 'tyveridiskurs'. I samme forbindelse nævnes også Tertullian som et eksempel på denne patristiske genre (Blumenberg 1997: 82). At der ikke er tale om en historisk tilfældighed, understreger også Winrich Löhr (2000), der påpeger, at den kristne overtagelse af et hedensk tankegods ikke på meningsfuld vis kan karakteriseres som en *overleveringshandelse*, der som en mere eller mindre blind proces udfolder sig bag om ryggen på de historiske aktører. Tværtimod var denne epokale overgangssituation noget der blev debatteret, forsvaret og forsøgt retfærdiggjort med ild- og omhu. Som en del af denne overordnede kamp kom det patristiske motiv om 'grækernes tyveri' på banen – med en krisemæssig logik og som en del af en skærpet retorisk situation.

Situationen (omkring 2. århundrede e.kr.) var, at hedenske skribenter, såsom Kelsos fra Alexandria, på heftig vis stillede spørgsmålstegn ved kristendommens intellektuelle alvor, seriositet og frem for alt *originalitet*. Kelsos anså allerhøjest kristendommen for at være en forvansket gengivelse af grundtanker i græsk filosofi (Löhr 2000: 413). Dette førte til en række aggressive forsøg på fra kristendommens side at definere sin egen identitet og til udarbejdelsen af en række *apologier* – med Tertullians *Apologeticum* som en af de mest kendte. Som Löhr påpeger, kan det være svært at datere stridighederne helt præcist, men det forekommer nogenlunde sandsynligt, at det var den på det tidspunkt lille minoritet af kristne, der igangsatte denne 'ejendomsstrid' (Löhr 2000: 425).

Paradoksalt nok har Koselleck selv bidraget til forståelsen af, hvorledes dette modsætningsforhold mellem kristne og hedninge kunne opstå. Med udgangspunkt i Paulus "overhales alle menneskelige, folkelige, religiøse og stands- og slægtsmæssige positioner og negationer af Kristi forløsning." (Koselleck 1989c: 230) Det er denne forståelse af et umiskendeligt indbrud i historien, koblet med et krav om at være absolut (Ulrich 2006: 19), der fra et kristent synspunkt er med til at gøre alle hidtidige modsætningsforhold, fx mellem hellener og barbar eller mellem herre og slave, til underordninger af et mere basalt modsætningsforhold, nemlig kristen og hedning. Det er Paulus' tanke, at det er Kristi rolle som en specifikt historisk figur, der er med til at omkonfigurere de hidtidige modsætningsforhold, nemlig som en tidsliggørelse af de antiteser der førhen blot var tænkt som rumlige. Hellenerne, der i forhold til Kristi indtræden på verdensscenen må tælle som et forudgående folk, bliver nu til hedninge og hører som sådan fortiden til, mens kristendommen – med Tertullians ord *gens totius orbis* (det kristne folk) (Koselleck 1989: 233) – hører fremtiden til. Rivaliseringen er dermed sat på historiefilosofisk formel, idet der nu reelt kun er tre mulige kategorier at diskutere spørgsmålet om 'sand ejerskab' ud fra: Jøder, hedninge og kristne. Der er dog også skabt et gene-

alogisk problem: Hvordan forklare de tilfælde af sandhed der findes uden for kristendommen, og dermed forud for Jesus Kristus?

I denne situation er tanken bag 'grækernes tyveri' som topos, at den græske filosofi rent herkomstsmæssigt fik sin viden og visdom fra Det Gamle Testamente. Denne meget udbredte tanke blev dog ikke altid karakteriseret som et tyveri. Mange gange taltes der også om en problematisk 'afhængighed' eller om en 'indflydelse', der havde gjort sig gældende. Ud over det allerede af Blumenberg nævnte eksempel med Filon fra Alexandria, nævner Löhr blandt andet Justin (ca. 100-164) som et tydeligt eksempel på idéen om, at de græske poeter og filosoffer har fået deres forestillinger fra det gamle testaments profeter: "Hvad end filosoffer eller digtere har sagt om sjælens udødelighed, straffene efter døden og kontemplationen over guddommelige ting, så var de kun i stand til at opfatte og fremføre disse, fordi de fik nøglen dertil fra profeterne." (Justin i Löhr 2000: 406) Denne forestilling om en uomgængelig indflydelse fortsættes hos Tatian (ca. 120- 180/190), der som den første tager fat om *kronologien* som problem. Idet Moses er ældst af alle indflydelser, må han også tælle som den største autoritet: "Moses er ældre end de gamle helte, byer og dæmoner. Og eftersom han er ældre, bør man have mere tillid til ham end til grækerne, som har øst af hans kilde uden at vide det." (Tatian i Falkenberg 2006: 110) Det kan godt være, at grækerne trækker på Moses, men de gør dette uden at forstå det fulde omfang deraf. Uden decideret at anklage dem for intellektuelt tyveri beskrives grækerne som sofister og retorikere der perverterer en viden, der kun er til låns.

Det er dog først hos Tertullian (160-220) og Klemens af Alexandria (ca. 150-220), vi får en udfoldet beskrivelse af påstanden om 'det græske tyveri'. For Tertullian er det af yderste vigtighed at understrege grænsen mellem kristendommen og hedensk filosofi og at fundamentet for denne grænsedragning må være de hellige skrifter. Disse er at betragte som et lager af visdom, en kilde hvorfra alle senere skribenter har fået deres materiale. Derfor kan Tertullian fx understrege, at det gamle spørgsmål om sjælens væsen egentlig ikke er et spørgsmål om forskellige udsagns sandhed, men om deres *herkomst* (Blumenberg 1997: 82). Det er dette udgangspunkt, der får Tertullian til at karakterisere de hedenske filosoffer som *tyve* (Willert 2006: 266) – for derigennem at afvise ethvert slægtskab mellem kristendommen og en forudgående hedensk filosofi. I tråd med denne beskrivelse betragter Klemens overhovedet den græske kultur som en *plyndringskultur*, der, når det kommer til fysik, etik og filosofi, har stjålet fra Bibelen, og i mytologisk henseende har været på rov hos både jøder og ægyptere (Löhr 2000: 417).

Idet han fastholder Justins markeringer, karakteriserer Tertullian de hedenske forfattere som værende udelukkende interesserede i egen berømmelse og

udstilling af retoriske evner, som drevet af en overdreven nysgerrighed idet de plukker og bruger efter behag. Alt sammen en yderst negativ karakteristik, der lader sig samle i begrebet '*scrupulositas*' (Löhr 2000: 415); den intellektuelle rastløshed der præger de hedenske bestræbelser. Denne fører dem til at sætte spørgsmålstejn ved alt. I stedet for blot at acceptere sandheden om Gud skal de hele tiden diskutere hans kvaliteter, natur og stilling i universet.

Dette stiller dog et problem for den moderne læser, for vil det patristiske ræsonnement bag hævdelser af sand ejerskab ikke indebære, at det er jøderne, der er de sande ejere af det intellektuelle gods, som de tidligste kristne anså sig selv for at være de rette indehavere af? Nej, lyder svaret hos Tertullian: Man bør huske på, at de hellige skrifter var dunkle og svært forståelige, ikke alene for hedningene, men også for jøderne selv, idet de alle skrev og arbejdede førend Jesus Kristus fortolkede teksterne (Willert 2006: 259). Ud over på denne måde at løse det kronologiske problem ved dobbelt at insistere på behovet for en tolkning af de hellige skrifter og på at denne allerede har indfundet sig, lader spørgsmålet om kætteri sig nu forklare. Ud fra disse genealogiske problemer kan en kætter beskrives som produktet af en hedensk indflydelse. På trods af at være begunstiget med en fødsel efter Kristi tolkning insisterer nogle på at forfalske den ene sandhed ved at forvirre og opløse den i mange mulige veje – ret beset et forsøg på en illegitim tilegnelse af et sandhedsgods man ikke har nogen adgang til.

Tilbage stod blot problemet med de sandheder, der ikke lod sig genfinde i Det Gamle Testamente, men som grækerne ikke desto mindre tydeligvis lå inde med. Som Augustin noget senere understregede det – i en sammenligning med de skatte af sølv og guld som israelitterne ”i al hemmelighed selv gjorde krav på” for derpå at fragte dem med sig under flugten fra Ægypten – så fandtes der i den hedenske lærdom områder, som ikke bare var falske og overtroiske fantasier, ”[...] men også studier for den frigiorte ånd, som er mere passende i sandhedens tjeneste, nyttig moralsk vejledning såvel som forskellige sandheder om monoteisme [...]” (Augustin 1997: 64). Ifølge Tertullian lod dette sig forklare derved, at det også for grækerne var muligt at falde over sandheden ved et tilfælde – eller gennem den sunde fornuft man ikke kan bestride, at de er i besiddelse af. Som Augustin, der heri tog tråden op efter Tertullian, påpeger, står ’forsynets skatkammer’ til rådighed for os alle. Derfor bør udsagn fra filosoffer, der faktisk er sande og i overensstemmelse med den kristne tro, ”ikke føre til ængstelse, men bør i stedet blive inddraget til vor egen brug, som var det fra ejere, der ikke har nogen ret til dem.” (Augustin 1997: 65).

Udviklingen fra Filon af Alexandria til Klemens af Alexandria lod sig samle i en fælles selvforståelse, der understregede grækernes illegitime forbindelser

med kristne sandheder. Det grundtræk, der hermed blev fremhævet, var den kristne viden og visdoms originalitet, integritet og legitimitet.

V. Tilegnelse og tyveri

Et begrebshistorisk og et metaforhistorisk studie giver ikke det samme resultat. Dette burde stå tydeligt efter denne korte gennemgang af facetter af sekulariseringsbegrebets semantik. Det burde også stå tydeligt, at der er en række indsigter forbundet med en udvidelse af begrebshistoriens perspektiv på sekulariseringsbegrebet. Den begrebslige identifikation med sekularisering som *transitus* lader sig kun opretholde, hvis man insisterer på, at dets semantiske komponenter kan rummes af en analyse centreret omkring den nu klassiske tredeling af begrebets genese. Dette har som konsekvens, at begrebshistorien kan tale om en betydningskerne i sekulariseringsbegrebet, og dernæst at en række moderne intellektuelle fænomener lader sig karakterisere som sekularisater. Konklusionen på denne del af artiklen må være, at begrebshistorien har indsnævret sekulariseringsbegrebets semantik uforholdsmæssigt meget for derigennem at forlene begrebet med en ikke ubetydelig modernitetskritisk energi fra den metaforisk indlejrede forestilling om 'retmæssig ejendom'.

Som følge deraf har artiklen ud fra en metafororienteret horisont peget på eksemplet 'det græske tyveri' for at gøre opmærksom på, hvorledes metaforer såsom 'tyveri', 'tilegnelse' og 'retmæssig besiddelse' er del af en langt mere generel *figur*, der kan siges at trække på en 'ejendomsmetaforik'. Denne figur viser, at det at hævde ejerskab af ideer og andet intellektuelt gods ikke blot lader sig registrere i kristendommens forhold til moderniteten, men i stedet må betragtes som del af en generel måde at bekrige anderledes intellektuelle positioner på.

Litteratur

- Augustin (1997): *On Christian Teaching*, Oxford: Oxford University Press.
- Blumenberg, Hans (1957): "Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung" i *Studium Generale* 10, hæfte 7, s. 432-447.
- Blumenberg, Hans (2006 [1981]): "En antropologisk tilnærmelse til retorikkens aktualitet" i *Slagmark* nr. 47, s. 13-34.
- Blumenberg, Hans (1997): *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Conze, Werner (1984): "Säkularisation, Säkularisierung: Einleitung" i Brunner, Otto; Conze, Werner & Koselleck, Reinhart (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 5, Stuttgart: Klett-Cotta, s. 789-791.
- Falkenberg, René (2006): "Tatian. Apologet og kætter" i Engberg, Jakob; Jacobsen, Anders-Christian & Ulrich, Jörg: *Til forsvar for kristendommen. Tidlige kristne apologeter*, København: Anis, s. 107-124.
- Kant, Immanuel (1995): *Til den evige fred*, København: Gyldendal.
- Koselleck, Reinhart (1989a [1979]): "Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit" i *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Koselleck, Reinhart (1989b [1979]): "Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte" i *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Koselleck, Reinhart (1989c [1979]): "Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe" i *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Koselleck, Reinhart (1989d [1979]): "'Erfahrungsraum' und 'Erwartungshorizont'. Zwei historische Kategorien" i *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Koselleck, Reinhart (2000): "Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisation" i *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Lessing, G. E. (1994): *Menneskeslægstens opdragelse*, Frederiksberg: Fisker & Schou.
- Liedman, Sven-Eric (2000): *I skyggen af fremtiden. Modernitetens idéhistorie*, København: Gads Forlag.
- Lübbe, Herman (1965): *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Verlag Karl Alber: München.
- Löhr, Winrich (2000): "The Theft of the Greeks. Christian Self Definition in the Age of the Schools" i *Revue d'Historie ecclésiastique* 95, s. 403-426.
- Löwith, Karl (1983 [1950]): "Weltgeschichte und Heilsgeschehen" i *Sämtliche Schriften* 2, Stuttgart: J.B. Metzler, s. 240-279.
- Löwith, Karl (1953): *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* i *Sämtliche Schriften* 2, Stuttgart: J.B. Metzler, s. 7-239.
- Marramao, Giacomo (1995): "Säkularisierung" i Ritter, Joachim & Gründer, Karlfried (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9. Basel, Stuttgart: Schwabe, sp. 1133-1161.
- Marramao, Giacomo (1996): *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, Frankfurt am Main: Insel Verlag.

- Strätz, Hans Wolfgang & Zabel, Hermann (1984): "Säkularisation, Säkularisierung" i Brunner, Otto; Conze, Werner & Koselleck, Reinhart (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 5, Stuttgart: Klett-Cotta, s. 789-829.
- Ulrich, Jörg (2006): "Apologeter og apologetik i det 2. århundrede" i Engberg, Jakob; Jacobsen, Anders-Christian & Ulrich, Jörg: *Til forsvar for kristendommen. Tidlige kristne apologeter*, København: Anis, s. 17-61.
- Willert, Niels (2006): "Tertullian" i Engberg, Jakob; Jacobsen, Anders-Christian & Ulrich, Jörg: *Til forsvar for kristendommen. Tidlige kristne apologeter*, København: Anis, s. 233-268.