

Nyere forskning om sekularisering

AV FRODE LAGSET

I Forsvaret kommer begrepet religion fram i to sammenhenger. Religion kan handle om «den andre» – altså om religiøst motivert vold, om at religion er viktig i det afghanske samfunnet (eller det syriske). Eller, religion kan handle om eget personells religionsfrihet, altså om tilgang til bønnenrom, problemer med «bønn på linja» eller i det hele Feltprestkorpsets stilling og organisering. Den utviklingen som ligger bak disse måtene å tenke på, kan også forstås gjennom begrepet sekularisering.

Denne artikkelen gir innblikk i nyere tenkning rundt begrepet sekularisering. Vi vil presentere sentrale begreper fra tre bøker som utfordrer og nyanserer dette begrepet: *A Secular Age*,¹ *Rethinking Secularism*² og, med særlig blick for den skandinaviske situasjon, *Secular and Sacred?*³

Forestillingen om at fenomenet religion er på retur eller om at kunnskap og opplysning vil gjøre slutt på overtro (forstått som religion) har vært dominerende i vestlig åndsliv i flere hundre år. Premisset er at sekularisering og modernisering henger sammen. Fra slutten av 1600-tallet skjer det en stadig utvikling, hvor religiøse trosforestillinger, praksiser og institusjoner utfordres og blir erstattet av fornuft og vitenskap. Denne utviklingen sees som uavvendelig, ja, nærmest som en naturlov.⁴

¹ Charles Taylor, *A secular age* (Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2007). Denne boka er allerede blitt et standardverk. Den er lang, noen steder repeterende, men grundig. Onde tunger vil nok hevde at dette er en bok som «alle» snakker om, men få har lest.

² Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, og Jonathan VanAntwerpen, *Rethinking secularism* (Oxford: Oxford University Press, 2011). I denne artikkelen vil vi hovedsakelig henvise til José Casanovas artikkel «The Secular, Secularizations, Secularism» men boka har flere interessante kapitler, blant annet om sekulariseringens rolle i internasjonal politikk og dens iscenesettelse av vold som religiøs.

³ Trygve Wyller, Rosemarie Van den Breemer, og José Casanova, "Secular and sacred?: the Scandinavian case of religion in human rights, law and public space", vol. vol. 15, *Research in contemporary religion* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014).

⁴ For en bredere fremstilling av denne «tradisjonelle» tenkemåten henvises det til Encyclopædia Britannica, under «Modernization – The dual revolution» (lest 29.09.2015). Fremstillingen der er en god presentasjon innenfor rammen av scientistisk preget historieskriving.

I 1997 utgav den svenske idéhistorikeren Sven-Eric Liedman en introduksjon til det moderne Europas åndshistorie: *I skuggan av framtiden*. I innledningen her finner vi et godt eksempel på en begynnende problematisering av denne utviklingsoptimistiske tankegangen:

«En dag kommer det ögonblick då solen bara lyser över fria människor som innte känns vid någon annan herre än sitt eget förnuft...» Så börjar det berömda sista kapitlet i fransmannen Jean Antoine de Condorcets bok om människans framsteg. I de tidigare kapitlen har han skildrat hur mänskligheten långsamt tagit sig upp ur okunnighetens, hjälplöshetens och fördomarnas barbari och till sist nådd den höjd som det sena 1700-talet representerar. Nu blickar han mot framtiden. Han ser framför sig en underbar värld. Allt det han avskyr har försvunnit: religionen med sina präster, tyrannerna med sina lakejer. Slaveri och förtryck har utplånats från jordens yta. Jämlikhet råder.⁵

Liedman fortsetter sin fremstilling med å konstatere at ikke alt ble slik som Condorcet forestilte seg i 1794, selv om mye også stemmer.

Charles Taylor: «the subtraction story» og «the buffered self»

Filosofen Charles Taylor går i boka *A Secular Age* (2007) hardt ut mot denne tesen. Han gir følgende programerklæring i innledningen:

Secondly, in the following chapters, I will be making a continuing polemic against what I call “subtraction stories”. Concisely put, I mean by this stories of modernity in general, and secularity in particular, which explain them by human beings having lost, or sloughed off, or liberated themselves from certain earlier, confining horizons, or illusions, or limitations of knowledge. What emerges from this process—modernity or secularity—is to be understood in terms of underlying features of human nature which were there all along, but had been impeded by what is now set aside. Against this kind of story, I will steadily be arguing that Western modernity, including its secularity, is the fruit of new inventions, newly constructed self-understandings and related practices, and can’t be explained in terms of perennial features of human life.⁶

Drømmen om frie mennesker som ledes av fornuften blir her en «subtraction story», en fortelling om hvordan man «trekker fra religionen» og dermed skaper en sekularitet. Taylor postulerer altså at forestillingen om en naturlig menneskelig frihet og a-teisme er et resultat av en konstruksjonsprosess som finner sted i Europa («Latin Christendom»). Mennesket er i følge ham ikke «naturlig» agnostisk.

Taylor stiller spørsmålet: Hvordan har vi kommet fra en verden, eksempelvis AD 1500, hvor det nærmest er umulig å ikke tro på Gud til en verden av i dag (ca AD 2000) hvor det ikke bare er lett, men for mange uunngåelig å ikke tro?

⁵ Sven-Eric Liedman, *I skuggan av framtiden: modernitetens idéhistoria* (Stockholm: Bonnier Alba, 1997), 15. Liedmans bok tar ikke opp spørsmålet om religion og sekularisering i særlig grad. Den er derfor å regne som «tradisjonell» i denne sammenheng. Boka er imidlertid fortsatt svært lesverdig. Den finnes i norsk oversettelse.

⁶ Taylor, *A secular age*, 22.

Taylor peker på tre forhold. For det første var hele verdensbildet basert på en forestilling om at verden vitner om Gud. Hans andre poeng beskriver i stor grad vår tradisjonelle stats- og samfunnsforståelse:

(2) God was also implicated in the very existence of society (but not described as such—this is a modern term—rather as polis, kingdom, church, or whatever). A kingdom could only be conceived as grounded in something higher than mere human action in secular time. And beyond that, the life of the various associations which made up society, parishes, boroughs, guilds, and so on, were interwoven with ritual and worship, as I mentioned in the previous chapter. One could not but encounter God everywhere.⁷

For det tredje levde de i en «enchanted» verden. Her henviser han til Max Webers «Entzäuberung». Taylor mener ikke at disse tre forutsetningene gjør at menneskene nødvendigvis er kristne. Det er ateismen som er det umulige i en slik struktur. Det er selvfølgelig mulig for enkelte individer å fastholde ateismen, men de blir da å betrakte som særinger som ikke forholder seg til den allmenne fornuft. Vi ser altså at situasjonen er snudd.

Taylor peker på at fenomenet sekularisering kan være knyttet til indre forhold i kristendommen. Men i stedet for å legge «skylden» på protestantismen, som i Max Webers protestantiske etikk, trekker Taylor linjen tilbake til 1215 og det fjerde Laterankonsil, hvor det allmenne, årlige skriftemål ble påbudt. Her foreligger angivelig et vannskille i konstrueringen av individet. Prosessen har mange flere trinn, men dette skal vi ikke behandle i detalj her. Det er interessant å merke seg at katolikken Taylor velger å la Den romersk-katolske kirke slik få et medansvar for utviklingen, i stedet for å skyve det hele over på de skismatiske protestantene (selv om reformasjonen absolutt bidrar til den videre utvikling).⁸ Taylor hevder at denne snuoperasjonen fra tro til vantro ikke er tilfeldig, men et resultat av valg underveis.

Charles Taylors poeng er ikke bare at religion har overlevd i større grad enn ventet. Han påstår at det er umulig å fjerne en så viktig samfunnsstøtte som religionen – og tro at «byggverket» kan bli stående uforandret.⁹

Taylor innfører begrepet *buffered self* for å beskrive en ny (selv)forståelse av hva et individ er. I en førmoderne, fortryllet, verden er mennesket porøst. Den enkelte er selv en del av den store kosmiske kampen mellom makter av mange slag. Ånder og krefter kan påvirke oss grunnleggende. Et eksempel på dette kan være koblingen mellom sinnssykdom og onde ånder i Det nye Testamente.

⁷ Ibid., 26.

⁸ I hvilken grad dagens romersk-katolske kirke, etter den franske revolusjon (med prestedrap og masseflukt) og Pius IX (med sentraliseringen av makten hos paven), representerer (alene) videreføringen av middelalderens «Latin Christendom» er omstridt. Synspunktene gjenspeiler vel i stor grad den enkeltes ståsted. I Norge har denne «tradisjonen» først og fremst blitt målbåret av Sigrid Undset og hennes nasjonalistiske katolisisme.

⁹ Calhoun, Juergensmeyer, og VanAntwerpen, *Rethinking secularism*, 9.

Buffered self sikter til den nye selvtilliten som individet får i moderne tid. Liedmans sitat fra Condorcet er et godt eksempel på dette. Så lenge fornuften får råde, går alt bra. Tanken om at menneskene ikke skulle ha tilstrekkelig fornuft, at menneskene ikke egentlig skulle være myndige og ansvarlige vesener, er fremmed for 1700-tallets opplysningstid. Det er undertrykkelsen, ufriheten, som ødelegger dømmekraften. Med frihet og opplysning vil alt ordne seg. Taylor skriver:

The idea is that once religious and metaphysical beliefs fall away, we are left with ordinary human desires, and these are the basis of our modern humanism. This is the residuum, once the false mythologies are subtracted. In the most radical version of the story, ordinary desire undergoes a reversal in value. Formerly it was comprehensively condemned in the name of an other-worldly salvation. Now it is affirmed. Sexual fulfillment, instead of being condemned as a path to perdition, is now seen as one of our greatest joys. Ordinary self-love is no longer sin, but the very basis of healthy human life. The core of the subtraction story consists in this, that we only needed to get these perverse and illusory condemnations off our back, and the value of ordinary human desire shines out, in its true nature, as it has always been.¹⁰

Dette *buffered self* endrer individets forhold til omgivelsene på alle plan. Det gir rom for den selvsikkerheten (hybris?) som gjør at man kan forske og eksperimentere *etsi Deus non daretur*. Det gjør det mulig for Galilei å hevde et heliosentrisk verdensbilde. Men dette *buffered self* gjør det også mulig med et individets indre liv, hvor den enkelte kan ha individuelle følelser og opplevelser, sjelens dybde og det intense indre religiøse livet vi kjenner fra den pietistiske vekelsen. Den kristendommen vi kjenner i dag er altså et produkt av denne fremveksten av et *buffered self* og fortellingene om den.¹¹ I og med dette skillet mellom individ og omgivelser, skapes også et tydeligere skille mellom mennesket og Gud, og mellom mennesket og naturen – og følgelig mellom Gud og verden.

Sekularitet – sekularisering – sekularisme

Religionssosiologen José Casanova har studert globalisering og sekularisering i lang tid. Han har argumentert for en mer presis terminologi omkring sekulariseringen helt siden nittitallet.¹² Når vi lar ham følge etter Taylor i denne fremstillingen, er det fordi vi skal se på Casanovas artikler i de to allerede nevnte bøke-

¹⁰ Taylor, *A secular age*, 253.

¹¹ Både Pinsebevegelsen og, på katolsk mark, Maria-åpenbaringene kan sees i dette lyset. Tungetale og Maria-kult har antatt former som gir mening fordi de troende er «sekulariserte».

¹² Han er ikke den første, her kan kort nevnes Bryan Wilson med *Religion in Secular society* (London, 1966), Peter Berger med *The Sacred Canopy* (1967) og David Martin med *A General Theory of Secularization* (1978). Casanovas *Public Religions in the Modern World* utkom i 1994.

ne, *Rethinking Secularism* og *Secular and Sacred*?¹³ Her går han i dialog med Taylor.

Bakgrunnen for begrepsparet sekulær/religiøs er religiøst (eller kirkelig). *Saeculum* betegnet opprinnelig et tidsrom, en lang generasjon, men etter hvert defineres dette som hundre år. I romersk-katolsk tradisjon skiller man mellom det sekulære og det religiøse presteskapet. Verbet *å sekularisere* i romersk kirkerett definerer avhending av kirkelig eiendom til ikke-kirkelige instanser. Med reformasjonen ble store mengder kirkegods «sekularisert».

Det sekulære – *sekularitet* – er altså i utgangspunktet en betegnelse på noe marginalt, noe som før var kirkelig, men nå har mistet sitt kirkelige eierskap. I og med den begrepsmessige om-danningen som Taylor beskriver, går det sekulære fra å være et unntak til en normaltstand. Sekularismen, den historiefilosofien eller ideologien som ligger til grunn for denne utviklingen, fungerer i følge Casanova (og Taylor) som en selvoppyllende profeti. Når sekularisering og modernisering kobles, impliseres det at å være religiøs er å være litt umoderne. Den religiøse henger igjen i en førmoderne fortid. Casanova skriver:

*Europeans tend to experience their own secularization, that is, the widespread decline of religious beliefs and practices in their midst, as a natural consequence of their modernization. To be secular is experienced not as an existential choice that modern individuals or modern societies make but, rather, as a natural outcome of becoming modern.*¹⁴

Følgelig får vi tre typer sekularitet:

1. «mere secularity» - opplevelsen av å leve i en sekulær verden og en sekulær tid, hvor det å være religiøs er en mulighet blant flere.
2. «self-sufficient and exclusive secularity» - opplevelsen av at det å leve uten religion er en normal, nærmest naturlig tilstand, og
3. «secularist secularity» - opplevelsen av at «frigjøring fra religion» er en nødvendig forutsetning for menneskelig liv og vekst.

Casanova har tidligere argumentert for at sekularisering er et flertydig begrep. Han argumenterer for en differensiering mellom tre typer sekularisering:

1. institusjonell differensiering mellom kirke og stat, økonomi, vitenskap (og Forsvaret)
2. en generell reduksjon i religiøs tro og praksis, og
3. privatisering av religion som en forutsetning for demokratiet.¹⁵

¹³ Henholdsvis «The Secular, Secularizations, Secularisms» og «The Two Dimensions, Temporal and Spatial, of the Secular: Comparative Reflexions on the Nordic Protestant and Southern Catholic Patterns from a Global Perspective»

¹⁴ Calhoun, Juergensmeyer, og VanAntwerpen, *Rethinking secularism*, 59-60.

¹⁵ Ibid., 60. For den siste tredelingen, se også José Casanova, *Public religions in the modern world* (Chicago, Ill: University of Chicago Press, 1994).

Disse fenomenene opptrer i det europeiske tilfellet sammen, og ordet «seku- larisering» har derfor fått omfatte alle tre. Vi skal ikke lengre enn til USA for å se at den europeiske fortellingen ikke er den eneste mulige.

Vår egen, norske samtid viser at selv om det er uklart om folk blir mindre re- ligiøse, og selv om religionen i mindre grad er privat enn for bare noen tiår si- den, så er det vanskelig å utfordre det første punktet. Kanskje nettopp fordi Bis- pemøtet engasjerer seg i spørsmålet om oljeleting i Lofoten, vil noen hevde at den institusjonelle differensieringen er desto mer nødvendig.

Casanova hevder videre at det er nødvendig å snu den klassiske europeiske sekulariseringsfortellingen opp ned. Det er ikke USA som er unntaket fra den store fortellingen om sekularisering. Derimot er Europa unntaket fra de andre sekulariseringene. «Det sekulære» er altså en europeisk post-kristen sekularitet, til forskjell fra post-hindu eller post-muslimske sekulariteter.¹⁶

Casanova gjenkjenner to idealtyper av «secularist ideology» Den første «fi- losofisk-historisk sekularisme» utgjøres av sekularistiske teorier om religion som baserer seg på en forståelse av utvikling i stadier. Religion er noe som tilhø- rer en tidligere og mer primitiv tilstand. Den andre «politisk sekularisme» hev- der at religion er en irrasjonell kraft eller ikke-rasjonell form for diskurs som skal holdes unna det demokratiske offentlige rom.

Vi får også høre om de mer praktiske problemstillinger en sosiolog har å streve med. Spørreundersøkelser om folks religiøsitet er ikke alltid pålitelige. «We know for a fact that both Americans and Europeans lie to the pollsters». Som ellers i sosiologiske undersøkelser har løgnene en tydelig tendens. Men tendensene er motsatte. Amerikanerne later som om de er mer religiøse enn de er i virkeligheten, Europeerne later som om de er mindre religiøse. Casanova spør hvorfor

Americans would tend to exaggerate their religiosity [...] unless they somehow believe that to be modern and to be American, which for most Americans means exactly the same thing, also entails being religious. [...] The natural response of Europeans [...] would seem to be 'Of course I am not religious. What do you think? I am a modern, liberal, sec- ular enlightened European.

«Religion» forbindes av svært mange europeere med konflikt (her danner riktig- nok Norge og Sverige et unntak, i følge Casanova). Men dette er ikke noe som kan forklares med historiske erfaringer i det 20. århundre (derimot kan første verdenskrig, den russiske revolusjons terror, nazismen og Holocaust, andre ver- denskrig, Koreakrigen, Vietnamkrigen eller stalinismens terror lettere sees som utslag av en voldelig sekularisme). Koblingen mellom religion og vold kan for-

¹⁶ For resten av dette avsnittet, se Calhoun, Juergensmeyer, og VanAntwerpen, *Rethinking secularism*, 64-80.

klares som en sekularistisk konstruksjon som har til formål å skille den moderne, sekulære europeer fra den religiøse «andre», enten en førmoderne europeer eller en samtidig ikke-europeer, særlig muslimer.

So when they think of religion as “intolerant”, Europeans obviously are not thinking of themselves, even when many of them may still be religious, but, rather, they must be thinking either of the religion they have left behind or of the religion of “the other” within their midst, which happens to be Islam.

Casanova peker altså på to grunnleggende forskjellige bruk av begrepet religion (som vi pekte på innledningsvis). Dels står «religion» i motsetning til det sekulære (nøytrale) som en underkategori innen vårt eget samfunn, dels henviser det til et fenomen som ligger «utenfor» vår kultur. Her blir «religion» en betegnelse på det som moralsk eller ideologisk legitimerer uakseptabel atferd (terrorisme).

Look to Scandinavia!

Innledningsvis nevnte vi boka *Secular and Sacred?* Boka spinner på et begrep som (medforfatter) Lisbet Christoffersen har fremsatt for å beskrive danske statkirke-relasjoner: «intertwinement».¹⁷

Den nettopp siterte José Casanova har skrevet det første ordinære kapitlet «The Two Dimensions, Temporal and Spatial, of the Secular: Comparative Reflections on the Nordic Protestant and the Southern Catholic from a Global Perspective». Dag Thorkildsens kapittel setter et skille mellom en vestnordisk og en østnordisk sekularisering. I Danmark og Norge er det kirkelige og det statlig-kommunale tradisjonelt tettere sammenvevd enn i Sverige. Thorkildsen peker på forskjeller i landenes utvikling og historie som forklaring på dette skillet. Disse to kapitlene gir de mest overgripende analysene av relasjonen mellom sekularisering og samfunn. De viser også, gjennom sammenligning, at det er mulig å se både en skandinavisk sekulariseringsmodell til forskjell fra de kontinentale, men altså også at det finnes forskjeller internt i regionen.

En kan spørre seg om selve begrepet sekularisering mister noe av sin kraft når det slik utvannes til en rekke forskjellige fenomenkomplekser, som åpenbart er forskjellige i hvert land. Her lykkes boka i problematiseringen av idéen om en enhetlig (og «naturlig») sekularisering, styrt av en teleologisk historietenkning. Som vi har sett, peker Casanova og Taylor ut en ideologisk styrt bruk av sekulariseringsbegrepet og -fortellingen. Selv om begrepet utfordres, vil bokas forfattere ikke forkaste ordet, men heller finne et saklig innhold til det.

¹⁷ Lisbet Christoffersen, "Intertwinement: A new concept for understanding religion-law relations," *Nordic journal of religion and society* (2006).

John Witte jr gir en kort innføring i hvordan nettopp den lutherske toregimentslæren har en dobbeltrolle i sekulariseringsfortellingen. På den ene side skaper det lutherske skillet mellom de to regimenter grunnlag for en selvstendig statsmakt, og derigjennom et sekulært rom utenfor kirken. Samtidig understreker Luther nettopp (den sekulære?) statens guddommelige oppdrag – staten er også et uttrykk for Guds gode administrering av verdenshistorien. Kapitlet heter da også «“God is Hidden in the Earthly Kingdom:” The Lutheran Two-Kingdoms Theory as Foundation of Scandinavian Secularity».

Kim Knotts kapittel «Interrogating the Secular: A Spatial Approach» danner teoretisk bakteppe for flere av bokas kapitler. Hun søker å definere begrepet «secular space» som (en idealisert) betegnelse på forskjellige «rom» i samfunnet (skole, lovverk). Boka har kapitler som beskriver situasjonen i lovverket (Helge Årsheim), Fengselsvesenet (Inger Furseth) og sykehusene (Knut W Ruyter). Dette er eksempler på sekulære rom hvor religion er til stede på forskjellig, men regulert vis. Jevnt over er tendensen i disse kapitlene at den lutherske arven viser seg både levende og virkekraftig gjennom moral og ideologi i disse institusjonene, også uavhengig av den formelle prestetjeneste. Kirkegårdene (Rosemarie van den Breemer) danner en mellomkategori, hvor rollene er byttet om. Ett kirkesamfunn administrerer gravferdstjenesten på vegne av hele lokalsamfunnet.

Det religiøse rommet problematiseres ved Lisbeth Christoffersens kapittel som beskriver et tilfelle av kirkeasyl i Danmark. Trygve Wyller skriver om et prosjekt i Göteborg, hvor en luthersk kirke ukentlig omgjøres til et helsesenter (med lege, sykepleier, fysioterapeut) for papirløse innvandrere som ikke kan eller vil forholde seg til det offentlige helsevesenet. I begge disse tilfellene kan kirken sees som en alternativ og kritisk røst mot statlig politikk. Denne oppvurderingen av det religiøse rommet kan sies å representere et utslag av sekularisering – i den klassiske statskirketenkningen ville dette ha vært umulig.

Pål Ketil Botvar og Anders Sjöborg har undersøkt unge menneskers holdninger til menneskerettighetene – og finner at religion i liten grad påvirker disse. De konkluderer med at dette antyder at menneskerettighetene fungerer som en felles ideologisk eller livssynsmessig plattform. De sosiologiske undersøkelsene viser at denne tendensen er sterkere i Skandinavia enn i øvrige europeiske land. Forfatterne lar det stå åpent om menneskerettighetene kan sees som konstituerende for «civil religion» slik Robert Bellah definerer det. Dersom man legger vekten på at religion må innebære noe transcendent, kommer de kanskje til kort – med mindre man definerer «menneskeheten» som det hellige. Dersom man legger vekten på menneskerettighetenes evne til å fungere som samfunnslim, er det klart at menneske-rettighetene er «civil religion» i Skandinavia.

Oddbjørn Leirvik forteller om institusjonell, norsk religionsdialog, både kristen-muslimsk, mellom Den norske kirke og Islamsk Råd, og generell, i Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn. I den kristen-muslimske dialogen peker Leirvik på en utvikling fra et fokus på praktisk sameksistens, til mer generelle felles uttalelser. I disse får menneskerettighetene en plass som en felles plattform hvor trossamfunnene kan uttrykke seg i fellesskap. Sett sammen med forrige kapittel antyder dette at menneskerettighetene (som «civil religion») kan gi religionene en mulighet til å delta i den sekulære, offentlige debatten med stemmer som er både tydelige og forståelige.

Johannes A van der Ven gir under tittelen «From Divine Law to Positive Law» en gjennomgang av relasjonen mellom religion og jus opp gjennom historien. Dette er nok det kapittelet som i størst grad argumenterer i samsvar med det vi innledningsvis kalte den klassiske forståelsen av sekularisering. Han finner at den guddommelige rett og naturretten opp gjennom århundrene har veket plassen for den sekulært skapte (demokratisk vedtatte) nedskrevne lovtekst. Han konkluderer: «it makes no sense to strive for a structural (re)coupling between law and religion, like in state churches. It makes more sense ... to start or maintain a contingent relationship»¹⁸

I konklusjonen pekes det på at forståelsen av «det sekulære» er grunnleggende forskjellig i klassisk sosiologi (og tilhørende statsforståelse) og i luthersk toregimentslære. Den sekulære staten inngår i Guds store plan, og er derfor innlemmet i teleologien, selv om den er skilt fra kirkens jordiske fremtoning. Fra kirkelig hold har nok denne forståelsen vært viktig for å bygge den harmoniske relasjon som luthersk kirke og sosialdemokrati har hatt i Skandinavia. I denne symbiosen er det nettopp statens sekularitet som legitimerer allmenngjøringen av den lutherske tenkningen i samfunnet. Lutherdom er «fornuft» – og følgelig udiskuterbar.

Secular and Sacred? har mange henvisninger og sammenligninger med andre deler av verden. Dette internasjonale perspektivet gir argumentativ styrke, men det kan også sees som et resultat av globaliseringen. «Trekanten» globalisering-modernisering-sekularisering innebærer at «sære» fenomener som den sekulære og religiøse symbiosen i den nordiske velferdsmodellen står for fall. Her kan man riktignok hevde at det fortsatt er mulig å videreføre ordningene, så lenge man aksepterer forskjellige ideologiske rammeverk. Forskjellige innbyggere kan begrunne velferdsstaten på ulike måter, og likevel enes om den praktiske utformingen. van der Vens konklusjon om at statskirkenes tid er forbi, stemmer nok likevel.

¹⁸ Wyller, Van den Breemer, og Casanova, *Secular and sacred?: the Scandinavian case of religion in human rights, law and public space*, vol. 15, 278.

Hva skal i så fall et «contingent relationship» være? Boka utfordrer både sekularistiske og lutherske ideologer. Uansett hvor tilfeldig, usikkert eller midlertidig man forstår bruken av ordet «contingent», vil det likevel måtte bryte med den tradisjonelle oppfatningen. Sekularisten vil måtte akseptere at religion er en faktor i samfunnet som staten ikke bare kan overkjøre (som i kritikken av statskirkemodellen). Den lutherske teologen må akseptere at lutherdommen er en stemme blant flere, og ikke ensbetydende med den allmenne fornuft (som i kritikken av statskirkemodellen).

Look to Norway's chaplains

Secular and Sacred? mangler kanskje et kapittel om feltpresttjenesten. Medforfatter Inger Furseth har riktignok skrevet om dette, men det er allerede et tiår siden.¹⁹ I en artikkel i *Social Compass* påpeker hun at feltpresttjenesten ikke bare er et spørsmål om betjening av individer (som ville ha blitt redusert når soldatene går sjeldnere i kirken), feltpresttjenesten er også et redskap for den militære ledelse. Knapt noe sted kan en vel se forholdet mellom stat og kirke, mellom religion og jus, mellom presteskap og folk, så «intertwined» – så sammenspunnet eller sammenvevd – som i det norske Feltprestkorpset. Det måtte ha blitt et utfordrende og spennende kapittel. Tanken på hvordan et slikt kapittel kunne ha sett ut, utfordrer vår egen selvforståelse som soldater, offiserer, feltprester.

I et internasjonalt perspektiv gir Ines Michalowski en god oversikt over situasjonen i en rekke vestlige land med utgangspunkt i spørsmålet om muslimsk feltpresttjeneste.²⁰ Hun baserer undersøkelsen på intervjuer med feltproster og eksperter. Hennes problemstilling er de institusjonelle og politiske tilnærmingene. Hun drøfter ikke spørsmålet om sekularisering.

Michalowski viser at organiseringen er relativt enhetlig på institusjonsplanet. Den militære organisasjon inngår bilaterale avtaler med sende-trossamfunn. Ansettelsen (militær) av feltprester avhenger altså både av militære krav og av de forskjellige trossamfunnenes krav til sine forstandere. Fordelingen av disse stillingene er forhandlet sentralt, eller vedtatt politisk.²¹ Slik sett ser ikke Norge til å

¹⁹ I. Furseth, "Secularization and the role of religion in state institutions," *Soc. Compass* 50, no. 2 (2003).

²⁰ Ines Michalowski, "What is at stake when Muslims join the ranks? An international comparison of military chaplaincy," *Religion, State & Society* 43, no. 1 (2015).

²¹ USA danner her et unntak, hvor feltpreststillingene i prinsippet er åpne for enhver som kan dokumentere status som forstander i et godkjent trossamfunn. Michalowski henviser til studier som hevder at en gruppering, Evangelical Protestant, i realiteten har hegemoniet.

Selv har jeg også fått høre påstander om at enkelte amerikanske feltprester betaler sine sendemeningheter (av egen lomme) en årlig sum for å opprettholde sin prestelige status – og slik beholde stillingen som feltprest. For kirkesamfunnet innebærer dette en ekstraintekt på noen tusen dollar, og for presten en langt høyere inntekt totalt sett. Ordningen ligner imidlertid svært mye på det man tidligere kalte simoni.

skille seg nevneverdig ut. Her kan vi neppe finne grunnlag for oppfordringen «Look to Norway!»

Michalowski nevner også at flere av hennes informanter forteller at de også ivaretar interesser for andre trossamfunn. Eksempelvis har franske feltrabbinere arbeidet for muslimsk personells rett til halal-kost. Her kan også mange norske feltprester kjenne seg igjen.

Secular and Sacred? antyder at man i den nordiske modellen lever med to forståelsesrammer, den «lutherske» og den sekularistiske. Avviklingen av statskirkeordningen kan implisitt forklares med at disse to forståelsesrammene ikke lenger kan leve side om side. Et kapittel om norsk feltpresttjeneste måtte ha berørt dette problemfeltet. Den norske lutherske feltpresten skal bidra til ivaretagelsen av alt personell. Lever vi i Forsvaret med alternative forståelses- og begrunnelsesrammer? Og er det i så fall et like stort problem som i det sivile samfunnet? Eller har vi funnet andre løsninger?

Begrepene sekulær og religiøs eksisterer ikke i adskilte rom. Vår måte å forstå «det sekulære» påvirker også vår forståelse av hva «religion» er. *Secular and Sacred?* peker på hvordan sekulariseringsprosessen også har gjort politikken til en sekulær arena – i Norge. Imidlertid er det ikke sikkert at det vi oppfatter som sekulært («nøytralt») fremstår slik i andre kulturer. Å møte en afghansk provinsguvernør med «ryggsekken» full av skandinavisk velferdstenkning er både en styrke og en utfordring, som krever klarsyn og bevissthet om eget ståsted.

Litteratur

Calhoun, Craig, Mark Juergensmeyer, og Jonathan VanAntwerpen (2011). *Rethinking secularism*. Oxford: Oxford University Press.

Casanova, José (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago, Ill: University of Chicago Press.

Christoffersen, Lisbet (2006). "Intertwinement: A new concept for understanding religion-law relations." *Nordic journal of religion and society*.

Furseth, I. (2003). "Secularization and the role of religion in state institutions." *Soc. Compass* 50, no. 2: 191-202.

Liedman, Sven-Eric (1997). *I skuggan av framtiden: modernitetens idéhistoria*. Stockholm: Bonnier Alba.

Michalowski, Ines (2015). "What is at stake when Muslims join the ranks? An international comparison of military chaplaincy." *Religion, State & Society* 43, no. 1: 41-58.

Taylor, Charles (2007). *A secular age*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press.

Wyller, Trygve, Rosemarie Van den Breemer, og José Casanova (2014). *Secular and sacred?: the Scandinavian case of religion in human rights, law and public space*. Research in contemporary religion. Vol. vol. 15, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Frode Lagset (f 1971). Prest ved Luftkrigsskolen i Trondheim. Tidligere tjenestegjort ved NMR/SHAPE, Belgia, PRT X, Meymaneh, des 2007 – jun 2008, Heimevernets Utdanningsenter Værnes og Infanteribataljon nr 2. Vikarprest Oslo domprosti og prosjektprest i Oslo domkirke 2001-2005. Leder for Fagforbundet teOLOgene 2003-2007. flagset@mil.no