

Ole Wæver

# Komparativ sekularisme – en forskningsdagsorden med konfliktmodererende potentiale<sup>1</sup>

Konflikter omkring religion i politik udspiller sig i dag sjældent som ”religionskrige” mellem forskellige religioner – oftere står slaget mellem én side, der ønsker mere religion i politik, og en modpart, der insisterer på en strikt adskillelse af religion og politik, sekularisterne. I dette billede fremstår sekularismen ofte som en given, entydig ting – og det har de mest hårdkogte blandt begge parter i konflikterne en interesse i at bekræfte. I et konflikt håndteringsperspektiv er det derimod afgørende at vise variationen mellem forskellige sekularismer. Denne artikel gennemfører en systematisk analyse af, hvad det er, der skilles fra hvad, hvor og hvordan i de angiveligt sekulære stater USA, Frankrig og Tyskland. Dybden i deres variation leverer forhåbentlig dels grus i konfliktoptrapningens maskineri, dels – mere konstruktivt – inspiration for mulige reformer i en given situation, eksempelvis den danske.

Når religion er omdrejningspunkt for politiske konflikter – det være sig i indenrigs- eller international politik – tager dette sjældent form af ”religionskrig”. I ”religionskrig” ligger, at konfliktens kerne er, at nogle meget troende mennesker er oppe at toppes med de stærkeste tilhængere af en anden religion. Det var tilfældet med middelalderlige og tidligt moderne konflikter; og er det stadig *visse* steder i verden i dag, men ikke i de *fleste* og ikke i de *vigtigste* konflikter som den mellem ”Vesten” og radikale muslimer. Oftere står slaget mellem én side, der ønsker mere religion i politik, og en modpart, sekularisterne, der insisterer på en strikt adskillelse af religion og politik.<sup>2</sup>

I afkolonialiseringens og moderniseringsteoriens storhedsdage blev sekularismen en central del af den dominerende statsbyggende ideologi i næsten alle lande, og internationalt var det den dominerende standard (Juergensmeyer, 1993). Studier af ”religion og politik” bliver let sekularistisk fordomsfulde simpelthen ved at konstituere forskningsobjektet (”problematikken”) som ”religion og politik”, hvorved religion gøres til det overraskende, forklaringskrævende og måske kontrolkrævende. Sekularismen fremstår på den baggrund som en underforstået normalitet og et fælles referencepunkt. Hvis man vil studere konflikter knyttet til religion, er aktører, som påkalder sig sekularismen, ofte de

stærkeste parter i konflikten, og dem, som normerer forholdet mellem religion og politik. Det er derfor afgørende at placere analyse af sekularismen centralt i den samlede forståelse af de politiske konstellationer i kampe om religion og politik.

Sekularismen ser – især i Europa – ofte sig selv som præpolitisk; både i betydningen, at der ikke er legitim politisk strid om sekularisme, da dens rigtighed er objektiv;<sup>3</sup> og i den forstand, at egentlig politik først kan opstå, når man har uddifferentieret religion og politik via sekularistisk adskillelse. Denne selvforståelse medfører en fejltolkning af konfliktkonstellationer, fordi den ene part skrives ud af konflikten (Wæver, 2008). At genindsætte denne centrale part i den samlede forståelse kræver en afnaturalisering af sekularismen.

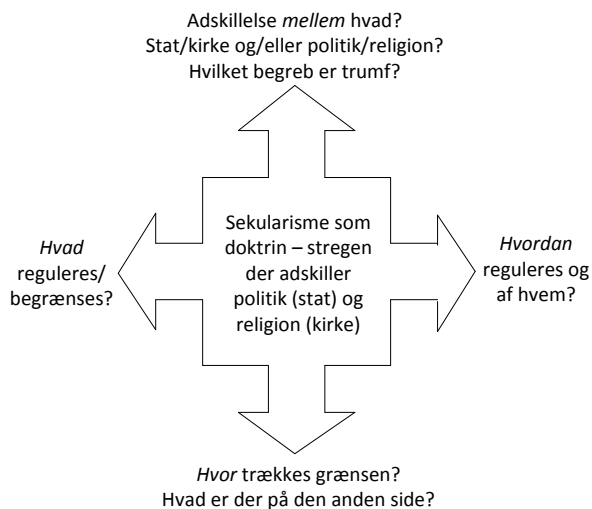
Dette kan ske via eksempelvis en genealogisk analyse, hvor det mest kendte bidrag til dato er Talal Asads (1993, 2003; se dog også Berg-Sørensen, 2004).<sup>4</sup> Dette giver god akademisk mening, men i en bredere politisk sammenhæng bliver det for – ”akademisk”. At få påvist det historisk kontingente og partikulære i at organisere verden gennem begreber som ”religion” og ”politik” gør næppe stort indtryk på mange debatdeltagere. Derimod er det langt mere alment overbevisende at få demonstreret, at sekularisme er en yderst variabel størrelse. Dagens debatter foregår ud fra antagelsen – på begge sider af fronten – om, at der er ”sådan en ting som sekularismen”. Sekularismen antages at være et princip, som samfund kan anvende eller ej. Det er en ”sekularisme”, som fx. mange islamister definerer sig selv ved at negere; og anti-islamister fremhæver som den bastion, de forsvarer. Men det forudsætter i mange sammenhænge, at sekularisme fremstår monolitisk, eller i hvert fald som et princip med en essens, der gennem sætter sig i grader og varianter forskellige steder.<sup>5</sup> Emnet ”komparativ sekularisme” har derfor et særligt strategisk rationale.

Sekularisme diskuteres – af både sekularister og deres religiøse modparter – som et enten-eller-spørgsmål: skal politik og religion adskilles eller ej? Men ser man konkret på lande, der alle påkalder sig sekularismen, viser det sig, at der er stor forskel på, både *hvor* strengen trækkes, og *hvad* det præcist er, der skal skilles fra hvad. Er det kirke/stat eller religion/politik – og trækkes grænsen primært for at beskytte i den ene retning eller den anden eller begge veje? Studier i komparativ sekularisme har politisk betydning først for at åbne denne centrale diskussion fra en enten-eller-definition (adskille eller ej) til en hvordan-diskussion (religion-politik-konstellationer); og dernæst leverer den komparative analyse et råmateriale, hvorfra idéer kan hentes til mulige måder at indrette samfund med hensyn til politik/religion på.

Udgangspunktet for denne artikel er således delvist ”internationalt”, men forskningen, der udpeges som særligt vigtig, falder inden for komparativ poli-

tik. Den internationale motivation er en søgen efter strategiske indsatspunkter til at undgå en faretruende eskalation i konflikten mellem religiøst funderet politik ("fundamentalisme") og sekularisme (Laustsen og Wæver, 2000; Wæver, 2004, 2008; Skeikh og Wæver, 2005). Den specifikke undersøgelse omhandler, hvordan udvalgte vestlige lande konstituerer og praktiserer sekularisme. Der fokuseres særligt på, hvorvidt ét homogent begreb udmøntes i grader og varianter, eller om der foreligger et ustabil felt, hvor mange forskellige streger kan trækkes, så den streg, der i ét land vil tælle som "sekularisme", i et andet land er det modsatte. Såfremt "sekularisme" ikke viser sig at være homogent, peger det frem mod debatter, der bevæger sig fra den sekularistisk/antisekularistiske enten/eller-logik mod langt mere konkrete afvejninger og "hvordan-diskussioner". I hvordan-diskussioner optræder argumenter for specifikke værdier, principper eller præferencer (fx. ligestilling, menneskerettigheder, tradition), og ikke for sekularisme (eller anti-sekularisme) som værdi eller princip *per se*.

Efter her indledningsvis at have argumenteret for den strategiske betydning af sekularisme som omdrejningspunkt for politiske konflikter, som kilde til politiske fejlslutninger og som privilegeret indsatspunkt for politisk relevant forskning, vil næste afsnit diskutere sekularismebegrebet – dets historie og hidtidige teoretiske behandling. Den primære, tredje del gennemfører en systematisk analyse af sekularismen i Frankrig (*laïcité*), USA og Tyskland. Dette foregår ud fra denne analysemodel:



Konklusionen rummer refleksioner over det strategiske potentiale i forhold til konflikthåndtering og fremtidige forskningsopgaver.

## Sekularisme

Ordet sekularisme bruges om en vifte af idéer, hvoraf nogle overskrider denne artikels emnefelt. Nogen forstår sekularismen som en form for "blød ateisme", en slags fritænkeri (intentionen hos George Holyoake, der lancerede begrebet i 1851). Andre hæfter "sekularister" på tilhængere af en generel "sekularisering" med vægt på især tre dimensioner: Folk bliver mindre troende, de troende tilføjer deres tro mindre betydning for stillingtagen til livets mange spørgsmål, og endelig mister religiøse institutioner samfundsmæssig indflydelse. Disse anvendelser har implikationer for politikens område, men har ikke politik som fokus. Disse sekularismediskussioner holdes derfor i artiklens baggrund. I stedet studeres tilfælde, hvor betegnelsen sekularisme formulerer en doktrin om, at stat eller regering eller politik bør være adskilt fra religion eller kirke/moské. Ofte er doktrinen vævet sammen med bredere ræsonnementer om, at staten skal være neutral og/eller at politiske beslutninger skal træffes på grundlag af rationelle argumenter og offentlig fornuft. Denne artikel dækker således det felt af betydninger, hvor selve den politiske doktrin "sekularisme" står centralt, og hvor bredere antagelse om politisk rationalitet inddrages. Anvendelser af begrebet "sekularisme" om en personlig religionsholdning holdes derimod udenfor.

Historisk bevægede europæiske og amerikanske samfund sig fra renæssancen og især siden reformationen, religionskrigene, og oplysningstiden gradvist væk fra eksplicit og generelt anerkendt forankring af den politiske orden og politiske begrundelser i religiøse strukturer – hen mod en politisk orden, der generelt blev opfattet som grundlæggende funderet i rent menneskelig historie, fornuft og vilje. I denne proces indgik en række magtkampe og debatter blandt andet inden for det teologiske rum, i politisk teori og mellem forskellige magtcentre i samfundet. Selve forestillingen om det tilstræbelseværdige i adskillelse mellem religion og politik var del af processen. Slagsmålet om, hvordan denne historie skal tolkes, er en (væsentlig) del af den aktuelle sekularismedebat. Derfor undlader jeg bevidst at fremsætte en detaljeret eller specifik fremstilling af dette forløb. Hvordan vi end historisk er kommet hertil, og uanset hvilken rolle sekularistiske doktriner spillede heri, bør vi analysere den aktuelle konstellation og reflektere over, hvordan doktrinen i dag artikuleres og anvendes. Heri indgår, hvornår og hvordan den gør gavn og skade i et konflikt- og værdiperspektiv, og om den overhovedet har en præcision i dag, der retfærdiggør den status, den tildeles. Hvis vi forholder os mere kritisk til sekularismedoktrinen, bliver det muligt mere åbent at spørge til de sager, interesser, værdier og arrangementer, folk kæmper for eller imod.

Den videnskabelige sekularismelitteratur rummer flere strømninger: dyb filosofisk udforskning (anført af Taylor, 2007), genealogiske og antropologiske studier (især fra Asad 1993, 2003) og pro-et-contra studier (hvor klassikeren er Bhargava, 1998). Man er også begyndt at se mere komparative studier (Gunn, 2004; Cady og Hurd, 2010), men der savnes stadig en systematisk matrix for sammenligning af sekularismerne og en klar konfliktanalyse (omend det strategiske argument er latent hos Hurd, 2001, 2008). Denne artikel bidrager til en bølge af stigende interesse for komparative sekularismestudier med en ny vinkel og analyseform.

## Metode

For hvert af de tre lande bliver den historiske opståen af den nuværende orden kort opridset. Derefter fokuseres på den form, aktuelle kontroverser tager. Hvem slås med hvem om hvad – og især: hvordan? Dermed klargøres, hvad der er ”problematiseret”, dvs. opfattes som kritiske, åbne spørgsmål; og herved som endnu vigtigere parallel indsigt: Hvad tages for givet? Der er således i denne sammenhæng ikke brug for sofistikerede kriterier for udvælgelse af kilder, for politiske debatter er i deres natur selvsorterende: De vigtigste slagsmål er (for dette formål) dem, der får mest opmærksomhed, og argumenterne fremgår af standardfremstillinger og de mest udbredte debatindlæg. Opgaven er ikke at lokalisere nye kilder, men at stille de rigtige spørgsmål til de alment anerkendte hovedtekster. Når vi skal kortlægge en grænse, bliver det selvfølgelig særligt interessant at analysere debatter, hvor væsentlige grupper i samfundet hævder, at ”nu er grænsen krydset”.

Landene er udvalgt for at dække markante variationer blandt vestlige lande. Andre interessante indsigter kunne komme fra inddragelse af mere eller mindre sekularistiske muslimske lande som Tyrkiet (Skeikh og Wæver, 2005) og Syrien eller det gennemreflekterede indiske case (Bhargava, 1998, 2011), men en kort artikel som denne kan hensigtsmæssigt koncentrere sig om, hvor store variationerne er inden for kristne lande i Vesteuropa og Nordamerika. USA og Frankrig er de to klassiske lande, der har formuleret markante modeller. Ofte trækkes Storbritannien ind i sammenligninger særligt angående integrationspolitik, hvor deres multikulturalisme er distinkt. Selve sekularismebegrebet hos briterne er imidlertid primært originalt i kraft af en form for statskirke (plus en stærk tradition for religions skeptiske intellektuelle), og dette dækkes mindst lige så godt med det markante danske case, og uden at få et eget afsnit indplaceres dette for læseren velkendte case i den afsluttende oversigt. Ud over USA, Frankrig og Danmark inddrages Tyskland, der alt for ofte overses i internationale oversigter, selvom det rummer unikke træk, særligt fordi forholdet

mellem stat og kirke i Tyskland er formet af, at der ikke var én flertalsreligion plus religionsmodstandere og mindretal, men to store trosretninger. Sammenligningen kunne med fordel udbygges med et stærkt katolsk land som Polen, Irland og Italien eller et græsk- eller russisk-ortodokst.

### Frankrig: *Laïcité* som statsreligion?

Frankrig og USA er de to klassiske – republikanske – eksempler på streng og principfast adskillelse af kirke og stat, og samtidig står de i stærk kontrast til hinanden, både med hensyn til sekularismedoktrinens afsæt og senere historie. Det centrale franske begreb *laïcité* defineres i *Le Grand Robert* (citeret i Gunn, 2004: 420) som en “politisk forestilling, der involverer adskillelsen af civilsamfund og det religiøse samfund, hvor Staten ikke udøver religiøs magt, og Kirkerne (*Églises*) ikke udøver politisk magt” (min oversættelse).

Det er en ret klinisk og symmetrisk formulering set i forhold til, at begrebet i praksis tog form i kamp og klart vendte mere den ene vej end den anden. Det var groft sagt et kampråb for en antiklerikal politik i 1800-tallets strid mellem, hvad der er blevet kaldt to Frankriger – det republikanske og det katolske. *Laïcité* handlede om at begrænse indflydelsen fra særligt én bestemt religion og især én religiøs institution: den katolske kirke (Baubérot, 1998; Gunn, 2004).

Staten er involveret, hvor dette ses som nødvendigt for at undgå en kirkelig magtfaktor, hvorimod man har søgt at undgå direkte relationer mellem staten og det enkelte menneske som religiøst individ, fordi religiøsitet ses som privat. At religion er privat udgør i den franske sammenhæng en afgørende barriere på en lidt anden måde end mange andre steder: Det afgørende er ikke, at det derfor er en overskridelse af individets sfære, hvis staten blandede sig, men at det ville forkludre statens politiske konstituering, hvis religion blev indblandet i borger-stat-forholdet.

*Laïcité* opfattes som en central brik i den franske republikanske identitet. Religion er ikke et enkelt ”emneområde” med sine specifikke principper (som man i højere grad kan sige i Tyskland og indtil for relativt nylig i Danmark), men et emne og princip, der er meddefinerende for hele det projekt, landet – som revolutionær nation – er. Det giver sig udtryk i, at ”religion opfattes mere som et filosofisk end et socialt spørgsmål” (Willaime, 2003). I den franske republikanske idé er stat-nationen et projekt, der samler alle borgere som abstrakte medlemmer af den politiske nation uden nogen mellemlag i form af kollektiver såsom regionale organisationer eller religiøse institutioner (Holm, 2004). Staten og dens borgere står i en direkte relation, og i denne er borgeren kun borger, og det vil sige defineret uden religiøse træk. Multikulturalisme er derfor det værste skræmmebillede, for her identificerer borgerne sig i subfælles-

skaber, der skal behandles som kollektiver i samfundets politik. Stat-nationen som borgernes almenvilje kan dermed ikke konstituere sig; Frankrig vil ophøre med at eksistere. Den positive vision knyttet hertil er, at denne kontraktlige deltagelse i den franske stat-nation er åben og ligeværdig, uden etnisk eller anden bias. Et fællesstræk fra de fleste sekularismer – at religion er privat – fik en særlig prægnant form i Frankrig.

I praksis fulgte et ganske omfattende statsligt engagement i religiøse affærer for at bryde kirkens magt over samfundet – helt frem til en paradoks situation i dele af 1800-tallet, hvor kirkens folk blev statsligt aflønnet. Den centrale laïcitélov fra 1905 garanterede religionsfrihed, tillod kirken selvorganisering og sikrede, at staten ”ikke betaler eller subsidierer nogen religion” men kan finansiere kirkelige aktiviteter, der ikke er religiøse i snæver forstand, men har almene formål (eksempelvis hospitaler) (Robert, 2003).

Skolen var jævnlige stridspunkt. Skolen *er* staten på en særlig måde i en republikansk, revolutionær stat. Den er ikke bare rammen om en specifik aktivitet, så fx. tørklæder vurderes i forhold til parternes rettigheder (Tyskland) eller funktionens (uddannelse) opretholdelse (Danmark), men i forhold til den abstrakte idé om staten. Argumentet i Frankrig er dels, at skolen skal holdes fri af religion, fordi staten skal, dels er det i skolen, at republikkens borgere skabes. Det er derfor afgørende, at religion ikke forstyrrer syntesens dannelse her. Netop her skal eleverne være – blive – abstrakte borgere.

Den aktuelle betydning af laïcité i Frankrig kan aflæses i to spor af sager. Det ene er forbud mod tørklæder og burkaer, det andet er spørgsmålet om muslimers organisering.

Tørklædesagen brød ud i 1989, da tre muslimske piger blev afvist på en offentlig skole, fordi de bar ”islamisk hovedtørklæde”. Første runde løstes ved, at skolen og lærerne skulle udtrykke neutralitet, men elevernes religionsfrihed tillod dem at udtrykke deres religiøse tilhørsforhold. Men da sagen i 2003 blussede op, udtrykte daværende præsident Chirac præference for et forbud mod ”demonstrative religiøse symboler”. En ekspertrapport anbefalede dette, og loven blev vedtaget med overvældende opbakning i både parlament og befolkning. Begrundelserne var i den nye runde langt tydeligere formuleret i termer af trusler (en sikkerhedsliggørelse, ville nogen sige), så en normal rettighed (religionsfrihed) måtte vige pga. exceptionelle forhold (Gunn, 2004: 456-479; Holm, 2004; Jansen, 2010). Den offentlige orden var truet af pigernes tørklæder, fordi de tolkedes som tvang – påtvunget af familien og en militant ideologi. Yolande Jansen (2010) argumenterer for, at begrundelsen i sidste ende er sikkerhedspolitisk: radikal islam som organiseret trussel mod samfundsordenen.

Talal Asad (2006) hævder, at denne sag angår statens forsvar for sin egen uangribelige karakter (eller "personlighed"), hvilket forklarer noget, der ofte foranlediger undren (Gunn, 2004): Statens udlægning af symbolernes betydning uden småligt hensyn til pigernes egne motiver. Der var snarere tale om republikkens tegn – om evnen til at konstituere sig selv med den nødvendige politiske gestus. Loven var kontroversiel i Frankrig, men næsten alle parter accepterede *laïcité* som princip og tolkede princippet og/eller sagen forskelligt.

I 2009-10 blussede en relateret debat op: burkaforbud. Mange steder i Europa fremkom forslag om at forbyde heldækkende niqab og burka. Præsident Sarkozy skød den nyeste debat i gang, da han i juni 2009 sagde, at "islamisk burka er ikke velkommen i Frankrig". "Vi kan ikke acceptere, at kvinder er fanger bag en skærm, afskåret fra samfundslivet, frarøvet enhver identitet". "Burkaen er ikke et religiøst tegn, det er et tegn på underkastelse, et tegn på fornedrelse". Opinionsmålinger viste et flertal for begrænsninger (i statsinstitutioner), men kun en tredjedel støttede et totalt forbud. Den paradoksale logik er, at den "stærke" udgave af fransk sekularisme peger på et mere begrænset forbud, som kun gælder der, hvor burkaen kommer imellem stat og borger, og således bliver relevant i en politisk sammenhæng. Sarkozy angreb sagen nærmest uden henvisning til sekularismeprincippet. Han gjorde den til et socialt spørgsmål. Sekularismelogik omdefineres ikke, den presses tilbage på et mindre terræn, og andre hensyn afgør en sag, som *nogen* ville se som omhandlende religion.

Det andet store spørgsmål angår organiseringen af muslimer i Frankrig. Det er kontroversielt at definere borgerne i form af grupper og identitet, men på den anden side er der ofte praktisk brug for en "part" at tale med. I praksis har den katolske kirke, jøder og protestanter haft officielle røster. I 2003 gik daværende indenrigsminister Nicholas Sarkozy så langt som at nedsætte et fransk råd for den muslimske kultus (*Conseil français du culte musulman*), bestående af diverse muslimske organisationer, institutioner og grupperinger – en slags paraplyorganisation, staten kan tale med. I stigende grad anerkendes den faktiske samfundsmæssige udfordring under det forsigtige begreb "mangfoldighed" (Baubérot, 2010).<sup>6</sup>

Ifølge Jean Baubérot (2010) er Sarkozy inspireret af en amerikansk form for civilreligion, som samtidig genopliver og rekonfigurerer elementer i den franske tradition. Han opnormerer katolicismens kulturelle og historiske rolle i Frankrig og søger at inkludere muslimer og andre i strukturer, der anerkender deres religiøsitet abstrakt og socialt uden at dermed skabe specifikke opdelinger af befolkningen. Sociale bånd kan bygges på borgeres ikke-specifikke religiøse engagement og moralitet. Der er ekkoer af Frankrig 1801-1905, idet religioners samfundsmæssige rolle træder mere i forgrunden – nu uden den stærke anti-



klerikalisme, idéen den gang var kombineret med. Den franske model rummer en spænding mellem en ”liberal” *laïcité* med vægt på religionsfrihed, lighed og adskillelse og en mere hårdkogt version fokuseret på den abstrakte syntese af stat og borger. Hertil kommer aktuelle udfordringer fra en samfundsmæssig mangfoldighed og sociale spørgsmål. Netop i en tid med forskydninger er det påfaldende, hvordan der ikke røres ved det urørlige: et organ for muslimer følges med en justering af grænsen mellem generel religiøsitet og religion som specifik identitet. Det betyder, at selv et organ som det *Franske råd for den muslimske kultus* ikke bliver et religiøst defineret mellemlag mellem borger og stat.

Det er nu tid at indplacere den franske case i figurens matrix. Opgaven er at bevæge sig tilbage fra det umiddelbart mest interessante – de nyeste varianter og udviklinger – til det generelle mønster, der sammenfatter hver variant; dvs. dét som er grundlæggende og underforstået i en given national sammenhæng. Med hensyn til hvor reguleringen sker (Gunn, 2004; Asad, 2006: 500), foregår den franske (og danske) via lovgivning i modsætning til den amerikanske (og tyske), der i højere grad finder sted hos domstolene (og i civilsamfundet).

---

Adskillelse af hvad? Stat/kirke og/ eller politik/religion? Hvilket begreb er trumf?	Både stat/kirke og politik/religion, ja faktisk i høj grad samfund/kirke. Det er ikke et stærkt begreb om religion, der er styrende, men statsbegrebet (inkludativ politikbegrebet).
Hvad reguleres/begrænses?	Indflydelse fra kirke på samfundet. Fragmenteringen af stat-nationen, hvor borgerne bliver til subkollektiver qua særidentiteter.
Hvor trækkes grænsen? Hvad er der på den anden side?	<i>L'Ancien Regime</i> og multikulturelle USA/England ligger på den anden side.
Hvordan reguleres af hvem?	Staten gennem love.

---

## USA: Sekularisme i et gennemreligiøst samfund

I amerikansk selvforståelse fremstår egen case soleklart: Her har man gennemført adskillelse konsekvent. Fox og Sandler (2004) konkluderer fx. på et stort survey af stat-kirke-forholdet, at kun ét land i verden har fuld adskillelse: USA. Men det er jo, som man operationaliserer. I Danmark – der med sin folkekirke ender ret langt nede på dette indeks – vil mange mene, at USA er meget *lidt* sekularistisk, fordi religion spiller så stor en rolle i amerikansk politik (så et indeks *made in Denmark* ville måle dét og placere Danmark i top og USA langt nede).

Den amerikanske model er båret af to nøglebegreber *non-establishment* og *wall of separation*. Det første betyder, at der ikke kan være nogen statskirke – almindeligvis tolket som forbud mod statslig understøttelse af kirker, hvilket naturligvis skal ses på baggrund af, at det i Europa var gængs, at herskerens religion også blev statens. Det andet (muren) er mere omtvistet og kun funderet i et brev fra Jefferson (som præsident) og først udbredt, da højesteret satte det i spil i 1870'erne (Feldman, 2005: 23). Nøgleteksten er: "the first amendment". Den første halvdel af denne lyder: "Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof". *Non-establishment* går tilbage til Thomas Jeffersons (2003 [1779]) lov til etablering af religiøs frihed i Virginia.

Manøvren misforstås, hvis den tolkes gennem dagens glansbilledhistorie, hvor USA skabtes af pilgrimme, der søgte et sted med religionsfrihed. Det gjorde de ikke. De søgte et sted, hvor de kunne indrette samfundet efter deres egen religion. De fleste ønskede statsligt sanktioneret religion (og enkelte et egentligt teokrati). En af Virginias første love udmålte bøden (i pund tobak) for at udeblive fra søndagsgudstjeneste (Gunn, 2004: 442). Flere og flere blev tilhængere af *non-establishment* og religionsfrihed, da de blev et mindretal og derfor frygtede at komme under *andres* religiøse regimenter (Feldman, 2005). USA's velsignelse var, at med de mange protestantiske sekter var *alle* mindretal. Derfor var det først ved føderationsdannelsen, at Jeffersons formulering fandt generelt gehør.

Det mest principielle argument var trosfrihed (*liberty of conscience*) i den fundamentale og også teologiske forstand, at man kun selv kan beslutte, hvad man tror (Feldman, 2005: 26-33, 79). Kun hvis troen var oprigtig, kunne den bringe frelse, og derfor var påtvunget tro en meningsløshed. Det andet hovedargument var beskatning. Den amerikanske revolution og tiden umiddelbart efter var som bekendt besat af tanken om uretmæssig, påtvungen beskatning. Derfor udspandt de tidlige kirke-stat-debatter sig i høj grad omkring undgåelse af beskatning til kirker mod ens vilje. Ville det være OK, hvis man selv valgte, hvilken kirke ens bidrag gik til – eller var det under alle omstændigheder et overgreb? I den samme periode havde amerikanerne absolut ingen problemer med religiøse symboler eller med, at Kongressen indleder dagen med bøn. Landet var religiøst men præget af en mangfoldighed af protestantiske sekter – og idéer fra Locke.

Grænsen blev afprøvet omkring konkrete enkeltsager såsom *Thanksgiving Day* og post om søndagen (Feldman, 2005: 53-56), men det store slagsmål kom til at stå om skolerne. Som i Frankrig havde dette en særlig republikansk vinkel – at skolerne skulle producere borgere, der var i stand til at fortsætte det repu-

blikanske projekt (i en situation med øget social, ”etnisk” og religiøs mangfoldighed). Men konklusionen blev ofte den modsatte af i Frankrig, fx. behovet for bibellæsning i de offentlige skoler fra disses start i det tidlige 1800-tal til 1960’erne. Moralen kunne kun sikres via religion, men for ikke at krænke ”første tilføjelse”, måtte det ske neutralt og inklusivt – og det kunne man kun gøre ved at læse selve Biblen (hvilket naturligvis i praksis var et yderst protestantisk synspunkt, og derfor pressede ikke blot de få jøder, der var, og de endnu færre ateister, men også den voksende gruppe af katolikker på).<sup>7</sup>

Troskabseden, der afsiges til Flaget, blev opfundet i 1890’erne, men fik i 1954 tilføjet ”one nation under God” (Gunn, 2004). ”In God We Trust” har optrådt på USA’s penge siden 1860’erne og blev i 1956 USA’s officielle motto. Disse religiøse ”optrapninger” i 1950’erne skete samtidig med en forstærket *wall of separation*-logik. Paradokset skyldtes doktrinen *legal secularism*, der især fra 1950’erne vandt frem i en situation, hvor egentlig hård sekularisme havde tabt, mens domstolene blev mere og mere optaget af at beskytte mindretal (antisegregeringstiltag), og det blev derfor et krav til tiltag på religionens område, at de var neutrale og begrundet i sekulære formål. Højesteret modtog mange sager om religion i statslige sammenhænge, hvor den af et mindretal kunne opleves som krænkende.

Noah Feldman giver en skarpsindig tolkning af denne dialektiske proces. 1950’erne var en periode, hvor religion blev styrket i civilsamfundet med kirker som social organiseringsform og som ideologisk fællesnævner over for en fjende, der konsekvent omtaltes som ”gudløs kommunisme”. Religion stod så stærkt i civilsamfundet, at *legal secularism* ikke blev oplevet som en trussel. Grundet holocaust og racespørgsmålet i USA, var man optaget af at gøre religion mere inklusivt og omdefinerede USA’s tradition til at være ”jødisk-kristen”, og religion mobiliseredes i abstrakt form som samfundssøjle. Man opdaterer 1800-tallets idé om ”ikke-sekterisk kristendom”, som flertallet insisterede på var inklusivt og neutralt, selvom mindretallet (især katolikker) opfattede det som uacceptabelt. Dommene, der længe opretholdt denne model, fremstår nu hykleriske (Feldman, 2005: 57-110). Men logikken lever videre, så man i dag kan bekende sig til abstrakt religion (og ”Gud”), uden at dette diskriminerer eller udgør et for tæt stat-kirke-forhold. Eftersom der er tale om ”religion”, ikke en specifik sådan, forsvares tiltag med, at de blot anvender det alment moralske eller patriotiske, ikke egentlig religiøsitet. Det er religiøst, men neutralt!

Det var først i 1960’erne, at *legal secularists* – der var dominerende i samfundets højere lag – fik etableret en doktrin om, at religion skulle holdes privat, og at religiøse symboler skulle holdes ude af politik og skoler om ikke af alle offentlige rum. Denne politik blev i stigende grad oplevet som det modsatte af

inklusion, nemlig udelukkelse af de mange stærkt religiøse mennesker i USA, ja en forfølgelse af denne nye sårbare gruppe underlagt en sekularistisk elites magtpolitik.

Herved opstod det religiøse højre, *value evangelicals* eller den ”nye fundamentalisme”, eller hvad man nu vil kalde bevægelser som The Moral Majority, The Christian Coalition og George Bush’s kernevælgere. Herfra udgik så nye udfordringer af grænsen mellem religion og politik, som fx. de ti bud nedfældet i en 2½ ton stenblok i en retsbygning i Alabama i 2003 (Feldman, 2005: 1, 3, 50, 232). Det blev kendt forfatningsstridigt, men gav anledning til en lang og bitter strid. USA polariseredes gennem de såkaldte ”kulturkrige”. Set fra Danmark kan det virke indlysende, at USA i disse år præges mere og mere af religiøs politik, af højrekristne på fremmarch. Men i USA er det den ene parts udlægning. Den anden halvdel oplever, at det er rabiate sekularister, der har været på krigsstien siden 1960’erne og fortsat forsøger at tage nye bastioner. Derfor så man en religiøs-politisk mobilisering som forsvarshandlinger.

Samtidig oplevede USA en stribe sager i skoler og andre konkrete institutioner omkring læseplaner og litteratur, hvor man skal bemærke, at de ofte afgøres lokalt og ikke af domstole (Al-Hibri et al., 2001). Den vedvarende kamp om evolutionslæren vs. kreationisme og intelligent design udspilles primært ved, at skolebestyrelser sætter sig igennem, hvorefter modparten mobiliserer til næste skolebestyrelsesvalg og omgør den forrige beslutning.

Det mest bemærkelsesværdige for mange eksterne iagttagere af USA er, at religion spiller så stor en rolle i det offentlige liv. I denne sammenhæng fremfører den ”sekularistiske” fløj i USA, at den forsvarer *wall of separation*, hvorimod især ”det kristne højre” fremfører, at det aldrig var idéen, at der skulle være en generel mur mod religion i politik – kun *non-establishment*. Religion er til stede i det politiske rum på mange måder: Ud over faneed og pengesedler begynder Kongressen sine møder med en bøn og præsidenter nævner jævnligt Gud i deres taler (Smith, 2006). Vægten i den amerikanske model lægges på forholdet mellem kirke og stat og i mindre grad på forholdet mellem religion og politik. Og det handler mere om at indskrænke statens indblanding i kirkerne, end om at forhindre trafik den modsatte vej. Religiøse symboler og argumenter i politik er ikke ukontroversielle – netop her deler vandene sig. Men i modsætning til i Danmark er det inden for det legitime spektrum, at religiøse *holdninger* må og skal spille ind på den enkeltes stillingtagen. Splittelsen løber imidlertid ikke kun mellem to fløje, men i høj grad også ned gennem mange borgere selv.

Austin Dacey (2003) har præsenteret dilemmaet elegant: ”I henhold til en aktuel undersøgelse (...) finder størstedelen af amerikanerne det passende, at politiske repræsentanter henholder sig til deres tro, når de træffer policy-be-

slutninger (...) Men samtidig og overraskende viser de samme data, at mange amerikanere føler sig utilpasse, når de konfronteres med politikeres konkrete religiøse udsagn”. Selv George W. Bush var meget forsigtig med at tale om direkte indflydelse fra sin specifikke tro på konkret politik (cf. Keller, 2003; Wright, 2004; VandeHei, 2004; Barnes, 2003). Han betonedede blot den positive værdi af (enhver) religion som moralitet. Hans tro rustede ham til hvervet som præsident, men den havde ikke betydning for, hvilke konkrete beslutninger han traf. Det religiøse bagland servicerede han i kodesprog med spil på det kristne højres yndlingsbibelcitater (Lincoln, 2006 [2003]). Eksemplet Bush demonstrerer, at sekularismen er det styrende ideal for religionens plads i politik, mens det kristne højre har udfordret den strikte murlogik.

Hvad er det så, der skal undgås i den amerikanske model? Oprindeligt især statens politiske indflydelse på det religiøse område, og så kan det undre, hvor meget fokus er flyttet til noget, der snarere går i den modsatte retning. Men en del af forklaringen er sandsynligvis, at den oprindelige bekymring egentlig ikke var stat → kirke men snarere kirke → stat → kirke. I en situation med intens konkurrence mellem trosretninger var frygten, at staten kunne blive erobret af en konkurrerende retning. Med tiden er dette *set up* erstattet af en polarisering, hvor én fløj vil holde religion ude af politik, mens den anden vil sikre indflydelse fra religiøse idéer.

---

Adskillelse af hvad? Stat/kirke og/eller politik/religion? Hvilket greb er trumf?	Stat/kirke (og til dels stat/religion). Paradoksalt nok bliver stat nøglebegrebet: I et hav af religiøsitet, hvordan skal staten så afgrænses?
Hvad reguleres/begrænses?	Tilstedeværelse af religion i statens aktiviteter.
Hvor trækkes grænsen? Hvad er der på den anden side?	Etablering af statskirke er modpol. For ca. halvdel af befolkningen er enhver ”sammenblanding” af religion og stat et brud på ”adskillelsens mur”.
Hvordan reguleres af hvem?	Af samfundet som kompleks konstellation med deltagelse af politikere, domstole, kirker, skolebestyrelser og mange andre. Ved løbende tovtrækkerier og ombalanceringer.

---

## Tyskland: Religiøs dualisme og statslig inklusion

Som Willaime (2003) bemærker, er det tyske system præget af en *religiøs* revolution – i modsætning til det franske, der er formet af en *politisk* revolution: Reformationen kontra den Franske Revolution. Tyskland er jævnbyrdigt opdelt mellem katolikker og protestanter. Derfor har det primære projekt ikke været

at sikre politisk autonomi (fra religion), men snarere at organisere politisk magt i et samfund med to lige stærke religiøse grupperinger og sikre deres autonomi. En modsætning til især Frankrig er, at kirke-stat-forholdet ikke defineres som modsætningsfyldt (og slet ikke som et nulsumsspil), men i stedet med kraftige elementer af gensidig understøttelse.

Denne synergi er i moderne tid smeltet sammen med den generelle korporative organiseringsform i Tyskland, så religion indgår i samfundets mange samarbejdsstrukturer. Religiøse skoler ses ikke primært som en ”indrømmelse” til kirkens magt, men som udtryk for kirkens bidrag til samfundets almene velfærd – og til den åndelige opdragelse af borgerne.

Håndteringen af den konfessionelle dualisme fandt tidligt udtryk i en statskirkelov, der giver de religiøse fællesskaber en høj grad af autonomi, særligt i forhold til religiøs uddannelse, beskatning og velfærd, hvor kirken er en ligeværdig partner for staten. Forfatningen sikrer, at religiøse fællesskaber kan administrere deres egne anliggender uden indblanding fra staten. Sådanne ordninger giver naturligvis stort pres på beslutninger om, hvem der tæller som religiøse fællesskaber.

I de oprindelige ”løsninger” fra 1555 (Augsburgske fred) og 1648 (Westfalske ditto) var adskillelsen territorial og foregik ved, at religion fulgte den politiske magt (*cujus regio, ejus religio*) i de opsplittede tyske lande. Da Tyskland blev samlet, opstod et religionsspørgsmål på ny, og de religiøse kræfters indflydelse blev en del af den almene magtkonstellation, jf. Bismarcks ”kulturkamp” mod den katolske indflydelse. Denne periode oplevede indgreb mod den katolske kirke, der kunne minde om den franske model. Men forsøget var dels selektivt og strategisk, dels slog det overvejende fejl. Modernitet og demokrati fremstod ikke – som i Frankrig – som udsprunget af frigørelse fra religion/katolicisme, men som en proces, hvori religionerne spillede en aktiv og konstruktiv rolle. Den tyske *Aufklärung* var ikke religionsfjendtlig, som de franske *Lumières* var (Willaime, 2003). Netop fordi de religiøse reformer og teologiske stridigheder spillede så stor en rolle i Tysklands historie, blev de sammenvævet med den politiske proces. Religion kan hermed fremstå som noget, der er i stand til at ændre sig. Så sent som under anden verdenskrig og i mindre grad i håndteringen af efterkrigssituationen blev teologiske bevægelser væsentlige i samfundets politiske udvikling.

I dag spiller repræsentanter for kirker og teologer fra forskellige trossamfund en vigtig rolle i offentlige debatter og deltager i formelle demokratiske institutioner som eksempelvis etiske kommissioner og politiske rådgivningsudvalg. Tyskland har haft sin del af stærke kræfter, der gik til angreb på religion – na-

zistiske og kommunistiske regimer – men det styrkede derefter religionernes legitimitet og antireligionspolitikkenes illegitimitet.

Religionens legitime rolle i politik finder et tydeligt udtryk i kristendemokraterne som fremtrædende parti(er). Samtidig har man dog udviklet en ganske klar idé om, at det moderne samfund er baseret på en funktionel differentiering, hvor kirker og stat skal funderes i hver sit principielle grundlag. De indre debatter i de kristendemokratiske partier har været et af stederne, hvor man udtænkte, hvordan det er muligt at være religiøst inspireret og dog fundere politik politisk (Civitas, 2002). Samtidig har det andet hovedparti, socialdemokraterne, i samspil med en stærk tradition for fremtrædende intellektuelle og elitære medier leveret grundige argumenter for en sekulær samfundsorden, uden at dette dog i udpræget grad formuleres i modsætning til kirkerne.

Der er ingen statskirke i Tyskland, men de primære kristne retninger, jødiske menigheder og flere andre er anerkendt som enheder underlagt offentlig ret og har status som organisationer til offentlig gavn. Kirkerne står for velfærdsfunktioner og er statsstøttede. De driver børnehaver, skoler, hospitaler, plejehjem mv., og de to kirker er de næststørste arbejdsgivere efter den offentlige sektor.

Alt dette forudsætter, at kirkelig organisering er officiel og synlig. Så modsat tabuet på statslig registrering af trosretning i Frankrig og USA fremgår et barns religiøse tilhørsforhold af fødselsattesten i Tyskland. Det erklæres igen ved skolestart, så man kan komme i den rette klasse. Dette kan give problemer for børn af andre trosretninger, hvis skolen domineres af de to primære religioner. Men forældre kan beslutte, om børnene skal deltage i den religiøse undervisning. Nogle steder findes klasser i etik og filosofi som alternativ til de børn, der fravælger religionsklasserne. Det har givet megen debat, om skolerne også skal levere religiøs undervisning til muslimer, den største mindretalsgruppe, og det er forsøgt i områder med mange muslimer. Tilsvarende diskuteres imamuddannelser på universiteter. Udfordringen med hensyn til islams placering opstår imidlertid endnu kraftigere på to andre områder:

For det første: penge. Kirkeskat opkræves af staten og fordeles til hovedreligionerne. Tyskere kan forlade kirken og dermed undgå den (ret høje) skat. Men skal uddelingen så også udstrækkes til islam? Dette har skabt problemer, for det første fordi islam ikke er så organiseret som (naturligvis) den katolske kirke eller (i det tyske tilfælde) protestanterne og for den sags skyld jøderne. Det aktuelle system udgør et hierarki af tre typer status med ”kirker”, ”frikirker” og ”sekte”, der har stor betydning for de økonomiske og organisatoriske vilkår. Men for det andet også af mere principielle grunde, der har at gøre med den anden konfliktdimension.

For det andet: samfundsdefinerende rolle. Grundet det tætte samspil og religionernes centrale plads i tysk historie henvises ofte til samfundets kristne rødder. Den specifikke tyske måde at tænke nation på er helt anderledes end den franske abstrakte syntese af borger og statsidé. I Tyskland er nationen i bund og grund funderet i folk, historie og kultur. Det bliver derfor helt anderledes afgørende, hvad denne kultur er, og hvor den kommer fra. Diskussioner om indvandring og det multikulturelle Tyskland får derfor et naturligt omdrejningspunkt i diskussioner om en *Leitkultur*. Selv når der er mange kulturer i dagens Tyskland, er der så ikke stadig en, der har den primære forbindelse til vejen ad hvilken, man er kommet hertil? Har denne kultur så ikke et særligt krav på at udtrykke nationen og dermed også kunne tegne vejen fremover? En sådan *Leitkultur* knytter et stort befolkningsflertal til kristendom (og jødedom) men ikke til islam.

Strid opstod den 3. oktober 2010, da præsident Christian Wulff på 20-årsdagen for Tysklands genforening sagde, at islam nu hører til Tyskland, som kristendom og jødedom gør. Dette vakte furore, og både kansleren og andre fremtrædende CDU-politikere understregede, at den tyske *Leitkultur* var kristen-jødisk, ikke islamisk (Die Zeit, 7.10.2010).

Hvor og hvordan opstår og udtrykkes grænsestridigheder ellers i Tyskland? Forfatningen formulerer tre principper for forholdet til religioner (ud over at der skal være adskillelse – og samarbejde – mellem kirke og stat): neutralitet, tolerance og paritet. Ved udmøntning opstår på den ene side strid om krucifikser i retssale og skolestuer. Ordninger, der privilegerer kristne symboler, bliver som andre steder angrebet af både ateister og muslimer. På den anden side opstår – igen som andre steder – sager om muslimers beklædning. Markant ved den tyske håndtering er, at sagerne konsekvent omkodes som spørgsmål om rettigheder og især om religionsfrihed. Der er i modsætning til Frankrig få henvisninger til generelle principper om statens identitet, eller som i både Frankrig og Danmark frygt for, at religion finder vej til det politiske felt. Det hele håndteres som afvejning af flere borgeres religionsretslige krav. Hvis en skolelærer bærer tørklæde, krænker hun statens neutralitet og i sidste ende elevernes rettigheder, men at nægte hende denne ret kan krænke hendes religionsfrihed. Som en afspejling af det pragmatiske, samarbejdende forhold mellem kirke(r) og stat, bliver konflikterne ikke trukket op i forhold til principper om dette forhold, men som retslige afvejninger af rettigheder.



---

Adskillelse af hvad? Stat/kirke og/eller politik/religion? Hvilket begreb er trumf?	Pragmatisk, funktionel adskillelse af politik og religion. Både stat og kirke og politik og religion må gerne interagere, men de skal have adskilte rødder. Ingen entydig trumf.
Hvad reguleres/begrænses?	Retslige og praktiske foranstaltninger (tilskud, regulering af symboler osv.) kontrolleres for at sikre rette balance.
Hvor trækkes grænsen? Hvad er der på den anden side?	Krænkelse af religionsfrihed.
Hvordan reguleres af hvem?	Domstole med rettighedsafvejninger. De korporative politiske processer udmønter den konkrete rolle for de enkelte trossamfund.

---

## Komparativ konklusion

Den firedimensionelle sammenligning af de tre cases plus Danmark ses i tabellen på næste side. Der er ikke meget fælles for de udvalgte cases. Sekularismen sættes langs forskellige akser, og – når akserne er ens – helt forskellige steder på den. Det er svært at se, hvad det betyder at påkalde sig sekularisme som princip i en given situation. Man kan naturligvis sige: Det betyder det, det betyder, dér hvor det påkaldes. Men hvilken vægt har dette, når enhver streg, der trækkes for at påvise, at x er uforeneligt med sekularisme, vil kunne præsenteres for en anden streg, der med lige så stor sekularistisk overbevisning vil give det modsatte resultat (stort set undtaget hvis x er et rendyrket teokrati)? At reducere sekularisme til at betyde ikke-teokrati vil vist ikke stille mange sekularister tilfreds eller give grundlag for mange af de konklusioner, der i dagens debatter placeres på begrebets skuldre.

Så er det tid at føre konklusionen tilbage til ”rammefortællingen”. Den bagvedliggende motivation var jo, at en aktuel eskalation mellem sekularistisk og religiøst-politisk retorik trak på et monolitisk billede af sekularisme, og at der derfor var konfliktnedtrappende potentiale i at undersøge sekularismer komparativt. Holder det? Ændrer det virkelig noget politisk, at der er denne variation?

Kunne der være tale om variationer over en fælles kerne eller en familielighed? Nej, de har ikke meget til fælles andet end ”adskillelse af noget og noget andet”, hvor den ene ende har noget med kirke/religion at gøre, og den anden noget med stat/politik (og selv det er svært at sige om det tyske tilfælde). Så dette er mere end nationale variationer. En påkaldelse af ”sekularisme” kan ikke i sig selv anviser den rette håndtering af konkrete sager; det kan kun de enkelte sekularismer.

	Frankrig	USA	Tyskland	Danmark
Adskillelse af hvad? Stat/kirke og/eller politik/religion? Hvilket begreb er trumf?	Både stat/kirke og politik/religion, ja faktisk i høj grad samfund/kirke. Det er ikke et stærkt begreb om religion, der er styrende, men statsbegrebet (inklusive politikbegrebet).	Stat/kirke (og til dels stat/religion). Paradoksalt nok bliver stat nøglebegrebet: I et hav af religiøsitet, hvordan skal staten så afgrænses?	Pragmatisk, funktionel adskillelse af politik og religion. Både stat og kirke og politik og religion må gerne interagere, men de skal have adskilte rødder. Ingen entydig trumf.	Politik/religion adskilles, især beskyttelse af politik mod religion. Det stærkest ladede begreb er ”religion”, der tillægges farlige og kraftfulde egenskaber.
Hvad reguleres/ begrænses?	Indflydelse fra kirke på samfundet. Fragmentation af stat-nationen, hvor borgerne bliver til subkolektiver <i>qua</i> særidentitet.	Tilstedeværelse af religion i statens aktiviteter.	Retslige og praktiske foranstaltninger (tilskud, regulering af symboler, etc.) kontrolleres for at sikre rette balance.	Religiøst funderede institutioner og krav i det politiske og samfundsmæssige liv.
Hvor trækkes grænsen? Hvad er der på den anden side?	<i>L’Ancien Regime</i> og multikulturelle USA/England ligger på den anden side.	Etablering af statskirke er modpol. For ca. halvdelen af befolkningen er enhver ”sammenblanding” af religion og stat et brud på ”adskillelsens mur”.	Krænkelser af religionsfrihed er, hvad der trækkes grænse imod.	Grænsen går ved hjemmets og kirkeens/moskéens vægge: Religion bør ikke få gennemslag udenfor. Teokrati og sharia fremstilles som modbilledet.
Hvordan reguleres af hvem?	Staten gennem love.	Af samfundet som kompleks konstellation med deltagelse af politikere, domstole, kirker, skolebestyrelser og mange andre. Ved løbende tovtækkerier og ombalanceringer.	Domstole med rettighedsafvejninger. De korporative politiske processer udmønter den konkrete rolle for de enkelte trosamfund	Folket lovgiver – og overvåger lokalt.

Note: Det danske case antages velkendt for læseren og er derfor tentativt indføjet her. Det har naturligvis ikke samme status som de andre tre, da det ikke er analyseret og argumenteret i selve artiklen (af plads- og prioriteringsgrunde; se Sheikh og Wæver, 2005), men for en dansk læser bidrager det forhåbentlig alligevel til den komparative spændvidde.

Dette aflegitimerer naturligvis ikke disse sekularismer. Men det betyder, at enhver sekularisme må fremføres som partikulær, ikke universel – og de udbredte enten/eller-argumenter er grundlagsløse. Stærke billeder af, at (den lokale) sekularisme er en slags sidste værn mod teokrati (eller specifikke udskejelser for hver af dem, jf. tredje linje i hvert skema) står i modsætning til eksistensen af så mange sekularismer (og såmænd også af mange varianter af politik/religion-opfattelser inden for ikke-sekulære ordner). Debattørerne bør anerkende muligheden af, at dette krydsfelt kan indrettes på mange andre måder end ”enten” og ”eller”. Måske kunne den enkelte nationale debat også lade sig inspirere af elementer fra andre.

Talal Asad (2006: 526) konkluderer på en analyse af fransk *laïcité*, at frem for at finde faste principper finder vi også her unikke former:

Hvis man accepterer denne konklusion, må man også afstå fra fristelsen til at tænke, at man enten må ”forsvare sekularismen” eller ”angribe religion i det offentlige rum”. Man kunne i stedet begynde at argumentere for de bedste måder at understøtte specifikke friheder på, mens man begrænser og minimerer social og individuel skade. Kort sagt, man kan stille sig tilfreds med at forholde sig til partikulære krav og trusler uden at skulle forholde sig til den generelle ”trussel fra religion”.

Det er faktisk et meget radikalt krav, der her funderes i et argument om komparative sekularismer. For disse debatter forløber i dag oftest, som om de handler om ”problemet religion” for ikke at sige ”truslen fra religion i politik”, som så skal besvares med forsvarsprincippet sekularisme. Analysens logiske konsekvens må være, at man *enten* må etablere et specifikt sekularismeprincip som forsvarsværdigt ad partikulær vej (altså: hvorfor netop dette princip er blevet værdifuldt i sig selv; ikke fordi det er det eneste alternativ til religiøst herredømme), *eller* hvis man vil foretage sine ræsonnementer i universelle kategorier, at begrundelserne må funderes i politiske værdier og præferencer hinsides religionsspørgsmålet. Argumentationen må i sidste ende tage form af noget nær identitetspolitik eller af specifikke målsætninger og værdier, som man konkret påviser religions/politikens betydning for realiseringen af. Der findes ikke et abstrakt princip, man kan påkalde sig på terrænet religion/politik.

Dette er den logiske konklusion for den enkelte, der ræsonnerer over disse ting. Men der er jo så meget i politik, der ikke er logisk, velbegrunderet eller konsistent, så en anden slags konklusion er nok vigtigere: Kan dette påvirke den politiske dynamik?

Generelt har forskning sjældent den store betydning for politiske processer – især på ophedede områder med stor politisk anvendelighed for de involverede aktører. Men én ting taler for en akademisk-politisk satsning på komparativ sekularisme: Den har globaliseringen med sig. Og europæiseringen. Disse år opleves parallelle debatter om tørklæder, burkaer, minareter, krucifikser, statskirker osv., og de dækkes mediemæssigt hos hinanden. På kort sigt synes det måske at accelerere optrapningen, hvor burkalov et sted styrker idéen andre steder. Men en stigende erkendelse tegner sig af, at vi håndterer de her ting meget forskelligt – som når Obama holder tale i Frankrig og siger, at hos os lovgiver vi ikke om folks klædedragter. Og når rapporteringen fra fx. Holland medtager den særlige hollandske vej til deres nuværende debat.

Kan disse udsigter forbedres via videre forskning? Har forskningsprogrammet virkelig konflikt-dæmpende potentiale? Det ville hjælpe med casestudier, der dækkede hele spændet fra de historiske og principielle forskelle (som skitseret i denne artikel) til konkrete enkeltsager, der forløber forskelligt i lande med mange af de samme politiske målsætninger og hensyn (Banchoff, 2007). Man kunne gå så langt som at lave kontrafaktisk komparativisme og forsøge at implantere elementer fra den ene ordening i den anden og se, hvilke muligheder der vil opstå med sådanne krydsninger mellem sekularisme og sekularisme.

## Noter

1. Denne artikel bygger på arbejde, tidligere anvendt i et paper samforfattet med Mona Kanwal Sheikh, "Lines in Water and Sand: Comparative Secularism as Analytical Tool for Conflict Containment," præsenteret på det årlige møde for *International Studies Association*, marts 2005, Hawaii, USA. Andre dele af dette paper er under udgivelse i Arlene B. Tickner og David L. Blaney (red.), *Thinking the International Differently* (Worlding Beyond the West, vol. 2), Routledge 2011. Tak til Mona for idéer, der også har fundet vej til herværende udgave, til Ingvar Sejr Hansen for omfattende forskningsassistance på 2005-papere, til Asger Petersen for ekstraordinær bistand med herværende udgave og til Carsten Bagge Laustsen og *Politicus* anonyme reviewer for kritik og forslag.
2. Dette har jeg argumenteret mere udførligt for i blandt andet Wæver (2008) og er her stærkt inspireret af Juergensmeyer (1993).
3. For en syret udgave af dette argument, se Sørlander (2008). Hvor overgearet denne transcendentalt-monologiske variant end er, fanger den ræsonnementer, som mange andre reelt underforstår uden at turde skære dem ud i filosofisk pap.
4. Denne operation understøttes naturligvis af de mere udbredte genealogier af religionsbegrebet; klassisk Smith (1962), McCutcheon (2003). Den genealogiske til-

gang vil vise, at "det kunne være anderledes end" en verden organiseret gennem begreber som "religion", "politik" og "sekularisme", hvorimod den komparative strategi viser, at verden *er* anderledes – den er organiseret radikalt forskelligt under begreberne "religion", "politik" og "sekularisme" i forskellige lande.

5. Der findes også varianter af argumenter for eller imod sekularisme, der ikke er afhængige af, at der findes en "allerede givet" og stabil betydning. Man kan godt slås fx. for en bestemt variant af sekularisme, som man omfavner, netop fordi den er den nationalt specifikke og derfor "vores". Så vil saglighed og konsekvens blot kræve, at man undgår en enten-eller-logik, hvor det eneste alternativ til denne sekularisme-x er formørket middelalder. Så ville det oplagte alternativ være sekularisme-y. Mere herom i artiklens sidste afsnit.
6. Fx. er man begyndt at gå så langt som at overveje at betale for uddannelse af imamer og måske endda byggeri af moskéer, fordi alternativet er, at udenlandske aktører får for stor indflydelse på det område.
7. At katolikkerne protesterede mod det forfatningsstridige i at påtvinge en bestemt form for læsning af Biblen (angiveligt uden kirkelig autoritet over den enkeltes læsning) ud fra en bestemt udgave af Biblen, blev reelt i et stadigt mere anti-katolsk åndeligt klima til en udtalt fordel ved arrangementet, for katolikkernes protester viste kun, hvor meget de havde brug for denne indslusning i republikken! (Feldman, 2005: 57-92).

## Litteratur

- al-Hibri, Azizah Y., Jean Bethke Elshtain og Charles C. Haynes (2001). *Religion in American Public Life: Living with Our Deepest Differences*, New York: W.W. Norton.
- Asad, Talal (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press.
- Asad, Talal. (2006). "Trying to Understand French Secularism", pp. 494-526 i Hent de Vries og Lawrence E. Sullivan (red.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, New York: Fordham University Press.
- Banchoff, Thomas (2007). *Democracy and the New Religious Pluralism*, Oxford: Oxford University Press.
- Barnes, Fred (2003). "God and Man in the Oval Office", *The Weekly Standard*, Vol. 8 No. 26, March 17.
- Baubérot, Jean (1998). "The Two Thresholds of Laïcization", pp. 94-136 i Rajeev Bhargava (red.), *Secularism and Its Critics*, New Dehli: Oxford University Press.

- Baubérot, Jean (2010). "The Evolution of Secularism in France: Between Two Civil Religions", pp. 57-68 i Linell E. Cady og Elizabeth Shakman Hurd (red.), *Comparative Secularisms in a Global Age*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Berg-Sørensen, Anders (2004). *Paradiso – Diaspora: Reframing the Question of Religion in Politics*, København: Institut for Statskundskab, Københavns Universitet.
- Bhargava, Rajeev (1998). "Introduction", pp. 1-19 i Rajeev Bhargava (red.), *Secularism and Its Critics*, New Dehli: Oxford University Press.
- Bhargava, Rajeev (2006). "Political Secularism", pp. 636-655 i John Dryzek, B. Honnig og Anne Philips (red.), *A Handbook of Political Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Bhargava, Rajeev (2011). "Secularism and Religious Diversity", i Arlene B. Tickner og David L. Blaney (red.), *Thinking the International Differently: Worlding Beyond the West*, London: Routledge.
- Civitas (2002). *Kristendemokrati, idé og bevægelse*, Helsingø: Boedal.
- Dacey, Austin (2003). "How secularism lost its soul" (December): [http://cfimetrony.org/dacey/How\\_secularism\\_lost\\_its\\_soul.pdf](http://cfimetrony.org/dacey/How_secularism_lost_its_soul.pdf)
- Feldman, Noah (2005). *Divided by God, America's church-state problem – and what we should do about it*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Fox, Jonathan og Shmuel Sandler (2004). "World Separation of Religion and State in the Twenty First Century". Paper, The International Studies Association Conference, Montreal, marts.
- Gunn, T. J. (2004). "Religious Freedom and Laïcité: A Comparison of the United States and France", *Brigham Young University Law Review*, 419, 420, n. 2.
- Holm, Ulla (2004). *Den franske republik og det muslimske slør*, København: DIIS.
- Hurd, Elizabeth S. (2001). "Towards a Postsecular Alternative: Secularism and Political Islam in Historical and Relational Context". Paper, The Middle East History and Theory Conference, The University of Chicago.
- Hurd, Elisabeth S. (2008). *Politics of Secularism in International Relations*, Princeton: Princeton University Press.
- Jansen, Yolande (2010). "Secularism og Security: France, Islam, and Europe", pp. 69-86 i Linell E. Cady og Elizabeth Shakman Hurd (red.), *Comparative Secularisms in a Global Age*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Jefferson, Thomas (2003 [1779]). "A bill for establishing religious freedom", *Dædalus*, Vol. 132, No. 3, pp. 49-50.
- Juergensmeyer, Mark (1993). *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley: University of California Press.
- Keller, Bill (2003). "How religion influences the president", *International Herald Tribune*, 19 May.

- Laustsen, Carsten Bagge og Ole Wæver (2000). "In Defence of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization", *Millennium*, Vol. 29, No. 3, pp. 705-739.
- Lincoln, Bruce (2006). *Holy terrors, thinking about religion after September 11*, Chicago: University of Chicago Press.
- McCutcheon, Russell T. (2003). "The Category 'Religion' and the Politics of Tolerance", *Religion and the Social Order*, Vol. 10, pp. 139-162.
- Robert, Jacques (2003). "Religious liberty and French secularism", *Brigham Young University Law Review*, (2), pp. 637-660.
- Sheikh, Mona Kanwal og Ole Wæver (2005). "Lines in Water and Sand: Comparative Secularism as Analytical Tool for Conflict Containment". Paper, International Studies Association, marts, Hawaii, USA
- Smith, Gary Scott (2006). *Faith and the presidency, from George Washington to George W. Bush*, New York: Oxford University Press.
- Smith, Wilfred Cantwell (1962). *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press.
- Sørlander, Kai (2008). *Forsvar for rationaliteten, religion og politik i filosofisk perspektiv*, København: Informations Forlag.
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*, Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, Charles (2010). "The Meaning of Secularism", *Hedgehog Review*, Vol. 12, No. 3, pp. 23-34.
- VandeHei, Jim (2004). "Kerry Keeps his Faith in Reserve", *Washington Post*, 16 July, p. A01.
- Willaime, Jean-Paul (2003). "Religion, State and Society in Germany and France". Paper, The annual meeting of the Association for the Sociology of Religion, Atlanta, Georgia, August 15.
- Wright, Robert (2004). "Faith, Hope and Charity", *New York Times*, October 28.
- Wæver, Ole (2004). "Religion, sikkerhedspolitik og universitet", festforelæsning ved KUs årsfest, november 2004: [http://www.ku.dk/satsning/Religion/indhold/Nyheder/festtale\\_ole\\_vaever.PDF](http://www.ku.dk/satsning/Religion/indhold/Nyheder/festtale_ole_vaever.PDF)
- Wæver, Ole (2008). "World Conflict over Religion: Secularism as Flawed Solution", pp. 208-235 i Per Mouritsen og Knud Erik Jørgensen (red.), *Constituting Communities: Political Solutions to Cultural Conflicts*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.