

Sekulariteter og postsekulariteter.

Notater til en femdelte typologi

AV STEFAN FISHER-HØYREM

De fleste som forsker på sekularitet er enige om at «tradisjonelle» sekulariseringsteorier som postulerer en en-dimensjonal nedgang i religion eller religiøsitet kan skrinlegges både empirisk og konseptuelt. Samtidig bevarer de samme forskerne en form for sekulariseringsteori som er forflyttet til et annet nivå der man antar at den ikke rammes av noen slik postsekulær reaksjon eller kritikk. Som respons på dette vil jeg presentere en typologisk oversikt over fem sekulariteter og deres respektive postsekulære motpoler.

I denne artikkelen vil jeg foreslå en typologi over fem ulike måter å forstå sekularitet på. Det finnes selvsagt flere slike typologier i omløp allerede. Karel Dobbelare (2002), for eksempel, skiller mellom individuelle, organisatoriske og samfunnsmessige sekulariseringsprosesser; José Casanova (2011) mellom institusjonell differensiering, nedgang i individuell tro og trospraksis, og den privatiseringen av religion som forutsettes i moderne demokratisk politikk; mens Charles Taylor (2007) skiller mellom betydninger av «sekularitet», som utestengelse av religion fra den offentlige sfære, fravær av religiøs tro og praksis, eller muligjørende betingelse for et mangfold av mulige livssyn og trosposisjoner.

Slike oversikter kan tjene til å komplisere en ofte karikert tanke (som få vel noen gang har tenkt) om at sekularisering er en en-dimensjonal prosess med forutsigbare effekter på alle nivåer. Utover dette kan de inspirere forskere til å tenke seg om før man påstår at verden nå er «postsekulær», bare fordi empirien på ett eller to nivåer noen ganger tilsier noe annet enn den ovennevnte karikaturen (Beckford 2012;

McLennan 2007). I tråd med denne tilnærmingen har de siste tiårenes faglitteratur ofte avvist sekularitet innefor én forståelsesramme eller på ett nivå, og deretter vektlagt andre forståelsesrammer eller nivåer der sekularitet likevel gjør seg gjeldende på en eller annen måte (Berger 1999; Casanova 1994; Taylor 2007).

Å presentere en teoretisk typologi er derfor et ambisiøst prosjekt, og en liten liste med forbehold hører med. Først, målet med den følgende typologien er verken å lande på den forståelsen av sekularitet som er «best» (selv om undertegnedes favoritt riktignok kommer helt til slutt), eller å definere nivåene der de ulike typene best kan anvendes i empiriske undersøkelser. Her er ingen metodologisk verktøykasse. Faktisk beveger artikkelen seg snarere «motsatt» vei, fra forståelser som nok kunne være relevante for empiriske religionsvitenskaper til en diskusjon av mer teoretisk og «filosofisk» karakter. Teoretisk abstraksjon er imidlertid ikke det samme som virkelighetsflukt, og en typologi som begrepsavklarende øvelse i et teoretisk register kan være nyttig og nødvendig. Videre er den følgende typologien naturligvis mer kortfattet enn rimelig. Selv om den inneholder referanser til forskningsarbeider er dette ikke for å knytte bestemte forskere til bestemte definisjoner eller forståelser. De få navnene og arbeidene som nevnes bør forstås som eksempler som har blitt inkludert i forsøk på å konkretisere mer generelle poenger. I realiteten vil ofte flere av de typene sekularitet jeg presenterer kunne finnes igjen i arbeidet til en og samme forsker.

Typologien tar utgangspunkt i begrepet «sekularitet». Dette gjør det mulig å styre unna noen av de vanligste mønstrene i litteraturen. For eksempel er det vanlig å gi en slags historisk begrunnelse for hvordan begrepet bør forstås: at det stammer fra det latinske ordet *saeculum*, at det har blitt brukt om prester uten tilknytning til munkeordener, at teologer brukte det for å benevne en type tid, og så videre. Denne typologien åpner ikke med en slik historisk bakgrunn, av den grunn at slike oftest fungerer mer som selektive legitimeringsfortellinger av bestemte nåtidige forståelser enn som hjelp til teoretisk begrepsavklaring.¹ Det finnes med

¹ Begrepet *saeculum* har for eksempel blitt forstått på svært ulike måter også innenfor relativt smale teologiske kontekster. Om Augustin, slik Taylor (2007) skriver, brukte

andre ord like mange slike fortellinger som det finnes forståelser av sekularitet, og fortellingen er betinget av forståelsen, ikke omvendt.

Det betyr også at denne typologien skiller seg fra slike som for eksempel Dobbelaeres, som taler om ulike nivåer der prosessen «sekularisering» foregår (eller ikke), men unnlater å definere *sekularitet*. Betydningen av begrepet «sekularisering» er kun forståelig dersom det er tydelig *hva* den bestemte kvaliteten *er* som gjennom denne prosessen gjør seg stadig mer gjeldende (uansett nivå). Det samme kan sies om begrepet «postsekularitet», som enkelte mener bør regnes som et eget forskningsfelt innen og på tvers av flere fag, fra religionsvitenskap til globaliseringsstudier. Dette kunne tyde på at postsekularitet fortjener en egen definisjon, siden det også er et komplekst og multidimensjonalt begrep. Men hva postsekularitet er kommer naturligvis an på hvordan vi forstår *sekularitet*; prefikset «post» gjør det parasittisk, alltid relativt til hvordan man definerer og hvor man lokaliserer sekularitet (Gorski et al. 2012; Turner 2010). Heller ikke begrepene «sekularisering», «det sekulære» eller «sekularisme» er meningsfulle før man har definert hva *sekularitet* er og på hvilket nivå man kan finne det. Sufikset «isme» signaliserer at «sekularisme» benevner en lære *om* eller praktisering *av* sekularitet, men det forteller oss ikke hva sekularitet er. Begrepet «sekulær» (brukt som adjektiv eller adverb, alt ettersom) henspiller på saksforhold eller handlinger kjennetegnet av kvaliteten sekularitet, men definerer ikke hva denne kvaliteten er. Likeledes benevner «sekularisering» en prosess der noe (igjen er det uklart *hva*) preges stadig mer av en bestemt kvalitet, uten at denne kvaliteten defineres nærmere. For at vi skal kunne bruke begrepene «sekularisme», «sekulær», «sekularisering» eller «postsekularitet» på en presis måte, kan vi altså ikke ta utgangspunkt i «nivåer» eller allmenn bruk. Begrepet *sekularitet* er roten som avgjør innholdet i alle begreper som baserer seg på det. Vi er nødt til å si noe om *hva* sekularitet *er* og *hvor* det finnes.²

begrepet om det noen i dag vil kalle «historisk» eller «lineær» tid, så var det ikke denne typen tid middelalderske skolastikere som Bonaventura eller Duns Scotus lot det betegne. Se for eksempel Pascal Porros (2008) kritikk av historiker Jacques Le Goff.

² Her kan det også nevnes at begrepet «modernitet» vil bli brukt relativt ukritisk gjennom

Den følgende typologien tar derfor utgangspunkt i spesifikke forståelser av sekularitetsbegrepet, og utfyller disse med eventuelle tilhørende legitimerende narrativer som beskriver den respektive sekulariseringsprosessen. Deretter trekkes de relevante *postsekulære* reaksjonene frem, altså de teoretiske perspektivene som truer med å underminere de respektive forståelsene av sekularitet. Målet er å vise, gjennom teoretisk diskusjon, at sekularitetsbegrepet ikke kan unnsnippe en eller annen form for postsekulær underminering ved at man simpelthen flytter det mellom ulike nivåer eller forståelser, slik det så ofte skjer i praksis og mer empirisk orienterte diskusjoner.

TYPE 1: SEKULARITET SOM KOGNITIV MODENHET

Den første typen forstås som resultatet av en kognitiv modningsprosess. Denne forståelsen av sekularitet er på mange måter «baksiden» av de kognitive religionsvitenskapene som har vokst frem de siste tiårene. Sentrale holdepunkt på dette feltet er at religion dreier seg om en kognitiv tro på overnaturlige agenter, og at de kognitive prosessene som ligger under denne troen kan gis en naturlig forklaring (Boyer 2002). Selv om disse studiene i økende grad forsøker å inkludere kroppslige, sinnlige, kulturelle og sosiale domener i sin tilnærming til religion, er en grunnleggende forutsetning at fenomenet primært er forankret i kognisjonen (Geertz 2010).

Teolog LeRon Shults har de siste årene målbåret perspektiver fra slike biokulturelle religionsstudier, og har anført at religion kan forstås som en *felles innbilt omgang med aksiologisk relevante overnaturlige agenter*. For de biokulturelle vitenskapene Shults henviser til er religion for eksempel tendensen til å «se» intensjoner bak umiddelbart tvetydige hendelser i verden og til å beskytte «inn-gruppen» mot andre grupper. Slike tendenser forsterkes og bekreftes i kollektive ritualer, og kan operere i «hyperaktivt modus» (Shults 2014). Han anfører at selv om disse egen-

artikkelen, uten at det betyr at begrepet i seg selv er uproblematisk. Hva som er forholdet mellom modernitet og sekularitet kan variere noe mellom de respektive typene og deres legitimerende fortellinger.

skapene og ritualene tjente menneskearten godt gjennom den senpaleolitiske steinalderen, så utgjør de i dag en hindring for den rasjonelle undersøkelsen av naturlige årsakssammenhenger og det globale samholdet på tvers av grupper som begge kreves i møte med for eksempel klimautfordringene (Shults 2015). Shults definerer ikke sekularitet som sådan (noe som er symptomatisk for feltet), men implikasjonen er, som i de kognitive religionsvitenskapene forøvrig, at det er motsatsen til religion.³ Med Shults' modell må sekularitet dermed forstås som en kognitiv tendens til å søke *naturlige* (heller enn over-naturlige) forklaringer på fenomener, kombinert med en *svak* (heller enn sterk) hang til gruppetenkning. De kognitive strukturene som betinger utviklingen av religiøsitet på tvers av kulturelle forskjeller blir ikke borte, men de kan nedtones til fordel for andre kognitive mekanismer og funksjoner (Bellah 2011).

I noen versjoner av denne forståelsen sammenlignes sekularitet med en slags oppvåkning eller opplysning som gjør det mulig for en å se verden som den faktisk er, uten den primordiale fantasien om en «høyere» mening eller hensikt utover det mennesker selv tilskriver sine omgivelser. En slik forståelse av sekularitet underbygges ofte av det vi kan kalle modningsnarrativer: Små barn tar for gitt at noen «større» kontrollerer verden, og stoler på autoriteten til dette høyere vesenet. Ettersom de vokser til utvikler de evnen til å konseptualisere og tenke abstrakt eller hypotetisk, og til å skille fantasi fra virkelighet. Ideelle tenåringer forlater barndomshjemmet med respekt for de verdiene de har blitt opplært i, men også med forståelse av at deres foreldre bare er mennesker som tross sin lange erfaring ikke har noen absolutt autoritet. Voksenpersonen er sitt ansvar bevisst når hun møter en kompleks verden med de verktøyene hun har. Voksne forventer voksen oppførsel av andre voksne, men er tålmodige med barn, som heller må oppdras og utdannes. Voksne som oppfører seg som barn er utålelige.

Denne individuelle modningsnarrativen sammenfaller med bestemte fortellinger om sivilisasjonens fremvekst og modernisering: På et tidlig stadium i sin utvikling gikk menneskesamfunnene ut fra at noen

³ For et forsøk på å definere disse begrepene innen studier av ikke-religion, se Lee 2012.

«større» enn dem selv kontrollerte verden. Da sivilisasjonens frø spiret, utviklet disse arkaiske samfunnene former for teoretisk tenkning, abstrakte teologier, og metafysiske systemer. I sivilisasjonens « tenårings-tid» forlot den moderne vitenskapen de etablerte religiøse institusjonene som hadde født den, fast bestemt på å finne sin egen vei uten at de gamle formyndere så den over skulderen. Og i moderniteten møter siviliserte samfunn en åpen fremtid uten annet å sette sin lit til enn sin egen kapasitet og evne til å beherske verden. Siviliserte samfunn forventer sivilisert oppførsel fra andre siviliserte samfunn, men viser tålmodighet overfor samfunn som fremdeles er i utvikling, og dermed mangler autonomien som kjennetegner siviliserte samfunn. Siviliserte samfunn eller kulturer som utviser usivilisert oppførsel er uakseptable.

Sammensmeltingen av disse to modningsnarrativene – fra barn til voksen, og fra barbari til sivilisasjon – er lettest å spore i forståelsens mest synlige og høylydte uttrykk: den såkalte nyateismen. Religion, selve motsatsen til sekularitet, sees her som mislykkede forsøk på å forklare naturfenomener (Harris 2006); en menneskelig evne med flere mulige evolusjonsmessige funksjoner, men uten rot i virkeligheten (og kanskje mer å regne som et virus som invaderer menneskelig kognisjon utenfra enn et resultat av naturlige kognitive prosesser (Dawkins 1994); og/eller forkvaklede verdensbilder som legitimerer vold (Hitchens 2011).⁴

POSTSEKULÆRE PERIFERIER

En postsekulær kritikk av denne typen kan ta utgangspunkt i sammen-

⁴ På dette feltet finnes det en del forvirring om sammenhengen mellom begrepene sekularitet og sekularisme og deres forhold til ateisme. Kampanjen «Openly Secular» (<http://openlysecular.org/>), for eksempel, inkluderer riktignok flere enn bekjennende ateister, men forutsetter at «tro» og «ikke-tro» er kognitive fenomener. En utfordring for forståelser av sekularitet som tar utgangspunkt i kognitive religionsstudier er at sistnevntes vektlegging av det kognitive medfører at sekularitet blir ekvivalent med en «ateisme» lokalisert på individnivå (selv om denne også til en viss grad må opprettholdes i kollektive ritualer). Det finnes riktignok en gryende interesse for forskning på det kognitive grunnlaget for ateisme, men feltet er langt fra etablert nok til at man kan si noe om hvorvidt reelle konseptuelle forskjeller mellom ateisme og teisme kan etableres på grunnlag av kognitive tilnærminger.

smeltingen av de to nevnte modningsnarrativene. Fortellinger der sekularitet fremstilles som en form for opplysning eller oppvåkning er åpenbare eksempler på det Francois Lyotard (1986) kaller metafortellinger – fortellinger om, for eksempel, det rasjonelle subjektets frigjøring som fungerer som legitimeringsgrunn for etableringen av maktforhold og institusjoner. I én forstand er denne sekularitetsforståelsens endelikt sammenfallende med endeliktet til denne vestlige opplysningstidsfantasien om en nøytral, total, og universell fornuft der det (i prinsippet) ikke eksisterer noen utilgjengelige perspektiver. Historisk sett har disse narrativene hatt en tendens til å legitimere privilegiene til en global minoritet bestående av velstående, vestlige, hvite, middelaldrende menn (de «siviliserte»), og strukturell undertrykking av alle som ikke tilhører disse kategoriene (Asad 1993; Asad 2003). Mye av kritikken mot typen sekularitet-som-kognitiv-modenhet kommer nettopp fra de postkoloniale strømningene som tar utgangspunkt i opplevelsene til den fattige, den ikke-vestlige, den ikke-hvite, den unge/eldre, eller den kvinnelige majoriteten (Fitzgerald 2000; Fitzgerald 2010; Latour 2010; Masuzawa 2005).⁵

Selv om biokulturelle religions teorier (der slike finnes – religionsbegrepet er fremdeles relativt underteoretisert på feltet [Geertz 2010; Stausberg 2010]) er mer sofistikerte enn nyateistenes populærvitenskap, er de fremdeles sårbare for lignende kritikk. Det er uproblematisk å skille mellom hva folk flest faktisk tror basert på de kognitive og kulturelle tendensene beskrevet ovenfor, og hva fagteologer beskriver som troens dogmatiske innhold (man kan forstå teologifaget primært som en form for elitær korreksjon av populære forestillinger – av de mange «gudene» som fødes i menneskers sinn og «bæres» i kollektive ritualer – mer enn en direkte produsent av slike [Slone 2004]). Mer problematisk er det at de biokulturelle religionsvitenskapenes definisjon av religion fremstår som relativt banal så lenge den implisitt forutsetter en forenklet dikotomi mellom kognitiv «tro» og «ikke-tro» på «overnaturlige agenter», selv (og kanskje særlig) når denne sees som identisk på tvers av kulturelle

⁵ Det kan ikke sies å svekke denne kritikken at profilerte «nyateister» stadig må forsvare seg mot anklager om rasisme og misogynisme. Se for eksempel Hussain 2013.

og sosiale skillelinjer. For tenkere som Bruno Latour har «tro» først og fremst vært et aspekt ved de moderne kolonimaktens etablering og legitimering av sin egen selvforståelse, og ikke et aspekt ved det som kalles «religion» i seg selv (Latour 2010: 7). Kanskje er det mer lovende å ta som utgangspunkt at *alle*, både menneskelige og ikke-menneskelige (enten det gjelder materielle «ting», abstrakte begreper eller guddommer) entiteter er å regne som aktive *aktanter* i nettverk som må mobiliseres for å opprettholde enhver stabil relasjon eller identitet. Dette betyr at en konfesjonell «naturalisme» må være *agnostisk* i den forstand at den ser på alle entiteter, også guder, som *relativt virkelige* i den grad de har en faktisk effekt på nettverkens gjøren og væren. For å unngå å videreføre den moderne strategien der «forklaring» forblir en strategi for *marginalisering*» (Day 2010) må de kognitive vitenskapenes religionsbegrep (og dermed denne sekularitetsforståelsen) legges til side til fordel for en slik agnostisk tilnærming (Latour 2014: 29).

TYPE 2: SEKULARITET SOM DIFFERENSIERING

Sekularitet 2 er knyttet til moderniseringsteorier som vektlegger differensieringen mellom samfunnssfærer – økonomiske, politiske, juridiske, eller religiøse, for å nevne noen – som alle følger sine egne «interne» lover, som avdekkes og forvaltes av offisielle eksperter.⁶ Sentrale forskere innen sekularitetsstudier har gått så langt som å eksplisitt prioritere sekularitet-som-differensiering fremfor sekularitet-som-modenhet, med begrunnelsen at sistnevnte har slått feil. Peter Berger påpeker for eksempel at religiøs tro – forstått som et individuelt og hovedsakelig kognitivt og emosjonelt fenomen – fremdeles spres med rekordfart i den moderne verden (Berger 1999; Berger 2008). Berger hadde tidligere anført at modernitetens pluraliseringstendens ville medføre et strukturelt troverdighetsproblem for religion, noe som sammen med vitenskapelig rasjonalitet ville føre til en nedgang i menneskers religiøsitet. Denne teorien, anfører han nå, kan ikke gjøre rede for de mange motsatte

⁶ Se for eksempel Max Webers klassiske essay «Politics of Vocation» og «Religious Rejections of the World and Their Directions» (Weber 1991).

sekulære bevegelsene i verden, enten det gjelder nyreligiøsitet, pentekostal kristendom, islamske vekkelse, eller ulike former for fundamentalisme – disse forblir like alminnelige som de alltid har vært. På samme måte anfører Bergers kollega, José Casanova, at forestillingen om verdenshistorien som en bevegelse fra overtro til fornuft, fra tro til ikke-tro, og fra religion til vitenskap er å regne som en myte uten basis i virkeligheten (Casanova 1994: 16f.). Casanova fastholder at differensiering er definerende for moderniteten som sådan, og at dette inkluderer en differensiering av et individuelt «indre» der den sanne (og alltid latente) religionen kan virkeliggjøres uavhengig av institusjonell autoritet. På samme måte har Berger innsigelser ikke først og fremst mot religiøs tro i seg selv, men heller mot «fundamentalistiske» religiøse forsøk på å utfordre differensiering mellom samfunnsfærer.

Narrativen som underbygger denne sekularitetsforståelsen handler altså i korthet om hvordan et enhetlig samfunn der alt var sammenblandet gradvis klarte å separere ulike sfærer fra hverandre, i en bevegelse som kan forstås enten som en svekkelse av religionens grep om det som etter hvert ble anerkjent som selvstendige domener, eller også som en gradvis realisering av «sann» (det vil si privat og «indre») religion (Casanova 1994: 40; Stark & Iannaccone 2010). Et moderne samfunn er, i dette perspektivet, per definisjon et samfunn som differensierer mellom sfærer eller domener generelt, mens et sekulært samfunn er et (moderne) samfunn som spesifikt skiller den religiøse sfæren fra andre sfærer.

Selv om denne typen også presenteres som en virkeliggjøring av religionens sanne natur, er det mest vanlig å se det som et spørsmål om frigjøring og beskyttelse fra en primordial hang til vold; en (kanskje nedstemmende, men) nødvendig kollektiv respons på de konfliktene som uunngåelig følger denne grunnleggende menneskelige hangen.⁷ En versjon av denne narrative kan være at religion for såvidt har hatt en legitim rolle i før-moderne samfunn, i det at den «binder sammen» (lat. *religare*) et gitt menneskelig kollektiv i en gitt kontekst. Prisen for

⁷ For et eksempel på antagelsen om at religion har en unik evne til å skape og eskalere mellommenneskelige konflikter, se Juergensmeyer 2003. For en kritisk lesning av Juergensmeyer, se Cavanaugh 2009: 28–36.

samholdet er imidlertid en ekskludering av noen som ikke er en del av kollektivet – intern enhet på bekostning av en ekstern fiende – og dette kommer til uttrykk gjennom en eller annen form for vold eller offerhandling. Korstogene, for eksempel, var med å samle en kristen befolkning mot en påstått islamsk fare. Men på 1600-tallet vendte europeisk religion seg mot seg selv; religionskrigenes herjinger gjorde det nødvendig å skille det religiøse fra det politiske, slik at førstnevnte kunne forbli i den private sfæren der den hører hjemme (se for eksempel Rawls 2011: xxiv).

Ifølge sekularitet-som-differensiering er altså samfunnet sekulært så lenge domeneene holdes adskilt, og ethvert forsøk på å blande dem impliserer en bevegelse i retning av religion, og er dermed potensielt farlig. Religionen er absolutistisk, splittende og irrasjonell, og dens eksistens kan kun tolereres så lenge det ikke blir for mye av den, eller så lenge dens størrelse eller intensitet forblir «moderat». Problemet er ikke religion i seg selv – det er kanskje en nødvendig og naturlig del av den menneskelige sosialiteten som sådan (jf. klassisk sosiologi). Problemet oppstår for alvor når religion opptrer i for stort omfang eller for høy intensitet: såkalt «ekstremisme». Litt banalt kan man si at fra dette perspektivet er religiøs ekstremisme et spørsmål om for mye av det gode: religion er akseptabel kun i moderate doser, og så lenge den finner sin plass mellom alle de andre moderne samfunnsdomeneene.

Her ser vi en viktig forskjell mellom type 1 og 2: Sistnevnte kan i prinsippet realiseres på samfunnsnivå selv om alle individene i kollektivet har religiøse overbevisninger. Så lenge samfunnsdomeneene holdes tilstrekkelig adskilt, vil kriteriet for sekularitet være oppfylt, og samfunnet er sekulært. Blant litteraturens mest brukte paradigmatisk eksempler på dette er den amerikanske revolusjonen i kontrast til den franske, der førstnevnte ikke inkluderte noen aversjon mot religion som sådan, men søkte å lokalisere fenomenet innenfor en privat sfære.

POSTSEKULÆRE HYBRIDER

En postsekulær kritikk av sekularitet-som-differensiering kan som

kritikken av sekularitet-som-kognitiv-modenhet ta utgangspunkt i noe som ble påpekt av Bruno Latour allerede på slutten av 1980-tallet: det moderne samfunnet har aldri vært moderne ifølge sine egne kriterier for modernitet (Latour 1993).⁸ Moderniteten har aldri praktisert den differensieringen mellom samfunnssfærer den stolt bekjenner som sitt eget varemerke og definerende gjennombrudd. Om noe, har moderniteten heller bidratt til en eksplosjon av (religio-politiske) miksturer og hybrider, som moderniteten fremstår som ute av stand til å begripe selv. Andre har påpekt det problematiske med sosiologiens neokantianske arv, og dennes forsøk på å differensiere mellom ulike kunnskapsdomener og redegjøre for disses ulike forutsetninger (Rose 1995). «Hybridene» som har kjennetegnet senmoderne samfunn bør ifølge denne kritikken ikke forstås som resultatet av et feilslått moderniseringsprosjekt eller eksempler på religionens «tilbakekomst», men heller som symptomer på en selvvimotsigelse implisert i selve den liberale moderne forståelsen av sekularitet som differensiering (Asad 2003: 181–187; Connolly 2005; se også Fish 1997).

Andre igjen har påpekt at selve den legitimerende narrativen om religions iboende potensiale for vold undergraves både konseptuelt og empirisk. Utskillelsen av potensielt voldelig religiøse impulser fra det politiske domenet presenteres som tvingende nødvendig, men kan også forstås som en retrospektivt legitimerende narrativ fortalt av «seierherrene» etter kontroversene omkring konstruksjonen og etableringen av den moderne statsmakten på 1500- og 1600-tallet (jf. Cavanaugh 2009). Historisk sett er det på denne tiden meningsløst å skille klart mellom vold som er religiøst motivert og annen vold, i og med at «religion» slik begrepet ofte brukes i moderne litteratur først skilles ut som en slik spesifikk og avgrenset kategori nettopp på 1500- og 1600-tallet (Cavanaugh 2009: 123–180). Men hva skulle meningen med religionsbegrepet være i det hele tatt, dersom det ganske enkelt identifiseres som hva enn som er irrasjonelt, absolutistisk, splittende, eller motiverer vold i ulike kontekster? Denne anerkjennelsen av historisk

⁸ Se også Latours pågående arbeid med å vise hva «vi» da har vært, så lenge vi ikke har vært moderne: Latour 2013.

kontingens undergraver sekularitet 2s krav på universell legitimitet, og reduserer den til en historisk situert og partikulær konstruksjon, som kanskje i seg selv bidrar til å øke heller enn å redusere faren for konflikter (Mahmood 2015).

TYPE 3: SEKULARITET SOM LIVSSYNSMARKED

Den tredje typen forstås som en felles epistemisk ramme for et moderne kultur- og livssynsmangfold, et torg eller marked der ulike livssyn konkurrerer på like premisser. Et sentralt poeng for sekularitet-som-livssynsmarked er at de «ultimate anliggender» (Tillich 2012: 8–15) ikke tilhører spesifikt religiøse perspektiver, men at «alle har et livssyn», enten dette er religiøst eller ikke-religiøst (Aadnanes 2002). Livssynsbegrepet (etter det anglofone *worldview* – en moderert versjon av det tyske *Weltanschauung* [Naugle 2002]) står sentralt i denne sekularitetsforståelsen, og knyttes her både til en individuell livstolkingsprosess og det «ferdige» resultatet av denne prosessen: et helhetsbilde på tilværelsen som ofte kan plasseres innen definerte kollektive og historiske livssynstradisjoner som humanisme, teisme, naturalisme, og så videre (Aadnanes 2002). Her vektlegges det ofte at livssynenes livstolkingsaspekt nødvendigvis må inneholde et pre-teoretisk element, individuelle og kollektive rammer som fungerer mer som uartikulerte forutsetninger for tenkning enn som artikulerte tanker – en velkjent tematikk fra kontinental filosofi (Smith 1985). Livssynsbegrepet etableres dermed som en del av et utvidet kulturbegrep, og inkluderer både religiøse og ikke-religiøse varianter av slike meningsdannelser; livstolkninger/livssynstradisjoner som eksisterer side om side med hverandre på felles historiske og kulturelle premisser (Droogers & Harskamp 2014).

Sett fra dette perspektivet dreier sekulariseringsprosessen seg ikke først og fremst om en svekkelse av bestemte (bio-kulturelle) kognitive tendenser, heller ikke om differensiering av samfunnssfærer, men om en dyptgripende endring i de felles muliggjørende (først og fremst epistemiske) betingelsene for ulike varianter av «troende» og «ikke-troende» tolkningsstrategier i møte med ultimate livsspørsmål (Aadnanes 1999).

Den vestlige kulturkrets har beveget seg, sies det, ikke fra en religiøs fortid til en ikke-religiøs nåtid, men fra en religiøs enhetskultur til et irreduserbart livssynsmangfold der både religion og ikke-religion finner sine anviste plasser på livssynstorget (Furseth 2015). Der livssynene er bodene på torget er sekularitet 3 selve torget, selve livssynsmarkedet, der ulike livssyn får muligheten til å møtes og vurdere hverandre uten at noen av dem får det siste ordet hva gjelder tilværelsens dypeste mening. Dette kan presenteres som en måte å håndtere en i moderniteten uungåelig livssynspluralitet på, en måte å sortere og hankses med mellommenneskelige perspektivforskjeller (Bangstad 2009: 231–241).

Her benevner altså ikke sekularitetsbegrepet ett livssyn blant mange andre, heller ikke en kvalitet som kjennetegner ikke-religiøse livssyn som sådan, men et felles og nøytralt «rom» som muliggjør møter mellom gjensidig irreduserbare overbevisninger om virkelighetens, menneskets, og det vakre, sanne og godes natur (Aadnanes 2002). Det er innenfor dette perspektivet det gir mening å snakke om den historiske fremveksten av positive «ikke-religiøse» livsstils- og identitetsmarkører, slik det gjøres i nyere forskning (Kosmin & Keysar 2007; Lee 2015; Zuckerman 2014).⁹ Her stiller religiøse og ikke-religiøse perspektiver likt som individuelle og kollektive identitetsmarkører på ett og samme sekulære bakgrunnsteppe.

MARKEDSLOGIKKENS POSTSEKULÆRE PROBLEMER

Fortellingen om en bevegelse fra religiøs enhetskultur til livssynsmangfold kan kritiseres på minst to hold: For det første tildekker denne narrativen det reelle mangfoldet som faktisk eksisterte i før-moderne vestlige samfunn, tross det faktum at dette mangfoldet ble realisert på en kollektiv «liturgisk» bakgrunn, så å si. Samtidig tildekket det, i alle fall delvis, hva som er de gjeldende premisene for det moderne mangfoldet – som jo også nødvendigvis eksisterer på en form for kollektiv bakgrunn. En postsekulær kritikk av sekularitet-som-livssyns-

⁹ En stadig voksende bibliografi innen dette nye feltet kan finnes på www.nsrn.net.

marked kan med andre ord påpeke at denne forståelsen i stor grad (i alle fall implisitt) aksepterer formene for liberalisme som vokste frem gjennom 1600-tallet (inkludert rollen den da fremvoksende statsmakten ble gitt i disse), og at det dermed kan være vanskelig å se hvordan sekularitet skal kunne utgjøre noe grunnlag for eventuell systemkritikk.

Sammenhengen mellom det liberale markedet og livssynsmarkedet kan tydeliggjøres ved å se på statens rolle i begge: via sitt monopol på legitim voldsbruk er staten tenkt å beskytte forbrukernes rett til fritt å velge produkter og tjenester på grunnlag av korrekt og fullstendig informasjon; å garantere for produsentenes mulighet til å konkurrere på samme grunnlag; og å opprettholde markedsprinsippenes universalitet. På samme måte er statens rolle i livssynsmarkedet å beskytte individenes rett til å velge livssyn basert på fullstendig og korrekt informasjon; å garantere at livssynene har rettferdige konkurransevilkår; og å sørge for at livssynsmarkedets prinsipper gjelder overalt (Goodchild 2002).

De praktiske og politiske utfordringene som følger av en slik modell er velkjente, selv om det ikke alltid gjøres like klart hvordan de egentlig vokser ut fra livssynsmarkedets iboende logikk. Først gjelder dette kravet om at individer har rett til å kunne velge sitt eget livssyn uten noen form for tvang (samtidig som man fastholder at å ikke ha et livssyn er umulig). Dette reiser spørsmål om hva man skal gjøre med barn eller andre som er ute av stand til å gjøre slike valg uten noen form for ledelse fra en eksternt autoritet – en problematikk som blant annet gjør seg gjeldende i debatter omkring livssynsundervisning i skoler. Å ureflektert bli initiert inn i ett eller annet livssyn fremstår innenfor dette paradigmet som både uakseptabelt og uungåelig (i og med at «alle har et livssyn»). For det andre gjør kravet om like konkurransevilkår at det blir prinsipielt umulig å forskjellsbehandle ulike livssynstradisjoner, selv der dette synes fornuftig og realistisk (få vil anse engleskoler og stavkirker som likeverdige innslag i norsk kultur, for eksempel). For det tredje møter staten på hindringer for den universaliteten den i prinsippet er ment å garantere for livssynsmarkedet når den skal respondere på andre stater som ikke anerkjenner livssynsmarkedets prinsipper – stater som kanskje til og med anser divergerende livssynsvalg som alvorlige forbrytelser.

Bortsett fra slike politiske og praktiske utfordringer kan en mer teoretisk problematisering av sekularitet-som-livssynsmarked fokusere på kritikken av livssynsbegrepet, og antakelsen om at livssyn er noe som kan artikuleres og sammenlignes av de som «har» dem. Man kunne spørre seg siden når noen har vært i stand til å artikulere sine grunnleggende lengsler og dypeste overbevisninger? Og når disse altså er artikulert, er det da det artikulerte idéinnholdet som utgjør livssynet, eller de forutsetningene for tenkning som fremdeles forblir ureflekterte (Wigen 2005)? Når den kontinentale filosofien de siste femti år har snakket om uartikulerte betingelser for tenkning og livsverdener, så er poenget nettopp at disse er og forblir uartikulerte. De er ikke som briller man ser verden gjennom og kan ta av eller på etter eget valg, men mer som ens egen øyenfarge – noe man ser ut gjennom men ikke selv kan se eller beskrive. Og selv om en slik artikulering og sammenligning av livssyn skulle være teoretisk mulig, så er en effekt av sekularitet 3 en systemisk favorisering av grupper som makter å mobilisere støtte til entydig artikulerte identitetsmarkører, noe som både gjør det vanskelig å beskrive livssynet til noen som deltar i overlappende nettverk av symboler, institusjoner, og medierte myter, og også fører til at uorganiserte eller udefinerte stemmer alltid vil falle utenfor. Ingen bro kan bygges over kløften mellom disse artikulerte «livssynene» og de betingelsene for tenkning og handling som alltid forblir uartikulerte både kollektivt og individuelt. I lys av dette tjener kanskje de siste årenes forsøk på å omdefinere «ikke-religiøse» til mer eller mindre konfesjonelle grupper sentrert om positive identitetsmarkører som en måte å assimilere det som er annerledes fremfor å la det utfordre det rådende sekularitetsparadigmet (Lee 2012; Zuckerman 2014).

TYPE 4: SEKULARITET AV KRISTEN ROT

Den fjerde typen forstås som en utarbeidelse av konseptuelle og praktiske spenninger innebygget i en spesifikt kristen teologi og liturgi. Der andre sekulariseringsforståelser ofte setter sekularitet i kontrast til religion, opererer sekularitet-som-kristendom med et mye mer utydelig

skille. Ja, sier man, kristendommen er særegen i det at den er «religionen som forlater religionen» både i sine praktiske og dogmatiske aspekter (Gauchet 1997; Girard 1978; Girard 2001). Særlig gjelder dette dogmet om Inkarnasjonen, Guds fulle identifisering med den historiske personen Jesus fra Nasaret. Men det gjelder også den filosofiske originaliteten som kjennetegner skriftene til Paulus (kanskje kristendommens sanne grunnlegger) som sådde frøene som senere skulle blomstre i form av en moderne universell humanisme og absolutt immanent materialisme – kanskje til og med som den moderne forestillingen om «religion» som et meningsfullt konsept (Badiou 2003; Taubes 2004; Zizek 2008). Inkarnasjonsdoktrinen, for eksempel, kan sees som opphavet til en indre spenning for kristen teologi, en spenning teologene ennå ikke har løst (eller ønsker å løse?) på en tilfredsstillende måte. At det evige Logos fullt ut, og én gang for alle, skulle være manifestert i et spesifikt menneskes liv, lidelse og død, er en paradoksal påstand: Den anerkjenner både den immanente materielle historien som menneskets eneste mulighet til å ta del i Guds evige transendens og samtidig den implisitte muligheten for at denne historiske virkeligheten, etterhvert som den skrider fremover, kan åpenbare mer av en allerede fullt åpenbart Gud. Én mulig implikasjon av det første er at (den kristne) religionen ikke befatter seg først og fremst med det som er langt borte i en transcendent sfære hinsides her og nå, men tvert imot konstant korrigerer vår oppmerksomhet mot det som er nært og for hånden (Latour 2014; Miller 2013). En implikasjon av det andre er at historisk forandring og menneskelig gjøren og væren må anerkjennes som fullt ut virkelig, slik at troskap mot kristendommens interne logikk best praktiseres i en stadig avvisning av statiske uttrykk for kristen identitet (Barber 2011). Sekularitet vokser ut av kristen teologi og praksis. Kristendommens definerende egenskap er nettopp dens egen underminering. Som den hegelianske filosofen Slavoj Zizek anfører: man kan ikke være ateist uten å først gå gjennom den kristne erfaringen (Zizek 2008; Zizek & Milbank 2009).

På et mer banalt nivå innebærer denne typen en utfordring av den tilsynelatende likefremme dikotomien mellom (kristen) religion og moderne sekulærhumanisme. Gitt den historiske viktigheten av den kristne

Inkarnasjonslæren for anerkjennelsen av det immanente, materielle menneskelivet som virkelig i alle sine fasetter, vil her både bekjennende kristne og bekjennende sekulærhumanister akseptere at deres tilsynelatende divergerende historier er mer sammenvevd enn man kan få inntrykk av i enkelte debatter, og at skillet mellom dem til en viss grad er historisk tilfeldig. For eksempel har Charles Taylor anført at det var den kristne pietismen, med sin vektlegging av individuell hengivelse og bevisst tilslutning i livet her og nå, som la grunnlaget for det som senere skulle bli sekulærhumanisme; en sekulærhumanisme som i dag overlever hovedsakelig på lånt kristen kapital, og som dermed ikke kan avvises av (reformert?) kristendom som noe «annet» (Taylor 2007; se også Fisher-Høyrem 2013).

En annen implikasjon er at historiske teologier – når de nå ikke lenger er begrenset av kontekstuelle og arbitrære skiller mellom ortodoksi og heresi – kan gjenoppdages som et innholdsrikt konseptuelt og praktisk forråd til bruk for teoretikere og aktivister som ønsker å konstruere alternative politiske, økonomiske og sosiale globale modeller for fremtiden (Crockett 2013; Davis et al. 2005; Milbank et al. 2010). Teokratiets dominans, som alltid var sammenvevd med strengt bevoktede grenser mellom ortodoksi og heresi, kan settes i parentes, og teologien kan saumfares nettopp i den hensikt å undergrave dens egne imperialistiske tendenser.

POSTSEKULÆR HERISIOLOGI OG IMMANENS

En postsekulær respons på sekularitet-som-kristendom kan ta utgangspunkt i kristen teologi.¹⁰ Én mulighet er å følge de (politiske) teologene som aksepterer sekularitetens kristne opphav i vid forstand, men som

¹⁰ Noen ville si at en åpenbar respons ville være å protestere på prioriteringen av den kristne tradisjonens rolle i moderniseringsprosessen. Man kunne for eksempel si at den kristne teologiens hegemoni som felles referanseramme har blitt undergravet ikke først og fremst «innenfra», men gjennom spredningen av en mengde synkretistiske livssyn som alle kunne vært en slik referanseramme i seg selv. Men dette ville være å returnere til forståelsen av sekularitet som livssynsmarked, og dermed å åpne seg for den (annerledes) postsekulære kritikken av denne.

anfører at moderniteten ikke er en utarbeidelse av kristendommen som sådan, men bare av spesifikke kjetterske retninger av den kristne tradisjonen (Milbank et al. 2002; Milbank & Oliver 2009). Her må vi merke oss at begrepene kjetteri, heresi, eller vranglære, ikke benevner en ekstern trussel mot ortodoksien. Heresi (fra gresk, *hairesis* - å velge, å ta) benevner en skjev, selektiv aksept og/eller en drastisk overdrivelse av et av ortodoksiens dogmer, motivert (som ortodoksien) av et ønske om å definere dogmets sanne mening (se forordet i 2. utgave av Milbank 2006). Fra dette perspektivet er moderniteten fremdeles «kristen» på samme måte som de heresiene det andre århundrets kirkelige apologeter ganske enkelt gav samlebetegnelsen «gnostisisme»: en gjennomgående omformulering av kristen teologi, blandet med elementer av pre-kristne, paganistiske diskurser (O'Regan 2001; Wolfson 1976).

I en bevegelse som kanskje er litt uventet vil denne kritikken fastholde at det er heresiene heller enn ortodoksien som til syvende og sist blir for reduktive og ekskluderende, i det at de prioriterer utvalgte elementer av ortodoksien fremfor andre, og dermed mislykkes med å se «det store bildet», så å si. Ortodoksien, derimot, er i stand til å anerkjenne verdien i heresiens doktriner og praksiser, og til å fullbyrde og til og med forløse alt det «vrang» ved å mobilisere det i en stadig «utvidelse» av sitt eget forråd av dogmer. Med andre ord, sekularitet er best forstått som en kristen heresi, og den beste postsekulære responsen er å forsøke å integrere den i en større, mer åpen, inkluderende og omfavnende teologisk ortodoksi. Hvis de moderne krysspressene kommer av dårlig, sekterisk teologi, så er det eneste botemiddelet god, inkluderende, «katolsk» teologi.

En annen mulighet er å følge religionsfilosofen som Daniel Colucello Barber, som fremholder at ikke bare begrepet «sekularitet», men også dets motsats «religion», er historiske videreføring av en kristen misforståelse av virkelighetens absolutte immanens (Barber 2011). Barber anfører at ikke bare har de diskursive tradisjonene «religion» og «sekularitet» sin opprinnelse i kristendommen; men disse to viderefører også kristendommens definerende problematik: etableringen av en definert identitet på grunnlag av en avvisning av alle definerte identiteter (verken jøde eller greker, men alle ett i Kristus,

osv). Det er altså ikke nok å akseptere at sekularitet er genealogisk relatert til kristendom: begge må kritiseres. Utfordringen er å gjøre dette uten å ende opp i den samme formen for heresiologisk reaksjon, der man hevder at disse er reduktive feilskjær i forhold til noe annet som er korrekt og «større». Kristendommen som sådan avvises ikke, men hovedsakelig dens misforståelse av seg selv.

For Barber må den genealogiske sammenhengen mellom kristendom/religion/sekularitet lede oss til å spekulere i hva slags ontologi som i det hele tatt kan muliggjøre bruddet mellom disses ahistoriske essens og historiske realiteter (det bruddet som gjør at apologeter for hver av disse tradisjonene kan hevde at historiske realiteter ikke representerer den respektive tradisjonens «egentlige» essens). Ideen om at sekulariteten vokser ut av kristendommen som en historisk utvikling eller også som en autoimmun reaksjon, videreføres dermed i Barbers spekulasjon omkring hvilke virkelighetsbetingelser som gjør hver av disse diskursive tradisjonene mulig i utgangspunktet. Implikasjonen av disse spekulasjonene er en form for rent «horisontal» religionsvitenskap (om den i det hele tatt kan kalles det lenger). Barber forkaster eksplisitt den heresiologiske tilnærmingen beskrevet ovenfor. Hva som er kristendom, hva som er religion, hva som er sekularitet: dette må heller bestemmes «diasporisk», altså i fullstendig immanente og «interpartikulære» møter mellom historisk konkrete størrelser, ikke med henvisning til en transendent universell målestokk for «ortodoksi» (kristendom), «fullverdig religion» (religion) eller «religionløshet» (sekularitet). Det som ifølge Barber må forkastes i denne sekularitetstypen er nettopp det som må forkastes i dens kristne opphav, nemlig trangen til å favorisere det universelle over det historisk betingede, i og med at *begge* disse aspektene er like fullt tilstede i eksistensens immanente opphav.

TYPE 5: SEKULARITET SOM TEKNOLOGISK-PRAKTISK MEDIERT TEMPORALITET

Den femte typen sekularitet forstås som en bestemt tidsforståelse som særlig medieres gjennom modernitetens karakteristiske kollektive teknologiske praksiser. Denne strømmingen innen sekularitetsstudier tar ut-

gangspunkt i den tradisjonelle sosiologiske tanken om at ulike kollektiv opererer på grunnlag av ulike former for temporalitet, som igjen er betinget av kollektivens respektive strukturelle oppbygning. Teknologier, og særlig teknologiene som kjennetegner moderniteten, spiller altså en avgjørende rolle på dette nivået. Selv om de ikke determinerer den menneskelige opplevelsen av temporalitet, er det bred enighet om at moderne teknologier som måler tid uavhengig av «naturlige» sykluser eller de kroppslige rytmene som kjennetegnet før-moderne arbeidsformer, har vært sentrale for modernitetens struktur (Landes 2000; Mumford 2010).

Sekularitetsstudier innenfor paradigmat sekularitet-som-temporalitet har ofte vektlagt hvordan det å organisere samfunn på basis av en «homogen, innholdsløs tid» (Anderson 1983; Benjamin 1970) former menneskers generelle opplevelse av det transendentenes natur og mulighet. I disse studiene identifiseres den karakteristisk moderne uniforme tiden med det historiske konseptet *saeculum*, den alminnelige, lineære tiden som kjennetegner denne-sidig historie, i kontrast til de «høyere» tider og transendens(er) som var innebygget i før-moderne samfunns (liturgiske) struktur (Fenn 2001; Markus 1970; Sommerville 1992). Denne temporaliteten er ikke nødvendigvis artikulert i juridiske eller politiske utsagn, men bæres implisitt i kollektive, teknologiske handlingsmønstre, som et uartikulert premiss for disses funksjon. Med introduksjonen av nye teknologiske og sosiale former i moderniteten har dermed de før-moderne «høyere» tidene blitt rensket bort. Moderne kollektiver ser seg selv som synkroniserte helheter som konstitueres og drives fremover gjennom homogen, innholdsløs, sekulær tid.

Et eksempel på dette kan være Benedict Andersons velkjente tese om at de teknologiske formatene i moderne sjangere som nyhetsaviser forutsetter en forestilling om at tiden kan deles inn i intervaller der hvert av disse er en tom beholder der flere hendelser kan være «samtidige» ved å ta opp «plass» innenfor ett og samme interval (Anderson 1983). Det samme kan sies om moderne transportteknologier, som fungerer på premisset om at romlig avstand kan kalkuleres i temporale termer; moderne rutetabellers format, for eksempel, forutsetter at det i prinsippet

er mulig å kartlegge alle tenkelig reiser innenfor ett enkelt temporalt mønster der entiteter kan forflytte seg i rom uten å forandre seg – som gjennom en tid uavhengig av bevegelse. Det er i denne forstand vi kan si at moderniteten er sekulær, som Taylor sier det i en tidligere bok – ikke fordi den ikke har noen plass til religion, men fordi religionen nå har teknologiske og praktiske rammevilkår som krever at den er kompatibel med at «all sosial samhandling foregår i sekulær tid» (Taylor 2004: 194).

POSTSEKULÆR DIALEKTIKK

En postsekulær kritikk av sekularitet-som-temporalitet kan ta utgangspunkt i påstanden om at modernitetens temporalitet karakteriseres *kun* av et sekulært tidskonsept. Man kunne ha anført at denne tesen ikke kan redegjøre for de mange «subjektive» unntakene fra en slik moderne temporal monolitt, reaksjoner vi kunne beskrevet enten som et «post-moderne» mangfold av tider som er «ute av ledd» (Ermarth 1992), som ikke-reduserbare og dyptsittende menneskelige lengsler etter livsfylde («fullness») som ikke passer inn i den moderne klokketidens strikte rammer (Taylor 2007), eller ganske enkelt en rekke varianter av et primordiale menneskelig behov for å – via epifaniske erfaringer eller politiske programmer – hankses med den meningsløse og brutale kronologiske nedtellingen til vår visse død (Griffin 2007).

Men en mer fundamental innvending mot denne sekularitetstypen kunne følge to andre parallelle spor. For det første har middelalderforskere lenge påpekt at å skille mellom en mangfoldig før-moderne og en singular moderne temporalitet, ofte forutsetter (feilaktig) at «middelalderen» manglet den historiske forståelsen av tid som modernitetsforskere tar for gitt er karakteristisk for moderniteten (Davis 1998; Davis 2008). For det andre har postkolonial teori vist at moderne «forestillingsfellesskap» («imaginary communities», etter Andersson) ikke er betinget av én enkelt homogen tidsform, men heller det Homi Bhabha kaller en slags «dobbel temporalitet ... av to inkommensurable temporaliteter ... som truer [forestillingsfellesskapets] enhet» (Bhabha 2005:

199–244, min oversettelse). Å kalle moderne temporalitet utelukkende sekulær resulterer i at man (om enn uforvarende) gjenforteller den altfor kjente fortellingen om en «underliggende og grunnleggende enhetlig modernitet, som modifiseres av lokale omstendigheter til et mangfold av ‘kulturelle’ former», som om disse kun var en rekke variasjoner over et generisk og hovedsakelig Vestlig tema (Mitchell 2000: xii).

Med andre ord, moderne temporalitet bør analyseres *dialektisk*, som en kombinasjon av to motsatte tidsforståelser; en samtidig artikulering av sanne motsetninger; en konstituerende selvvimotsigelse. På den ene siden er en type tid som er absolutt, uniform, isokron, den samme overalt, innholdsløs, tom for kvaliteter, en «beholder» uavhengig av hendelsene som finner sted «i» den, en abstrakt, analytisk, og «romliggjort» temporalitet som kan representeres som en uendelig linje som kan deles opp i uniforme intervaller eller mellomrom mellom geometriske punkt. Dette kan vi kalle et *sekulært* tidskonsept. På den andre siden er den historiske temporalitetens rene kvalitative forandring, en selv-genererende varighet, og som kan representeres som en vital og uforutsigbar kraft, en strøm som flyter i alle retninger samtidig. Dette kan vi kalle et *historisk* tidskonsept. Når disse to artikuleres som én enkelt temporalitet (det er den dialektiske analysen som skiller mellom dem) gjør de det mulig å snakke om utvikling, periodisering, fremskritt, tilbakeskritt, revolusjoner, vekst, nedgang, og andre begreper som kjennetegner den moderne sorteringen av virkeligheten i temporale termer.

Denne temporale dialektikken bæres i moderne teknologiske strukturer som en muliggjørende betingelse. På den ene siden muliggjør sekulær tid (den homogene, tomme tiden) at den praktisk-teknologiske strukturen kan konseptualiseres som enhetlig og synkron (for eksempel som «nasjonen», «offentligheten» eller «økonomien»). På den andre siden gjør det historiske tidskonseptet at disse enhetene kan tillegges spesifikke kvaliteter som markerer deres historiske status («sivilisert», «utviklet», «progressiv», «moderne»). Det er også nettopp denne dialektikken som gjør det mulig å i det hele tatt bedrive historisk periodifisering (Ganguly 2004). Som Homi Bhabha (2005: 244, min oversettelse) skriver: «hva er dette modernitetens ‘nå’? Hvem definerer det

nåværende tidspunktet vi taler fra?» Det sekulære tidskonseptets stedløse og anonyme universalitet må nødvendigvis postuleres fra et sted og av noen – en handling Kathleen Davis har kalt «et spesifikt krav på det suverene Nå» (Davis 2008, min oversettelse). Vi kan si at mens det sekulære tidskonseptet utvides til å inkludere det globale, så impliserer denne utvidelsen i seg selv en universalisering av de spesifikke historiske kvalitetene som antas å kjennetegne de (lokale) som selv utfører «utvidelsen». Den samme handlingen gjør at de ulike historiske manifestasjonene som kjennetegner de koloniserte henvises til tidligere historiske perioder, og dermed gjøres politisk irrelevante: de styrte representerer dermed de styrendes egen fortid. Som Peter Osborne har vist, er dette den paradoksale logikken som styrer «tidens politikk», og denne avsløres når moderne temporalitet analyseres dialektisk, mens den tilsløres når de to tidsaspektene sammenblandes og får operere som én (Osborne 1992; Osborne 1994; Osborne 1995).

En postsekulær kritikk av sekularitet-som-temporalitet bør altså avvise påstanden om at moderniteten er sekulær i det at dens definerende temporalitet består utelukkende av sekulær tid. Det betyr ikke at det ikke kan være fruktbart å studere hvordan en spesifikt sekulær tid investeres i teknologiske strukturer og kollektive praksiser; på dette nivået foregår det absolutt en sekulariseringsprosess. Men motstanden mot moderne temporalitet kommer ikke fra modernitetens periferier, fra menneskets primordiale drifter eller fra postmoderne tider «ute av ledd». Modernitetens temporale struktur gjør motstand mot seg selv! Den er ikke kun sekulær, ikke en gang primært; den er dialektisk og selvmotsigende – både sekulær og ikke-sekulær – helt til bunns.

KONKLUSJON

Det er selvsagt alltid begrenset hva man kan oppnå med (nok) en slik typologi. Men jeg tror de fleste sekularitetsforståelsene som sirkulerer i de relevante faglige diskusjonene kan sorteres inn under minst én av de ovennevnte typene. Det som i faglitteraturen presenteres som postsekularitet («vi er ikke sekulære på *denne* måten») kan ofte reduseres

til en relokalisering av sekularitet på ulike nivåer («men på *denne* måten er vi det»), eller til og med en forvirring mellom ulike forståelser av sekularitetsbegrepet. Da er et mål med denne typologien å gjøre det vanskeligere å slå seg til ro både med denne praksisen og også med hver av typene og deres respektive legitimerende narrativer. Selv om hver sekularitetstype kanskje kan unngå kritikken av de andre typene, så skygges selv den mest sofistikerte definisjon av sekularitet av en post-sekularitet som problematiserer og truer med å undergrave den.

REFERANSER

- Aadnanes, Per M. 1999. «Livssynsforskning – prinsipp og metodar i ei ny forskningsgrein.» *Tidsskrift for teologi og kirke* 3, s. 193–208.
- Aadnanes, Per M. 2002. *Livssyn*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Disciplines 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.
- Badiou, Alain. 2003. *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. Stanford: Stanford University Press.
- Bangstad, Sindre. 2009. *Sekularismens ansikter*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Barber, Daniel C. 2011. *On Diaspora: Christianity, Religion, and Secularity*. Eugene: Cascade Books.
- Beckford, James A. 2012. «SSSR Presidential Address Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections.» *Journal for the Scientific Study of Religion* 51 (1), s. 1–19. doi:10.1111/j.1468-5906.2011.01625.x
- Bellah, Robert N. 2011. *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Benjamin, Walter. 1970. *Illuminations*. London: Jonathan Cape.

- Berger, Peter L. (red.). 1999. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company.
- Berger, Peter L. 2008. «Secularization Falsified.» *First Things* 23. <https://www.firstthings.com/article/2008/02/002-secularization-falsified>
- Bhabha, Homi K. 2005. «Dissemination: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation.» *The Location of Culture*, s. 199–244. Abingdon: Routledge.
- Boyer, Pascal. 2002. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Casanova, José. 2011. «The Secular, Secularizations, Secularisms.» *Rethinking Secularism*, red. C. J. Calhoun & M. Juergensmeyer & J. VanAntwerpen, s. 54–74. Oxford: Oxford University Press.
- Cavanaugh, William T. 2009. *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford: Oxford University Press.
- Connolly, William E. 2005. *Pluralism*. Durham: Duke University Press.
- Crockett, Clayton. 2013. *Radical Political Theology: Religion and Politics After Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Davis, Creston & John Milbank & Slavoj Žižek (red.). 2005. *Theology and the Political: The New Debate*. Durham: Duke University Press.
- Davis, Kathleen. 1998. «National Writing in the Ninth Century: A Reminder for Postcolonial Thinking about the Nation.» *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 28 (3), s. 611–637.
- Davis, Kathleen. 2008. *Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Dawkins, Richard. 1994. «Viruses of the Mind.» *Dennett and His Critics: Demystifying Mind*, red. B. Dahlbom, s. 13–27. Malden: Blackwell.
- Day, Matthew. 2010. «How to Keep It Real.» *Method & Theory in the Study of Religion* 22 (4), s. 272–282.
doi:10.1163/157006810X531058

- Dobbelaere, Karel. 2002. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Brussel: Peter Lang.
- Droogers, André & Anton van Harskamp (red.). 2014. *Methods for the Study of Religious Change: From Religious Studies to Worldview Studies*. Sheffield: Equinox.
- Ermarth, Elizabeth D. 1992. *Sequel to History: Postmodernism and the Crisis of Representational Time*. New Jersey: Princeton University Press.
- Fenn, Richard K. 2001. *Time Exposure: The Personal Experience of Time in Secular Societies*. Oxford: Oxford University Press.
- Fish, Stanley. 1997. «Mission Impossible: Settling the Just Bounds between Church and State.» *Columbia Law Review* 97 (8), s. 2255–2333.
- Fisher-Høyrem, Stefan. 2013. «Charles Taylor and Political Religion: Overlapping Concerns and Points of Tension.» *Religion Compass* 7 (8), s. 326–337. doi:10.1111/rec3.12055
- Fitzgerald, Timothy. 2000. *The Ideology of Religious Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Fitzgerald, Timothy. 2010. *Discourse on Civility and Barbarity*. New York: Oxford University Press.
- Furseth, Inger (red.). 2015. *Religionens tilbakekomst i offentligheten? Religion, politikk, medier, stat og sivilsamfunn i Norge siden 1980-tallet*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Ganguly, Keya. 2004. «Temporality and Postcolonial Critique.» Lazarus, N. (Ed.), *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*, red. N. Lazarus, s. 162–179. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gauchet, Marcel. 1997. *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Geertz, Armin W. 2010. «Brain, Body and Culture: A Biocultural Theory of Religion.» *Method & Theory in the Study of Religion* 22 (4), s. 304–321. doi:10.1163/157006810X531094
- Girard, René. 1978. *Things Hidden Since the Foundation of the World*. London: The Athlone Press.

- Girard, René. 2001. *I See Satan Fall Like Lightning*. Herefordshire: Gracewing.
- Goodchild, Philip. 2002. *Capitalism and Religion: The Price of Piety*. London: Routledge.
- Gorski, Philip S. & David Kyuman Kim & John Torpey & Jonathan VanAntwerpen (red.). 2012. *The Post Secular in Question: Religion in Contemporary Society*. New York: New York University Press.
- Griffin, Roger. 2007. *Modernism and Fascism: The Sense of a Beginning Under Hitler and Mussolini*. Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Harris, Sam. 2006. «Science Must Destroy Religion» *Huffington Post*. URL http://www.huffingtonpost.com/sam-harris/science-must-destroy-reli_b_13153.html (besøkt 12.8.15).
- Hitchens, Christopher. 2011. *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*. London: Atlantic Books.
- Hussain, Murtaza. 2013. «Scientific racism, militarism, and the new atheists.» *Al Jazeera* URL <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/04/20134210413618256.html> (besøkt 12.8.15).
- Juergensmeyer, Mark. 2003. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press.
- Kosmin, Barry A. & Ariela Keysar (red.). 2007. *Secularism and Secularity: Contemporary International Perspectives*. Hartford: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture.
- Landes, David S. 2000. *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World*. London: Viking.
- Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, Bruno. 2010. *On the Modern Cult of the Factish Gods*. Durham: Duke University Press.
- Latour, Bruno. 2013. *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, Bruno. 2014. *Rejoicing: Or the Torments of Religious Speech*. New York: Wiley.
- Lee, Lois. 2012. «Research Note: Talking about a Revolution: Termi-

- nology for the New Field of Non-religion Studies.» *Journal of Contemporary Religion* 27 (1), s. 129–139.
doi:10.1080/13537903.2012.642742
- Lee, Lois. 2015. *Recognizing the Non-religious: Reimagining the Secular*. New York: Oxford University Press.
- Liotard, Jean-François, 1986. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press.
- Mahmood, Saba. 2015. *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*. Princeton: Princeton University Press.
- Markus, Robert A. 1970. *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Masuzawa, Tomoko. 2005. *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.
- McLennan, Gregor. 2007. «Towards Postsecular Sociology?» *Sociology* 41 (5), s. 857–870.
- Milbank, John. 2006. *Theology and Social Theory*. Oxford: Blackwell.
- Milbank, John & Simon Oliver (red.). 2009. *The Radical Orthodoxy Reader*. London: Routledge.
- Milbank, John & Catherine Pickstock & Graham Ward (red.). 2002. *Radical Orthodoxy: A New Theology*. London: Routledge.
- Milbank, John & Slavoj Žižek & Creston Davis. 2010. *Paul's New Moment: Continental Philosophy and the Future of Christian Theology*. Grand Rapids: Brazos Press.
- Miller, Adam S. 2013. *Speculative Grace: Bruno Latour and Object-Oriented Theology*. New York: Fordham University Press.
- Mitchell, Timothy (red.). 2000. *Questions of Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mumford, Lewis. 2010. *Technics & Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.
- Naugle, David K. 2002. *Worldview: The History of a Concept*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- O'Regan, Cyril. 2001. *Gnostic Return in Modernity*. Albany: State University of New York Press.

- Osborne, Peter. 1992. «Modernity is a Qualitative, not a Chronological, Category: Notes on the Dialectics of Differential Historical Time.» *Postmodernism and the Re-Reading of Modernity*, red. F. Barker & P. Hulme & M. Iversen, s. 23–45. Manchester: Manchester University Press.
- Osborne, Peter. 1994. «The Politics of Time.» *Radical Philosophy* 68, s. 3–9.
- Osborne, Peter. 1995. *The Politics of Time: Modernity and Avant-garde*. London: Verso.
- Porro, Pasquale. 2008. «The Duration of Being: A Scholastic Debate (and Its Own Duration)» *Das Sein der Dauer*, red. A. Speer & D. Wirmmer, s. 75–88. Berlin: Walter de Gruyter.
- Rawls, John. 2011. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rose, Gillian. 1995. *Hegel Contra Sociology*. London: The Athlone Press.
- Shults, F. LeRon. 2014. *Theology after the Birth of God: Atheist Conceptions in Cognition and Culture*. New York: MacMillan.
- Shults, F. LeRon. 2015. «How to Survive the Anthropocene: Adaptive Atheism and the Evolution of *Homo deiparensis*.» *Religions* 6 (2), s. 724–741. doi:10.3390/rel6020724
- Slone, D. Jason. 2004. *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Axel. 1985. «Hva er et livssyn?» *Kirke og kultur* 7, s. 412–421.
- Sommerville, C. John. 1992. *The Secularization of Early Modern England: From Religious Culture to Religious Faith*. Oxford: Oxford University Press.
- Stark, Rodney & Laurence R. Iannaccone. 2010. «A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe.» *Secularization*, red. B. S. Turner. London: Sage.
- Stausberg, Michael. 2010. «Prospects in Theories of Religion.» *Method & Theory in the Study of Religion* 22 (4), s. 223–238. doi:10.1163/157006810X531021
- Taubes, Jacob. 2004. *The Political Theology of Paul*. Stanford: Stanford

University Press.

- Taylor, Charles. 2004. *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tillich, Paul. 2012. *Systematic Theology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Turner, Bryan S. (red). 2010. *Secularization*. London: Sage.
- Weber, Max. 1991. «Politics as Vocation.» *From Max Weber: Essays in Sociology*, red. H. H. Gerth & C. W. Mills. Abingdon: Routledge.
- Wigen, Tore. 2005. «John Nome som moderne livssynsteoretiker.» *Tidsskrift for teologi og kirke* 75 (2), s. 112–129.
- Wolfson, Harry A. 1976. *The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation*. Cambridge: Harvard University Press.
- Zizek, Slavoj. 2008. *The Fragile Absolute: Or Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?* London: Verso.
- Zizek, Slavoj & John Milbank. 2009. *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* Cambridge: The MIT Press.
- Zuckerman, Phil. 2014. *Living the Secular Life: New Answers to Old Questions*. New York: Penguin Press.

ABSTRACT

Most researchers of secularity agree that ‘traditional’ theories of secularization postulating a simple falling-away of religion have been conceptually and empirically undermined. Still, some form of secularization theory is often retained, so that secularity is merely relocated to a different level where it is assumed the concept is not threatened by any such ‘postsecular’ critique or reaction. This article seeks to offer a typology of secularities, and to show that each of these faces a postsecular reaction. The typology is organized as follows: (1) secularity as an intellectual stand based on cognitive maturity; (2) secularity as a modern achievement of differentiation between various social domains; (3) secularity as common ground for modern worldview pluralism; (4) secu-

larity as an «autoimmune» reaction internal to Christian theology and practice; and (5) secularity as a specific concept of time mediated by collective technological practices. Sketching the implicit secularization narratives that undergird and lend a sense of legitimacy to each of the types, the article will seek to show how each type of secularity faces a postsecular response that destabilizes both the understanding and its legitimizing narrative.

KEYWORDS: secularity; postsecularity; secularisation