

”Eastering the ordinary?”

Om religion, teologi og post-sekularitet

Elise Gillebo

Veileder

Gunnar Heiene

MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn,

AVH50/60 Masteroppgave i teologi (50 ECTS), Høst 2018

Antall ord: 33 862



Takk til...

Jørgen, min (sekulære) mann. Du gjør meg til en bedre teolog.

Jonathan, gutten vår som gjorde vekkeklokka overflødig gjennom hele skriveprosessen.

Veileder, Gunnar Heiene, for at du tok deg tid i sabbatsåret.

For all oppmuntring og rådgivning i forbindelse med denne oppgaven.

Sammendrag

I denne masteroppgaven analyseres to sentrale innspill i debatten omkring religioner og teologis relevans i dagens samfunnsdiskurs. Med utgangspunkt i Jürgen Habermas' metodisk-ateistiske innsteg til religion i offentligheten og John Milbanks teologiske metadiskurs som kritisk ressurs for samfunnsdiskursen, vil masteroppgaven undersøke og drøfte mulige svar på spørsmålet: Hva slags funksjon kan religion og teologi ha i en (post-sekulær) samfunnsdiskurs av i dag? I oppgaven tar jeg utgangspunkt i Habermas' og Milbanks/'Radical Orthodoxy'' sine kritiske utspill omkring tradisjonelle forståelser av begrepet 'sekulær'. På bakgrunn av teoriene ulike sekularitetskritikker, utledes deres svar på religion og teologi som ressurs og utfordring for både politiske og filosofiske diskurser. Jeg drøfter hvordan teoriene ulike grep om og forståelse av sammenhenger mellom 'religion', 'teologi' og '(post-)sekularitet' er betingende for deres svar på religioner og teologis funksjonelle relevans i samfunnsdiskursen. Disse forståelsene drøftes videre som nært forbundet med deres grep om og forståelse av sammenhenger mellom rasjonalitet og emosjon, tro og viten, privat og offentlighet. Sentralt i drøftingen er hvorvidt deres ulike diskursive tilnærminger opererer med dikotomiske forståelser av religiøs/sekulær og en reduksjonistisk begrepsforståelse av religion og teologi.

Innholdsfortegnelse

1. Innledning.....	9
1.1. Introduksjon	9
1.2. Problemstilling, begrepsavklaring og fremgangsmåte.....	10
1.3 Materiale.....	13
1.4 Design.....	15
1.5 Mål	15
DEL I.....	16
2. Analyse: Habermas.....	16
2.1. Habermas' forståelse av 'post-sekulære' samfunn.....	16
2.1.1. Sekulariseringstesens relevans.	16
2.1.2. Religioners revitalisering	18
2.1.3. Post-sekularitet som revisjon av sekulariseringtesen.....	19
2.1.4. 'Post-sekularitet' i lys av Casanovas 'sekulær'-begreper.	20
2.1.5. De post-sekulære samfunns bevissthetsendring, deskriptive og normative aspekter	23
2.2. Habermas' forståelse av religion som politisk ressurs og utfordring.....	26
2.2.1. En selvforsynt stat? Religion som ressurs?	26
2.2.2. Staten som selvlegitimerende, religion som garantist?	27
2.2.3. Staten som selvmotiverende?	28
2.2.4. Religion og offentlighet.	29
2.2.5. Religiøse argumenter i offentligheten.	31
2.3. "Post-metafysisk tanke har etiske abstinenser!". Religion som kognitiv utfordring og ressurs for post-metafysisk filosofi.	32
2.3.1. Filosofisk utfordring 1: Modus vivendi eller gjensidig anerkjennelse?.....	32
2.3.2.1. Kognitive dissonanser.	33
2.3.2.2. Å overkomme en sekularistisk rigiditet.....	35
2.3.3 Filosofisk utfordring 2: Mellom religion og naturalisme.....	35
2.3.3.1. Kritikk hard naturalisme.....	36
2.3.3.2 Rasjonalitetens genealogi må utvides!	36
2.4. Habermas' utblikk på politiske og filosofiske utfordringer i møte med religion.....	40
3. Analyse: John Milbank og "Radical Orthodoxy".....	42
3.1. Hva er RO?	42

3.1.1. ROs plassering av seg selv.....	43
3.1.2. Radikal og ortodoks – på hvilken måte?	44
3.1.3. Hva er ROs teologiske rammeverk?.....	45
3.2. Milbank og ROs sekulariseringsforståelse.....	47
3.2.1. ”Once there was no ’secular’.”	48
3.2.2 Sosialteoriens misforståelse	49
3.2.3. Det ’politiske’ som teologisk legitimert. ’Leviatan’ som ’imago Dei’	50
3.2.4. Tid, rom og åpenbaring.	52
3.2.5. Konkurrerende ’mythos’.	52
3.2.6. Milbanks sekulære rom i lys av Casanovas sekulær-begreper.....	54
3.3. Religion og/eller teologi? Ressurs og utfordring i politiske og filosofiske diskurser... 56	
3.3.1 ”If theology no longer seeks to position, qualify or criticize other discourses, then it is inevitable that these discourses will position theology.”	57
3.3.2. Det kristne som distinkt lesning.....	59
3.3.3. Den andre byen.....	60
3.3.4. Teologi i motstrøm, kirke som motkultur.	61
3.3.4.1. Teologi som spekulativt, realistisk metanarrativ.....	61
3.3.4.2. Kontra-etikk.....	64
3.3.4.3. Kontra-ontologi.	67
DEL II.....	70
4. Milbank og Habermas i offentligheten.....	70
4.1. Was fehlt?.....	70
4.2. Nøytral diskurs?	73
4.3. Sensibilitet, tro og fornuft.	76
4.4. Habermas’ replikk.	78
5. Hva slags funksjon kan religion og teologi ha i en (post-sekulær) samfunnsdiskurs av i dag?	79
5.1. Habermas’ post-sekulære religionsforståelse og Milbanks teologiske metadiskurs.	79
5.1.1. Habermas sekulariseringsforståelse som betingende for religioners funksjonalitet i samfunnsdiskursen.	79
5.1.2. Kritikk av Habermas funksjonelle forståelse av religion i samfunnsdiskursen.	82
5.1.3. Milbanks/ROs sekulariseringsforståelse som springbrett for en teologisk-kritisk metadiskurs. Implikasjoner for Habermas’ religionsforståelse.....	88

5.1.4. Kritikk av Milbanks teori om teologiens relevans for samfunnsdiskursen, i lys av Habermas' religionsforståelse.....	90
5.2. Anerkjennelsens mulighet?	98
6. Avslutning og utblikk.....	102
7. LITTERATUR	104

1. Innledning

1.1. Introduksjon

Hva slags relevans kan religion og teologi ha i dagens samfunn? Hva og hvordan man svarer på et slikt spørsmål, avhenger av og artikuleres ut i fra hva slags bakgrunnsforståelser man opererer med, blant annet hva angår sekularisering, religion og teologi. Det avhenger også av hva slags faglig tilnærming man velger til spørsmålet og i hvilken grad man velger å integrere andre fagtradisjoners metoder og kunnskap inn i egen faglig tilnærming. I masteroppgaven ”*Eastering the Ordinary? Om religion, teologi og post-sekularitet.*”¹ vil jeg ta utgangspunkt i to ulike fagdisipliners tilnærming til hvorvidt og hvordan religion og teologi kan forstås som relevant i dagens samfunn, henholdsvis en politisk-filosofisk og en teologisk tilnærming. Gjennom en analyse av sosiologen og filosofen Jürgen Habermas’ senere innspill i debatten omkring religioners relevans i dagens samfunnsdiskurs og teologen John Milbanks artikkel om teologi som særegen sosialteori, vil jeg drøfte hvordan deres ulike bakgrunnsforståelser er avgjørende for deres forståelse av religion og teologi i samfunnsdiskursen. Milbanks teori vil analyseres med utgangspunkt i hans tilknytning til den teologiske bevegelsen ”*Radical Orthodoxy*”. Ved å sammenligne og drøfte Habermas’ og Milbanks ulike teoretiske innsteg til religion, teologi og sekularitet, vil jeg vurdere fordeler og problematiske aspekter ved de ulike fagdisiplinenes tilnærming. Slik søker masteroppgaven å drøfte mulige måter å artikulere religion som relevant ressurs og utfordring i dagens samfunn.

Jeg vil først vende meg til Habermas. Han omtaler sin filosofiske tilnærming til religion som ”metodologisk ateisme”² og har tidligere beskrevet seg selv som ”tonedøv i den religiøse sfære”³. De senere år har han utviklet en mer nyansert religionsforståelse. Fra å betrakte religion i et sosiologisk perspektiv som en arkaisk modus for sosial integrering, utforsker han nå religion som ressurs og utfordring i både politiske og filosofiske diskurser.⁴ Han har vært impetus i debatten omkring religioners revitalisering og ”tilbakekomst” i offentligheten. Videre har Habermas vært blant dem som har bidratt med en kritikk av en tradisjonell sekulariseringstese med sin påstand om de post-sekulære samfunn.⁵

¹ Hovedtittelen på masteroppgaven er henspiller på Nicholas Lashes boktittel (1988): *Easter in ordinary. Reflections human experience and the knowledge of God.*

² Bohman, James og Rehg, William (2017).

³ Habermas, Jürgen og Ratzinger, Joseph: (2006): 11.

⁴ Bohman, James og Rehg, William (2017).

⁵ Habermas (2006).

Jeg vil videre ta utgangspunkt i John Milbanks politiske teologi. Han regnes som en av grunnleggerne av den teologiske bevegelsen ”*Radical Orthodoxy*” som gjennom ulike prosjekter har utviklet en kritikk av (post-)moderne (post-)sekularitet på teologisk grunnlag. I kontrast til Habermas’ metodologiske ateisme hevder bevegelsen å operere med en utelukkende teologisk konstruert metode som grunnlag for samfunnskritikk.⁶ Bevegelsen stiller seg slik kritisk til et moderne religionsbegrep forstått i dikotomi med (post-)sekularitetsbegrepet. ”*Radical Orthodoxy*” har røtter i anglikansk kristendom, men søker å representere en bred konfesjonell orientering med utgangspunkt i den katolske kirke.⁷ Jeg har valgt å analysere John Milbanks teologi, da han har mange kritiske berøringspunkter med Habermas’ teori, gjennom en kritikk av moderne sosialteori. Milbank har også uttalt seg både anerkjennende og kritisk til Habermas’ innspill i debatten omkring religioners diskursive relevans i en vestlig, politisk offentlighet. Deres ordveksling vil derfor utgjøre en del av masteroppgavens analyse –og drøftingsdel.

1.2. Problemstilling, begrepsavklaring og fremgangsmåte.

Masteroppgaven søker med utgangspunkt i en analyse av Habermas’ og Milbanks teorier å undersøke og drøfte mulige måter å svare på følgende spørsmål:

Hva slags funksjon kan religion og teologi ha i en ((post-)sekulær) samfunnsdiskurs av i dag?

Habermas’ og Milbank vektlegger på ulikt vis religion og/eller teologi ut i fra funksjonelle perspektiver. Mens Habermas vektlegger ’religioner’ både i et globalt perspektiv og i et vestlig, (post-)sekulært perspektiv, artikulere Milbank kristendommens funksjon med utgangspunkt i en spesifikk, kristen ’teologi’. Hva slags funksjon de tilkjenner religion og teologi og hvorvidt deres funksjonelle forståelser impliserer en reduksjonistisk forståelse av religion og teologi vil slik være relevant for masteroppgavens drøftingsdel. Problemstillingen inneholder begrepene ’religion’ og ’teologi’ for slik å integrere Habermas og Milbanks ulike innsteg til å svare på masteroppgavens undersøkelse. Deres ulike forståelser og anvendelser av begrepene vil analyseres og drøftes i oppgavens hoveddel. En avklaring av begrepet ’religion’ i forhold til ’teologi’ vil slik være nødvendig i analysen av Milbank.

⁶ Milbank, John (1991).

⁷ Sigurdsson, Ola (2008): 630.

Da både Habermas' og Milbanks teorier representerer en form for kritikk og/eller avvisning av sekularitetsbegrepet, er 'post-sekulær' markert med parenteser i problemstillingen for slik å indikere at diskursen ikke anerkjennes som utelukkende 'sekulær' av Habermas og ikke anerkjennes som 'post-sekulær' av Milbanks teori. Masteroppgavens analysedel vil derfor ta utgangspunkt i teoriens forståelse og kritikk av begrepet 'sekulær'. Slik søker analysen blant annet å svare på hva deres ulike sekularitetskritikker består i og hvilke konsekvenser disse får for religioners/teologis 'setting', artikulert som en samfunnsdiskurs. Habermas og Milbank opererer med ulike diskursive settinger for henholdsvis sin politiske filosofi og teologi. Deres diskursive utgangspunkt fungerer avgrensende for masteroppgavens problemstilling, da jeg vil vektlegge hvordan de forstår religion og teologis funksjonalitet i tilknytning til hver deres diskursive setting. Habermas søker å etablere religioners funksjon innenfor en offentlig, sekulær og rasjonell diskurs i de post-sekulære samfunn, mens Milbank på sin side opererer med en teologisk konstruert diskursforståelse.

Begrepene 'religion', 'teologi' og '(post-)sekularitet' utgjør masteroppgavens undertittel. En innledning burde kanskje definere disse begrepene for å klargjøre masteroppgavens utgangspunkt for undersøkelse. Men som religionsfilosofen Linda Woodhead har pekt på, er det vanskelig å artikulere en entydig definisjon av begrepet 'religion' grunnet dets karakter av "generelt konsept". På samme måte som ordene 'samfunn', 'politikk' eller 'økonomien', kan i følge Woodhead, konseptet 'religion' forskes på uten å fremstå som et avklart eller definert studieobjekt, så fremt man har en kritisk bevissthet omkring hvilke religionskonsepter som er i spill:⁸ *"The difficulty of definition arises from the fact that these are not indexical terms but general concepts which direct attention to complex constellations and aspects of social and material relations for certain purposes."*⁹

Bruken og verdien av religionsbegrepet har i følge Woodhead, blitt kritisert fra ulike hold.¹⁰ Kristne teologer har hevdet at begrepet i for stor grad er betinget av moderne sekulære forutsetninger. Et sekulært begrepsapparat kritiseres da for å være for snevert og med begrenset potensiale til å uttrykke hva religion er eller betyr i egentlig forstand.¹¹ Andre igjen har hevdet at begrepet er for kristent. Sosiologiske tilnærminger til religion er videre blitt

⁸ Ibid: 122.

⁹ Woodhead, Linda (2011): 121.

¹⁰ Jeg lener meg her på Woodheads skissering av debatten omkring religionsbegrepet innenfor sosiologi. Woodhead (2011): 121-122.

¹¹ Radikalortodoksien er her en representant. Karl Barth har inntatt en lignende posisjon gjennom sin dialektiske teologi.

kritisert for å ha altfor ensidig fokus på kirken, fremfor mindre synlige forekomster av religion. Religionsbegrepet har også blitt kritisert i et post-kolonialt perspektiv for å være forpreget av et vestlig tankesett.¹² Det vil være et underliggende mål i masteroppgaven å forstå og kritisere de ulike teoriens religionsforståelse og det rammeverk disse artikuleres innenfor. Med rammeverk mener jeg religionsbegrepets situertethet innenfor en teoretisk, historisk, empirisk, metodologisk og normativ setting. Implisitt i denne kritiske tilnærmingen til 'religion' ligger en forståelse av at ingen tilnærming til begrepet kan forstås, artikuleres eller drøftes i en antatt nøytral setting.

Underproblemstillingens andre begrepsord 'teologi' er som det fremkom ovenfor, Milbanks metodiske innsteg til et svar på masteroppgavens hovedproblemstilling. Jeg velger å skjelne mellom begrepene 'religion' og 'teologi' i masteroppgavens undertittel, begrunnet i Habermas' og Milbanks ulike valg hva angår begrepsbruk. Skjelningen begrunnes også i at 'teologi' på en annen måte enn religionsteoretiske tilnærminger kan være et uttrykk for en selvkritisk tilnærming eller distanse til egen trostradisjon og praksis.¹³ Dette er også et sentralt og fremtredende aspekt i Milbanks teologi.

Undertittelens tredje begrepsord '(post-)sekularitet', spinner ut i fra mitt materialvalg i oppgavens analysedel. Habermas var som tidligere nevnt, den som lanserte påstanden om de post-sekulære samfunn, mens radikalortodoksien representerer en kritikk av (post-)sekularitetsbegrepet.¹⁴ Habermas' (post-)sekulære begrep vil defineres og analyseres nærmere i oppgavens hoveddel. Her vil jeg kort bemerke at begrepet hos Habermas, i første omgang er knyttet til refleksjoner omkring religion som ressurs og utfordring inn i en sekulær samfunnsdiskurs. Samtidig er hans politiske teori nært forbundet med hans postmetafysiske filosofi. Det vil derfor være nødvendig å spore Habermas' religionsforståelse i lys av både hans kritiske samfunnsteori og hans post-metafysiske filosofi.¹⁵ Ulike forståelser av begrepene 'sekulær' og 'post-sekularitet' vil utgjøre en del av analysen av Habermas' materiale og vil også ligge til grunn for forståelsen av radikalortodoksiens kritikk av de samme begrep. Radikalortodoksiens kritikk av (post-)sekularitetsbegrepet er som hos Habermas, nært forbundet med både politisk teori, samfunnsforståelse og filosofi. Hvordan

¹² Asad, Talal (1993).

¹³ Henriksen, Jan Olav (2007b): 15-16.

¹⁴ Ward, Graham (2003): viii.

¹⁵ Habermas (2017): viii.

de ulike teoriene behandler begrepet (post-)sekularitet er slik avgjørende for hvordan de stiller seg til synet på religion/teologi som ressurs i en ((post-)sekulær) diskurs av i dag.

Begrepet 'post-sekularitet' fungerer videre som en betydelig avgrensning av masteroppgavens geografiske fokus. Et samfunn som beskrives som 'post-sekulært', må på et eller annet tidspunkt ha blitt beskrevet som 'sekulært'. Påstander og kritikk av post-sekularitetsbegrepet orienterer seg derfor geografisk i den nord-atlantiske delen av verden.¹⁶ Samtidig vil Habermas bidra med en bredere, deskriptiv orientering om religioners revitalisering på verdensbasis.

Ut i fra denne korte klargjøringen av masteroppgavens hovedproblemstilling og dens sentrale begreper synes det nødvendig å jobbe ut i fra følgende underproblemstillinger:

- *Hva slags begrepsforståelse av '(post-)sekularitet' anvendes og kritiseres hos Habermas og Milbank?*
- *Hvordan artikulere Habermas og Milbank religion/teologi som politisk ressurs og utfordring?*
- *Hvordan artikulere Habermas og Milbank religion/teologi som ressurs og utfordring for filosofiske diskurser?*

1.3 Materiale

Som antydnet i innledningen ovenfor har Habermas i de senere år viet økt oppmerksomhet til religion i sine publikasjoner. En kritisk interesse for religion har ikke vært fraværende i Habermas' tidlige publikasjoner, men synes å ha endret karakter og omfang blant annet i kjølvannet av 9/11.¹⁷ Med utgangspunkt i hans påstand om de post-sekulære samfunn, vil jeg analysere Habermas' interesse for religion etter to linjer, henholdsvis religion som funksjonell ressurs i politikk og offentlighet, og religion som ressurs og utfordring for hans post-metafysiske filosofi. De to linjene forstås nært forbundet med hverandre. Dette er kanskje spesielt tydelig i hans siste utgivelse "*Post-Metaphysical Thinking II*"¹⁸ som vil være min hovedkilde til å analysere hans kritikk av en tradisjonell sekulariseringstese som grunnlag for

¹⁶ Med unntak av Australia og New Zealand. Se: Habermas, Jürgen (2017): 210.

¹⁷ I beskrivelsen av en endring i Habermas' religionsinteresse, lener jeg meg her på Vetlesen, Arne Johan (2007): 10-33.

¹⁸ Habermas, Jürgen (2017).

hans begrep om 'post-sekularitet'. Sentralt i analysen vil også være utdrag fra Habermas' dialog med daværende kardinal Joseph Ratzinger.¹⁹ Her finner jeg grunnleggende aspekter ved Habermas' religionsforståelse og et innsteg til hans syn på sammenhenger mellom religion, politikk og offentlighet. Habermas' artikkelsamlinger "*Between naturalism and religion*"²⁰ og et lite utdrag fra "*An awareness of what is missing*"²¹ vil fungere som utdypende supplement til hans dialog med Ratzinger og samtidig komplementere hans seneste utgivelse som vektlegger religion som utfordring til hans post-metafysiske filosofi. Grunnet masteroppgavens begrensede omfang vil de mer grunnleggende aspekter ved Habermas' omfattende politiske teori og filosofi ikke gjøres rede for, men forutsettes kjent.

Milbank er som nevnt knyttet til den teologiske bevegelsen "*Radical Orthodoxy*" som en av dens grunnleggere. For å få grep om Milbanks teologi vil analysen presentere bevegelsens generelle, teologiske program slik det fremkommer i utvalgte artikkelsamlinger.²² Jeg mener dette er nødvendig, både fordi bevegelsen ikke er like kjent som Habermas og fordi Milbanks teologi fremstår tydeligere i lys av den akademiske og ekklesiologiske setting han opererer innenfor. Det utvalgte materiale for analyse vil utover den generelle presentasjonen av "*Radical Orthodoxy*" i sin helhet hentes fra Milbank, men jeg vil også henwise til andre sentrale verk og artikler publisert i tilknytning til bevegelsen. Utgangspunktet for analyse vil være Milbanks bok "*Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason.*"²³ Her finner jeg sentrale aspekter ved Milbanks og "*Radical Orthodoxy*" sin moderne sekularitetskritikk, samt Milbanks utlegning av hans teologisk-eklesiologiske og sosiale teori. Milbanks teori vil utgjøre grunnlaget for hans svar på masteroppgavens underproblemstillinger om teologi som ressurs og utfordring for politiske og filosofiske diskurser. Videre vil jeg analysere Milbanks kritiske utspill til Habermas i kjølvannet av hans dialog med daværende kardinal Ratzinger.²⁴ Milbanks kritikk av Habermas og Habermas' korte respons på denne kritikken, utgjør en overgang fra masteroppgavens analysedel til den kritiske drøftingen av analysens funn ut i fra masteroppgavens hovedproblemstilling.

¹⁹ Habermas, Jürgen og Ratzinger, Joseph (2006).

²⁰ Habermas, Jürgen (2006).

²¹ Habermas et al. (2010).

²² Milbank, John; Ward, Graham og Pickstock, Catherine. (1999) og Milbank, John og Oliver, Simon. (2009).

²³ Milbank, John (1990).

²⁴ Milbank, John (2013).

1.4 Design

Masteroppgavens del I vil presentere og analysere hovedtrekk og hovedpåstander i Habermas' og Milbanks/*Radical Orthodoxy* sine teorier med utgangspunkt i masteroppgavens tre underproblemstillinger. Masteroppgavens del II, vil sammenligne, kritisere og drøfte hvordan det analyserte materialet bidrar til å gi svar på masteroppgavens hovedproblemstilling. Analyse materialet vil her drøftes på bakgrunn av et bredt omfang av fagmateriale.

1.5 Mål

Masteroppgaven ønsker å svare på hvordan ulike forståelser av religion, teologi og (post-)sekularitet bidrar med ulike kritiske forståelser av religion og teologi som funksjonell utfordring og ressurs i dagens ((post-)sekulære) samfunnsdiskurs. Masterprosjektet er pedagogisk motivert ut i fra et ønske om å tilegne seg ny kunnskap og nye forståelser som kan utvide og nyansere eget blikk på religion og teologi. Jeg håper derfor at dette prosjektet vil gjøre meg til en klokere teolog. Utover disse målene vet jeg ikke om masteroppgaven vil frembringe noe forskningsmessig nytt, men jeg håper likefullt den vil oppleves som lesverdig og jeg tror den berører spørsmål som opptar flere enn meg selv.

DEL I

2. Analyse: Habermas.

”...the European development, whose occidental rationalism was once supposed to serve as a model for the rest of the world, is acutally the exception or deviant path rather than the norm.”²⁵

I det følgende vil jeg gjøre rede for og analysere Habermas’ mest sentrale innlegg om religion og post-sekularitet. Analysen vil disponeres etter masteroppgavens underproblemstillinger slik de er presentert i innledningskapitlet. Jeg vil først ta for meg Habermas’ forståelse av ’post-sekulære’ samfunn. I lys av Habermas’ påstander om de post-sekulære samfunn, vil jeg videre analysere hvordan han forstår sammenhenger mellom religion, politisk teori og post-metafysisk filosofi.

2.1. Habermas’ forståelse av ’post-sekulære’ samfunn.

For å forstå Habermas’ begrep om ’post-sekularitet’ og hans anvendelse av begrepet på sekulære samfunn av i dag er det nødvendig å forstå hans begrep om sekularisering. I det følgende vil jeg derfor ta utgangspunkt i Habermas’ drøfting av sekulariseringstesens relevans i lys av påstander om religioners revitalisering. Videre vil jeg kort presentere Habermas’ begrep om ’post-sekularitet’ forstått som revisjon av sekulariseringstesens. For å få en utdypet forståelse av hans påstand om de post-sekulære samfunn, vil jeg deretter analysere Habermas’ forståelse av ’sekularitet’ i lys av ulike meningsbetydninger av begrepet ’sekulær’. Jeg vil her lene meg på José Casanovas analyse og drøfting av ’sekulær’ som fenomenologisk erfaringsbegrep. Til slutt vil jeg utlede Habermas’ påstand om ’post-sekulære’ samfunn som deskriptiv og normativ, *offentlig bevissthetsendring*.

2.1.1. Sekulariseringstesens relevans.

I sin siste bok *”Post-Metaphysical Thinking II”*²⁶ hevder Habermas at det fortsatt er god grunn til å støtte opp om en tese om sekularisering. Problemet med sekulariseringstesens er i

²⁵ Habermas, Jürgen (2017): 212.

følge Habermas, en upresis bruk av ordene 'sekularisering' og 'modernisering'.²⁷ I følge Habermas, bygger en hypotese om sammenhenger mellom sekularisering og modernisering på tre plausible antakelser: For det første, antakelsen om at den vitenskapelige og teknologiske utviklingen endrer menneskets syn på verden. Dersom alle empiriske hendelser og tilstander kan forklares ut i fra kausale termer, fremstår teosentriske og metafysiske perspektiver som overflødige. Denne utviklingen omtales som verdens "av-fortrylling". For det andre, antakelsen om at samfunnets differensiering i ulike sfærer, medfører tap av innflytelse og terreng for kirken og religiøse organisasjoner. En funksjonell inndeling i ulike sfærer eller sosiale undersystemer, frarøver kirken makt og innflytelse over lov, politikk, velferdsordninger, kultur, utdanning og vitenskap. Dette fører til en begrensning av kirkens og religiøse organisasjoners ansvarsområde, en økende privatisering av religiøs praksis og et tap av synlighet og relevans i offentlige settinger. For det tredje forstås utviklingen fra agrar- til industri- til post-industrisamfunnet i et positivt perspektiv, der mennesket ikke lenger søker eller trenger (falsk) trygghet i religiøs praksis eller hos en kosmisk kraft/guder. Økt velstand og sikkerhet i hverdagen, gir tilstrekkelig eksistensiell trygghet og dermed mindre behov for å vende seg til "høyere makter".²⁸ Sekularisering forstås her både som konsekvens av moderniseringsprosesser og som et integrert fenomen i moderniseringsprosessen.

Habermas hevder at sammenhenger mellom sekularisering og modernisering bygger på plausible antakelser og hevder at sekulariseringstesens synes å bli bekreftet i europeiske samfunn. Samtidig anerkjenner han at antakelser om sammenhenger mellom modernisering og sekularisering blir utfordret i et globalt perspektiv. USA trekkes frem som det mest overraskende eksemplet på et moderne samfunn der sammenhenger mellom modernisering og sekularisering ikke har ført til religioners svekkelse, men tvert i mot til en revitalisering. Ut i fra et eurosentrisk perspektiv kan USA se ut som annerledeslandet, men i et utvidet globalt perspektiv er det likevel Europa som fremstår mer som unntaket enn regelen.²⁹ Habermas forklarer dette med religioners overraskende revitalisering på verdensbasis.

²⁶ Habermas, Jürgen (2017).

²⁷ Ibid: 213.

²⁸ Habermas, Jürgen (2017): 210-211.

²⁹ Ibid: 211.

2.1.2. Religioners revitalisering

Habermas hevder at religiøse tradisjoner og trossamfunn har oppnådd en ny og uventet politisk relevans i de siste tiårene og beskriver religioners revitalisering på verdensbasis ut i fra tre fenomenologiske linjer: For det første en utvidet misjonsvirksomhet av samtlige store verdensreligioner, for det andre, religioners fundamentalistiske radikaliserings og for det tredje den politiske instrumentaliserings av religioners medfødte potensiale til vold.

Den utvidede misjonsvirksomheten forklares som en avansering av de mer ortodokse eller konservative grupper innenfor de etablerte religioner og organisasjoner hos alle verdensreligionene. Desentraliserte islamske nettverk og ”de evangelikanske” i Latin-Amerika trekkes frem som de mest dynamiske bevegelsene gjennom en ekstatiske form for religiøsitet, inspirert av karismatiske ledere. Sammenlignet med protestantiske kirker fremstår i følge Habermas, Den katolske kirke som mer tilpasningsdyktig i møte med globalisering. Habermas begrunner dette i den katolske kirkes transnasjonale og multikulturelle identitet. Når det gjelder fundamentalisme, trekker han frem pentekostale retninger og radikale muslimer som de bevegelsene med størst vekst. I tillegg kommer såkalte ”nye religiøse bevegelsene” i ulike synkretistiske varianter. Japan oppgis å ha omtrent 400 nyreligiøse sekter, Kina opptil 80 millioner praktiserende. Habermas’ tredje fenomenologiske linje, om religioners innebygde potensiale til vold, eksemplifiseres med mullah-regimet i Iran og islamistisk terrorisme generelt. Også mobiliseringen av den religiøse høyresiden i USA i forkant av og under invasjonen av Irak brukes som eksempel. Han beskriver de voldelige konfliktene som sekulære i opphav, men som økende i styrke når de blir omformulert i en religiøs språkkode.³⁰

Et globalt perspektiv synes ut i fra denne sosiologiske beskrivelsen å bekrefte ”unntaket Europa”. Til tross for den religiøse revitaliseringen på verdensbasis, der Europa fremstilles som unntaket blant sekulariserte samfunn, hevder Habermas likevel at den globale statistikken peker i sekulariseringstendensens favør. Hva legger så Habermas i begrepet ’post-sekularitet’? Og på hvilken måte kan samfunn sies å være post-sekulære, dersom de fortsatt er å forstå som ’sekulære’?

³⁰ Ibid: 212-213.

2.1.3. Post-sekularitet som revisjon av sekulariseringstesen.

Habermas bruker betegnelsen post-sekulær kun på europeiske samfunn, samt land som Canada, Australia og New Zealand. Disse beskrives som samfunn der innbyggerne er seg bevisst at de lever i et sekulært samfunn, der folks religiøse bånd gradvis er blitt svekket, en svekkelse som forstås som dramatisk akkumulerende siden 2.verdenskrig.³¹ Sekularisering omtales dermed som en form for svekkelse av religiøse bånd. Samtidig understreker Habermas at tap av religioners funksjon og individualiseringstrender ikke nødvendigvis betyr at religion taper innflytelse og relevans i offentligheten, i et samfunns kultur eller som livsform.³² Videre bygger han på Rawls' innsikt om at sekularisering av staten ikke nødvendigvis betyr sekularisering av sivilsamfunnet.³³ Habermas' beskriver derfor sin påstand om de post-sekulære samfunn som en revisjon av sekulariseringstesen, ikke hva angår substans, men av dens forespeiling av religioners fremtidige rolle i offentligheten.

Beskrivelsen av samfunn som 'post-sekulære', er i følge Habermas, en kritikk av *den offentlige bevissthet* i Europa, en bevissthet som trenger å justeres i tråd med de religiøse samfunns fortsatte eksistens og relevans i sekulariserte kontekster. Habermas synes dermed å omtale post-sekularitet som en *bevissthetsendring* hva angår religioners rolle og funksjon i en sekulær tid og i de sekulære samfunn. Denne bevissthetsendringen er i følge Habermas, nødvendig og uunngåelig for borgere av et post-sekulært samfunn.³⁴ For å få en utdypet forståelse av Habermas' beskrivelse av de post-sekulære samfunn, er det nødvendig å avklare hva slags sekulariseringstese han hevder må revideres. I følge José Casanova er Habermas' sekulariseringsforståelse grunnleggende for hans teori om sosial rasjonalitet og rasjonalisering av livsverdenen, hans teori om offentlighet, hans påstander om språkliggjøringen av det sakrale og selvfølgelig for påstanden om de post-sekulære samfunn.³⁵ Habermas' forståelse av sekularisering henger som ovenfor beskrevet også tett sammen med hans forståelse av moderniseringsprosesser i samfunnet forøvrig. Hvilke mulige tolkninger finnes så av begrepet 'sekularisering' eller 'sekulært'? Og hva slags forståelse av post-sekularitet følger av de ulike forståelser av sekularisering? I det følgende vil jeg gjøre rede for Casanovas tre ulike

³¹ Ibid: 210.

³² Ibid: 213.

³³ Ibid: xiv.

³⁴ Ibid: 213.

³⁵ Casanova, José (2013): 27.

fortolkninger av begrepet 'sekulær' for deretter å plassere Habermas' forståelse av post-sekularitet i rammen av disse.³⁶

2.1.4. 'Post-sekularitet' i lys av Casanovas 'sekulær'-begreper.

Casanova tar utgangspunkt i begrepet 'sekulær' som fenomenologisk erfaring, forstått som tre ulike versjoner av å "være sekulær". Videre hevder han at de tre fenomenologiske erfaringene korresponderer med tre ulike forståelser av sekulariseringsprosesser.³⁷ Det vil fremgå i analysen av Casanovas 'sekulær'-begrep, at termene 'sekulær' og 'religiøs' er nært forbundet med hverandre og at en forståelse av 'sekularitet' alltid indikerer en forståelse av 'religion'.

Den første forståelsen av 'sekulær' sporer Casanova genealogisk fra Augustins anvendelse av termen *saeculum*. I utgangspunktet betydde ikke den latinske termen noe mer enn 'en ubestemt mengde tid'. Augustin brukte ordet for å beskrive tidsrommet mellom nåtid og Jesu gjenkomst (*parousia*), et tidsrom der kristne og hedninger sammen kunne forme et sivilsamfunn ut i fra felles interesser. Denne bruken av 'sekulær' har i følge Casanova, likhetstrekk med den moderne betydningen av en sekulær politisk sfære og en offentlighet som forstås å være livssynsøytral. Det nøytrale ble i "Augustins offentlighet" forstått som verken verdslig eller hellig, 'sekulær' ble ikke brukt i motsetning til 'religiøs'. De kristne som nektet å ofre til den romerske keiseren kunne omtales som ateister, like mye som den jødisk-kristne monotisme hevdet en de-sakralisering av de hedenske guder og keiseren. I følge Casanova, utviklet det seg i løpet av middelalderen en mer dyadisk forståelse av religiøs/sekulær. Han begrunner utviklingen i den kristne kirkens hegemoniske triumf og konsolideringen av middelaldersk kristendom og teologi. Gjennom en binær klassifisering av religiøs/sekulær ble virkeligheten strukturert etter en todeling: én sekulær-temporal-profan verden og én religiøs-spirituell-hellig verden, én jordisk by og én himmelsk by. Den moderne forståelsen av sekularisering, har i følge Casanova, røtter i denne dyadiske forståelsen av religiøs/sekulær, der sekularisering først og fremst forstås som verdsliggjøring av personer eller ting. Vestlige sekulariseringsprosesser ansees da som et forsøk på å overkomme, eliminere eller transcendere middelalderens strukturerende dualisme.³⁸

³⁶ Casanova, José (2013).

³⁷ Casanova, José (2013): 28.

³⁸ Ibid: 29

Casanova beskriver videre de vestlige sekulariseringsprosesser etter to dynamiske linjer som han hevder har kulminert i vår tid. Den ene linjen forstås som en intern-kristen sekularisering der man forsøker å transcendere dualismen religiøs/sekulær gjennom en spiritualisering av det temporale og en verdsliggjøring av det religiøse, monastiske livet. En slik prosess radikaliseres blant annet i den protestantiske reformasjonen. Den andre linjen skisseres som en fransk-latinsk, katolsk sekulariseringsprosess gjennom ulike former av "laicitering" ("lekmanns-gjøring"). Gjennom en opprettholdelse av den dyadiske forståelsen av religiøs/sekulær, forsøker man å frigjøre alle sekulære sfærer fra kirkelig og klerikal kontroll. Målet er privatisering og marginalisering av det religiøse, samt et forsøk på usynliggjøring av religion i den offentlige sfære (*laïcité*). Den middelalderske kristendoms dualisme overvinnes i følge Casanova, av denne dynamiske sekulariseringsprosessen, gjennom en bekreftelse og nyformulering av begrepet *saeculum*. Den immanente, sekulære verden får quasi-transcendent status som det sted der mennesket kan utvikle seg (*flourish*). Ut i fra en slik sekulariseringsforståelse, er alle mennesker å forstå som sekulære og vil alltid forbli sekulære. Begrepet 'post-sekularitet' i lys av en slik sekulariseringsforståelse, gir i følge Casanova, ikke mening. Det ville kreve en re-sakralisering av moderne samfunn på linje med pre-aksiale samfunn og fremstår dermed som en praktisk umulighet.³⁹ Siden Habermas synes å bekrefte de sekulariseringsprosesser som er beskrevet ovenfor, er det neppe denne form for bevissthetsendring som Habermas sikter til i sin beskrivelse av post-sekulære samfunn av i dag.

I Casanovas andre betydning av 'sekulær', lener han seg på filosofen Charles Taylor og hans genealogiske sekulariseringsteori slik den presenteres i verket *A secular Age*.⁴⁰ Han tar utgangspunkt i Taylors beskrivelse av "den immanente ramme" der mennesket ikke lenger har noen erfaring av transcendens og dermed lever "som om Gud ikke eksisterte". Det er denne fenomenologiske erfaringen som i følge Taylor, definerer vår sekulære tid. "Den immanente ramme" konstitueres av moderne, sekulariserte og differensierte strukturer, henholdsvis kosmiske, sosiale og moralske. Samfunnet beskrives som post-kristent og sekularisering som en endring av betingelser for tro. Troen på Gud har i følge Taylor, beveget seg fra å være aksiomatisk til å bli en av mange, og for mange den dårligste mulighet for mennesker i dag. I større grad enn tidligere krever gudstroen legitimering og rettferdiggjøring i motsetning til et agnostisk eller ikke-troende alternativ som regnes som normaltilstanden for mennesker i en

³⁹ Ibid: 29-30.

⁴⁰ Taylor, Charles (2007).

sekulær tidsalder. Nært forbundet med naturaliseringen av det areligiøse mennesket forstås moderniseringsprosessene i et positivt utviklingsperspektiv. Modernisering av samfunnet forstås i korrelasjon med økt sekularisering. Jo mer moderne vi er, desto mer sekulariserte blir vi. En sammenheng mellom areligiøsitet og modernitet synes å passe godt på mange sekulære, vestlige samfunn i Europa. Samtidig trekker Habermas selv frem USA som eksempel på et moderne, sekularisert land som like fullt opplever en religiøs revitalisering.⁴¹ Modernisering synes dermed ikke nødvendigvis å føre til sekularisering av befolkningens religiøse praksis slik det har skjedd i mange europeiske land.

Post-sekularitet ut i fra denne sekularitetsforståelsen, vil i følge Casanova bety en religiøs revitalisering på både individ -og samfunnsplan, altså en de-sekularisering. Habermas synes å være enig i en påstand om religiøs revitalisering i et globalt perspektiv, men han bruker betegnelsen 'post-sekulær' utelukkende på de vestlige, europeiske samfunn. Her kan man i følge Habermas, ikke spore en sammenlignbar religiøs revitalisering eller de-sekularisering.⁴² Implisitt i en slik forståelse av post-sekularitet som de-sekularisering, ligger også en substansiell kritikk av sekulariseringstesens, noe Habermas synes å avvise.⁴³ Post-sekularitet i Habermas' forstand betyr derfor ikke de-sekularisering eller religiøs revitalisering av befolkningen eller samfunnet.

Den tredje forståelsen av 'sekulær' beskrives av Casanova som *sekularistisk sekularitet*. Her beskrives det sekulære ut i fra et ideologisk, historisk-filosofisk perspektiv på grunnlag av klare sammenhenger mellom sekularisering og modernisering av samfunnet. Å være sekulær er ikke lenger et eksistensielt eller historisk valg, men forstås som den naturlige konsekvens av moderniseringsprosesser. I et vestlig- kristent perspektiv anses sekularisering som menneskets universelle teleologiske prosess. Det moderne, sekulære mennesket av i dag beskrives å ha endret seg fra å være troende til å bli areligiøs, fra å eksistere betinget av en primitiv irrasjonell eller metafysisk religion til den frigjørende utviklingen av en moderne, rasjonell, postmetafysisk, sekulær bevissthet. Det sekulære mennesket forstås som selvforsynt og har omsider overkommet troens irrasjonalitet. Denne frigjøringen eller autonomien forstås som avgjørende for menneskets videre utvikling (*flourishing*). Sammenlignet med Casanovas andre forståelse av 'sekulær', innebærer forståelse nummer tre en mer aktiv og kritisk

⁴¹ Habermas (2006): 115.

⁴² Habermas (2017): 210.

⁴³ Se side 2.

bevissthet omkring sin egen og sitt samfunns frigjøring fra religiøse bånd, mens 'sekulær'-begrep nummer to innebærer en passiv, likegyldig eller agnostisk holdning til religion og guds eventuelle eksistens.

'Post-sekulær' i form av denne tredje betydningsvarianten ville innebære en refleksjon omkring eller endring av den sekularistiske bevissthets devaluerende holdning til religion.⁴⁴ En slik betydning av post-sekulær synes å ligge tett opp til Habermas' beskrivelse av og oppfordring til en bevissthetsendring i de europeiske samfunn som beskrevet ovenfor. Habermas opererer også med en lignende distinksjon mellom 'sekulær' og 'sekularist' som tilsvarer Casanovas 'sekulær'-begrep to og tre. En 'sekulær' person inntar i følge Habermas, et nøytralt, agnostisk standpunkt overfor religiøse påstander, mens en 'sekularist' inntar en polemisk posisjon basert på en hard form for naturalisme. Gjennom sin påstand om det post-sekulære samfunn stiller Habermas seg kritisk til en sekularistisk selvforståelse av moderniteten slik Casanova skisserer den i sitt tredje sekulær-begrep. Han hevder at en sekularistisk devaluerende holdning til religion fremstår like uappetittlig som fundamentalistiske tendenser i religiøse samfunn.⁴⁵ Det synes derfor å være en sekularistisk holdning til religion som Habermas mener må endres gjennom sin påstand om de post-sekulære samfunns offentlige bevissthetsendring. En sekularistisk selvforståelse av de europeiske samfunn må i følge Habermas ta inn over seg at religion fortsatt beholder en posisjon i et tiltakende sekulært miljø. De post-sekulære samfunn må med andre ord regne med at religion er kommet for å bli.

2.1.5. De post-sekulære samfunns bevissthetsendring, deskriptive og normative aspekter.

Som det er kommet frem i drøftingen av Casanovas tre forståelser av (post)-sekulær, ligger Habermas forståelse av begrepet tettest opp til 'post-sekulær' som en kritikk av sekularistisk sekularitet. Habermas hevder at en sekularistisk holdning må endres og samtidig at en offentlig bevissthetsendring av en sekularistisk sekularitet allerede kommer til uttrykk i de post-sekulære samfunn. Han beskriver denne endring gjennom hovedsakelig tre fenomen:

For det første endres den offentlige bevissthet gjennom medias fremstilling av globale, religiøse konflikter. Fundamentalistiske og terrordrevne bevegelser trekkes av Habermas frem

⁴⁴ Casanova, José (2013): 33.

⁴⁵ Habermas (2017): 221.

som eksempler, men han hevder at kun et blikk på den globale horisonten i dag bidrar til en relativisering av en sekularistisk selvforståelse. Globale perspektiver underminerer videre en sekularistisk antakelse om at religion kommer til å forsvinne og at en sekulær selvforståelse vil bli enerådende på verdensbasis. Det samme gjør antakelsen om at svekkelse av religioners rolle i offentligheten og påfølgende privatisering er en forutsetning for kulturell og sosial modernisering i de sekulære samfunn.⁴⁶ Habermas' første fenomenologiske uttrykk for bevissthetsendring utgjør dermed en grunnleggende skepsis overfor en sekularistisk holdning og hevder samtidig at en slik holdning allerede er i endring i de post-sekulære samfunn.

For det andre har religion oppnådd en økt synlighet i nasjonale, offentlige sfærer. Habermas legger her spesielt vekt på hvordan religiøse organisasjoner og til dels også kirker har funksjon av tolkningsfellesskap som kan påvirke det sekulære samfunns politiske liv. I etiske samfunnsdiskurser om for eksempel bioteknologi eller klimaspørsmål, kan disse organisasjonene ha en uventet påvirkningskraft på sekulære samfunns offentlige opinion og politiske viljeformasjoner. Habermas begrunner dette med de religiøse organisasjoners evne til å appellere til menneskelige moralske intuisjoner. Videre peker Habermas på dynamikken som oppstår mellom sekulære samfunns kirker/forsamlinger og de immigrerte religiøse fellesskap. Gjennom både religionsdialog og rivaliserende tro blir den sekulære borger oppmerksom på religioners fornyede tilstedeværelse i offentligheten.⁴⁷

For det tredje trekker Habermas frem utfordringer knyttet til immigrasjon i et bredere perspektiv. Tilstrømmingen av flyktninger og "gjeste-arbeidere" fra land med en tradisjonell kulturbakgrunn stimulerer i følge Habermas, en bevissthetsendring knyttet til spørsmål omkring integrering. Til tross for at europeiske samfunn har en historie preget av religiøs pluralisme, har dette stort sett vært knyttet til ulike sosiale og kulturelle orienteringer av ulike konfesjoner. Immigrasjon til Europa bringer mye større utfordringer hva angår mangfold av pluralistiske levesett. I skyggen av spørsmål omkring hvordan man skal integrere immigranternes kultur inn i europeiske samfunn, står utfordringen fra et globalisert arbeidsmarked og en voksende sosial ulikhet hva angår velferd.⁴⁸

⁴⁶ Habermas (2017): 214.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid.

Utover en deskriptiv og fenomenologisk tilnærming til de europeiske samfunns post-sekulære bevissthetsendring, vektlegger Habermas normative aspekter ved begrepet 'post-sekularitet'. I boken *Between naturalism and religion*⁴⁹ utdypes han begrepet slik:

*“By this is meant not only the fact that religion must maintain its position in an increasingly secular environment and that society must anticipate that religious communities will continue to exist. (...) The public consciousness of a post-secular society reflects, rather, a normative insight that has implications for political interactions between religious and nonreligious citizens. In the post-secular society, the conviction is gaining ground that the “modernization of public consciousness” affects and reflexively transforms religious and secular mentalities, though not simultaneously. Both sides can then take each other’s contributions to controversial public debates seriously for cognitive reasons as well, assuming that they share an understanding of the secularization of society as a complementary learning process.”*⁵⁰

Habermas vektlegger her en gjensidighet mellom sekulære og religiøse borgere hva angår en post-sekulær bevissthetsendring. Han beskriver dette som en normativ innsikt som får politiske implikasjoner. I tillegg hevder han at sekularisering i lys av en slik bevissthetsendring må forstås som en gjensidig læringsprosess mellom sekulære og religiøse borgere i en offentlig samfunnsdiskurs. Sekulariseringsprosesser synes dermed i følge Habermas, å forstås som en normativ ressurs inn i etiske debatter. Den gjensidige læringsprosessen får derfor også filosofiske implikasjoner, der sekulære og religiøse mentaliteter kognitivt utfordrer hverandre. Vi beveger oss dermed over i de politiske og filosofiske implikasjoner av begrepet 'post-sekularitet'. I det følgende vil jeg analysere hvordan Habermas vurderer religion som politisk og filosofisk ressurs og utfordring i et post-sekulært samfunn av i dag.

⁴⁹ Habermas (2006).

⁵⁰ Habermas (2006): 111.

2.2. Habermas' forståelse av religion som politisk ressurs og utfordring.

*"The liberal state depends in the long run on mentalities that it cannot produce from its own resources."*⁵¹

I følge Habermas, skal kulturell og sosial sekularisering forstås og anvendes som en dobbel og gjensidig læringsprosess mellom sekulære og religiøse borgere. Denne form for sekularisering har i følge Habermas, et potensiale for samfunnsutvikling, der tradisjoner fra opplysningstid og religiøse, dogmatiske tradisjoner, kan reflektere over sine egne bidrag og begrensninger i møte med hverandre. Et av de viktigste spørsmål vi som borgere av et postsekulært samfunn må stille oss er i følge Habermas, hvilke kognitive holdninger og normative forventninger staten i praksis skal kunne kreve av læringsprosessene mellom troende og ikke-troende borgere.⁵² Hvordan forstår Habermas forholdet mellom religion, stat og borger i et post-sekulært samfunn?

2.2.1. En selyforsynt stat? Religion som ressurs?

Et godt sted å starte for å forstå Habermas' interesse for og syn på religion og politiske aspekter, kan være hans innlegg i en samtale med tidligere pave Ratzinger i boka *"Dialectics of secularization"*⁵³. Boken tar utgangspunkt i et oppgitt tema: "Den frie stats pre-politiske og normative grunnlag". Habermas formulerer sitt innlegg over bokens oppgitte tema med utgangspunkt i et spørsmål opprinnelig formulert av E.W. Böckenförde: "Eksisterer den frie, sekulariserte staten på grunnlag av normative forutsetninger som den selv ikke kan garantere?" Spørsmålet reiser tvil ved hvorvidt den demokratiske konstitusjonelle stat selv er i stand til å fornye de normative forutsetninger som utgjør grunnlaget for dens eksistens. Underliggende for spørsmålet, finner Habermas en mulig antakelse om at staten er avhengig av andre ressurser for fornyelse enn hva den selv kan frembringe. Slike ressurser beskrives som lokale, etiske tradisjoner som for eksempel et livssyn eller en religion og å være av kollektivt bindende art. Dersom en slik antakelse skulle vise seg å stemme, vil dette i følge Habermas, være problematisk, da det bryter med statens forpliktelse til nøytralitet hva angår livssyn. Habermas begrunner dette ut i fra Rawls' "fakta om pluralisme". Det er derfor

⁵¹ Ibid: 3.

⁵² Habermas, Jürgen og Ratzinger, Joseph (2006): 22-23.

⁵³ Habermas, Jürgen og Ratzinger, Joseph (2006).

nødvendig at staten kan frembringe en sekulær rettferdiggjøring av politisk styre ut i fra nonreligiøse eller postmetafysiske grunner.⁵⁴

Et av målene med den moderne konstitusjonelle staten var å fremme religiøs pluralisme i fredfulle former. På grunnlag av like rettigheter og toleranse skulle en ideologisk, nøytral og sekulær statsmakt utgjøre grunnlaget for ulike trossamfunns sameksistens. Slik skulle den konstitusjonelle stat beskytte religiøse samfunn fra interkonfesjonelle konflikter, samt religiøs fiendtlighet fra et sekularisert samfunn.⁵⁵ Habermas stiller i dag spørsmål ved hvorvidt en sekulær legitimering av staten kan være normativt stabiliserende over tid, da den på sitt beste kun vil fungere som en bakgrunnsforståelse på formelt nivå, knyttet til prosedyrer og prinsipper. Den normative stabilitet som oppnås vil i følge Habermas, ikke ha potensiale til å bli noe mer enn en form for *modus vivendi* og vil dessuten ha en begrenset motiverende funksjon for borgere i et pluralistisk samfunn. Motivasjon er essensielt for statens stabilitet, da den gir næring til borgernes solidaritet overfor de sosiale, liberale strukturer. Staten forstås dermed som avhengig av borgernes motivasjon og solidaritet.⁵⁶

2.2.2. Staten som selvlegitimerende, religion som garantist?

Habermas synes altså å tilkjenne religion og livssyn en potensielt motiverende funksjon hva angår solidaritet overfor de liberale, sosiale strukturer. Han anerkjenner dermed at religion kan spille en rolle på den frie stats pre-politiske nivå som motivasjonsfaktor. Betyr dette at staten trenger religion for å legitimere sin autoritet? Habermas stiller seg ikke overraskende kritisk til en slik påstand. Han sporer grunnlaget for statens legitimering tilbake til verdslige, filosofiske kilder fra 1600-1700-tallet og beskriver sin politiske liberalisme som kantiansk republikanisme. Hans politiske teori står dermed i en tradisjon om rasjonell lov der statens legitimitet forstås som ”autonom” og er basert på livssynsnøytrale, nonreligiøse og postmetafysiske grunner. Staten trenger ingen annen substansiell kraft utenom egen konstitusjon som kognitiv garantist for gyldighet. Lovsystemet legitimeres på selvrefererende vis gjennom demokratiske prosesser og lovprosedyrer. Ingen etisk eller religiøs tilleggsdimensjon er nødvendig og alle borgere kan på rasjonelt grunnlag akseptere

⁵⁴ Ibid: 21-23.

⁵⁵ Habermas (2006): 3.

⁵⁶ Habermas og Ratzinger (2006): 21-23.

konstitusjonens autonome rettferdiggjøring.⁵⁷ Den frigjorte, sekulære stat i et post-sekulært samfunn trenger verken en fyrste eller gud(er) som garantist. Staten rettferdiggjør seg selv uavhengig av folkets etos.⁵⁸

2.2.3. Staten som selvmotiverende?

Til tross for at den liberale stat i følge Habermas, kan legitimere seg selv uavhengig av religiøse og metafysiske grunner, er fortsatt utfordringen å motivere borgere til å utvise solidaritet med den konstitusjonelle stat og dens lovgivning. En motivert borger vil i følge Habermas, delta i den demokratiske prosessen orientert ut i fra tanken om et felles gode. Hun vil være styrt av flere interesser enn sine egne, hun vil bruke stemmeretten deretter og delta aktivt i den offentlige debatten.⁵⁹ Habermas hevder å se tendenser til en forvitring av denne form for solidaritet i borgernes hverdagsliv.⁶⁰

Habermas sporer en abstrakt solidaritet genealogisk og hevder de viktigste motivasjonskilder historisk sett har vært felles språk, felles religiøs bakgrunn og nasjonalbevissthet. Han fremhever også den demokratiske verdien av politiske dyder. De er frukten av borgernes sosialisering i den frie politiske kulturens praksiser og tankemoduser. I dag kan den liberale staten reprodusere sine egne forutsetninger for motivasjon ut i fra sekulære elementer og er uavhengig av en pre-politisk forankring i dyder, nasjonalfølelse eller religion. Habermas forklarer disse forutsetningene ut i fra den demokratiske prosessens indre dynamikk. Prosessen beskrives som borgernes kommunikative praksis i offentligheten, hvis ultimate mål er en korrekt forståelse av grunnloven. I følge Habermas har grunnloven en medierende funksjon for den abstrakte solidariteten. Lovens medierende funksjon oppstår sekundært etter at prinsipper om blant annet 'rettferdighet', har trengt dypt inn i en gitt kulturs etiske orientering. Slik kan borgere i følge Habermas, forstå seg selv som forfattere av loven, da vår selvforståelse har vært og fortsatt er formende for dens utvikling og praktisering. En slik eierskapsfølelse bidrar i følge Habermas, til motivasjon og solidaritet overfor de statlige strukturer. Selv om den liberale stat forstås framkåret sitt pre-politiske grunnlag, understreker Habermas at enhver politisk debatt av i dag alltid speiler og utfordrer hele vår selvforståelse som borgere av en nasjon, av Europa, en pluralitetskultur, ulike livssyn og religiøse

⁵⁷ Ibid: 24-28.

⁵⁸ Ibid: 27.

⁵⁹ Ibid: 29-30.

⁶⁰ Habermas (2010): 74.

overbevisninger.⁶¹ I lys av Habermas forståelse av de 'post-sekulære' samfunn, er det derfor viktig for den konstitusjonelle stat å konservere alle kulturelle kilder som kan gi næring til borgernes solidaritet og normative bevissthet, inkludert religiøse overleveringer.⁶² Slik muliggjøres den offentlige bevissthetsendring som Habermas hevder er nødvendig.⁶³

Til tross for statens frikobling fra dens pre-politiske grunnlag, er Habermas derfor opptatt av å spore idéer og konsepter som har vært grunnleggende for utviklingen av den demokratiske, konstitusjonelle statsforfatning av i dag. Gjennom slike genealogiske undersøkelser finner Habermas at religion gjennom historien har brakt på banen en mengde meningsbærende normative konseptuelle klustere som har vært avgjørende for denne utviklingen:

*"...such as responsibility, autonomy, and justification; or history and remembering, new beginning, innovation, and return; or emancipation and fulfilment; or expropriation, internalization, and embodiment, individuality and fellowship."*⁶⁴

Gjennom en filosofisk oversettelse av religiøse termer har man i følge Habermas, klart å beholde et substansielt meningsinnhold i konsepter som "mennesket skapt i Guds bilde". I dette konseptet sporer Habermas tanken om alle menneskers likeverd og ubetingede krav på respekt.⁶⁵ Idéen om menneskerettigheter kan i følge Habermas, spores genealogisk tilbake til kristen skolastisk teologi i middelalderen.⁶⁶ Habermas tilkjenner dermed religiøse tradisjoner som genealogisk og pre-politisk bakgrunn for den konstitusjonelle stat og vår selvforståelse som borgere. Samtidig avviser han denne bakgrunnen som nødvendig både hva angår legitimering av staten og som motivasjonskilde for borgernes solidaritet.

*2.2.4. Religion og offentlighet.*⁶⁷

Dersom staten forstås sekulært selv motiverende og selvlegitimerende,⁶⁸ hva slags politisk rolle tilkjenner Habermas religion utover en historisk konserverende og begrenset relevans

⁶¹ Habermas og Ratzinger (2006): 29-33.

⁶² Habermas (2006): 111.

⁶³ Se diskusjon av 'post-sekulære' samfunn ovenfor.

⁶⁴ Ibid: 44.

⁶⁵ Ibid: 45.

⁶⁶ Ibid: 24.

⁶⁷ Kapittel 2.2.4 og 2.2.5 baserer seg i sin helhet på et metodisk essay skrevet som forberedelse til masteroppgaven.

⁶⁸ Habermas understreker at dette ikke utelukker eksterne trusler mot staten, blant annet fra globale markedskrefter der den politiske kontroll er mer begrenset. Når det globale markedet ikke kan reguleres eller

for vår selvforståelse av i dag? I artikkelen ”*Religion in the public sphere*”⁶⁹ retter Habermas søkelyset mot religiøse tradisjoners, samfunns og organisasjoners handlingsrom i offentligheten⁷⁰ i land med liberale statsformer. Ikke minst er han opptatt av i hvilken grad religion fortsatt har påvirkningsevne på den politiske opinion og borgernes egen viljeformasjon.⁷¹ Han hevder religionens ”tilbakekomst i offentligheten” har skapt et behov for å revidere den politiske teori som ligger til grunn for den liberale stat i (post-)sekulære samfunn av i dag. Gjennom et historisk tilbakeblikk på politisk teori, følger han kontrakttenkernes premisser om at det finnes en naturlig fornuft som er universelt tilgjengelig for alle. Antakelsen om en naturlig fornuft, er ifølge Habermas grunnleggende for den konstitusjonelle stats selvforståelse. Den muliggjør utvikling av argumenter som er allment tilgjengelig i en offentlig sfære. Fornuften som allment tilgjengelig, rettfærdiggjorde i sin tid idéen om en sekulær stat som ikke lenger var avhengig av religiøs legitimasjon. Konstitusjonell fristillelse av religion, ble i følge Habermas også det naturlige politiske svar på utfordringen fra religiøs pluralisme. Sekularisering forstått som skille mellom stat og kirke, førte videre til statens demokratisering av politisk makt.⁷²

Habermas står selv i en moderne, universalistisk og liberalistisk tradisjon etter kontrakttenkerne, men retter likevel sin kritikk mot John Rawls’ politiske liberalisme. I en liberal sekulær stat à la Rawls legitimeres politiske avgjørelser upartisk i lys av allment tilgjengelige argumenter (*reasons*). Dette er i følge Rawls, enhver borgers moralske plikt. Slik kan borgeren vise hvordan egne prinsipper og politikk er i tråd med den offentlige fornuft (*public reason*). Sekulære argumenter fremstår dermed som et krav i politisk liberalisme. Habermas hevder at religionens tilbakekomst i offentligheten og med den, religiøse argumenter, problematiserer en for snever forståelse av dette kravet. Det er spesielt Rawls’ begrep om offentlig fornuft som Habermas mener blir for restriktivt i møte med religionens

demokratiseres, står i følge Habermas, borgerens statlige solidaritet i fare for å forvitne. Som konsekvens følger en innskrenkning av den offentlige sfære til fordel for den private, der egeninteressen står i fokus. Habermas og Ratzinger (2006): 35-36.

⁶⁹ Habermas (2006). Jeg legger til grunn 1. utgaven av artikkelen publisert i Habermas’ artikkelsamling *Between naturalism and religion*.

⁷⁰ Siden Habermas utgav sin genealogiske undersøkelse om ’offentlighets-begrepet’ ”*Strukturwandel der Öffentlichkeit*” i 1962, har hans forståelse av ’offentlighet’ vært sentral i både hans politiske og filosofiske teori. I en av hans senere verk beskriver han sin forståelse av offentlighet med utgangspunkt i Aristoteles’ *zoon politikón*, mennesket som et politisk dyr. Ved å fødes inn i et offentlig nettverk av sosiale relasjoner, utvikler mennesket de kompetanser som gjør det til ’menneske’. Habermas hevder samtidig et klart skille mellom en offentlig og en privat sfære. Se blant annet *Between Naturalism and Religion*” (2006).

⁷¹ Habermas (2006): 119

⁷² Ibid.

politiske rolle i offentligheten.⁷³ Dersom bare sekulære fornuftsbaserte grunner er gyldige i en offentlig sfære, blir religiøse borgere tvunget til å finne en slags indre balanse mellom sine religiøse og sekulære overbevisninger. Et slikt skille mellom religiøse og sekulære grunner blir i følge Habermas kunstig. Han hevder at et slikt krav står i fare for å underminere religionens integrerte rolle i et menneskes liv. Tro må forstås som mer enn dogmer eller kognitivt trosinnhold som kun er rasjonelt betinget. Habermas beskriver tro som ”...a source of energy that the person taps performatively and thus nurtures his or her entire life.”⁷⁴

2.2.5. Religiøse argumenter i offentligheten.

Religiøse overleveringer eller tradisjoner har i følge Habermas, et kodet semantisk potensiale som kan gi verdifulle bidrag inn i en offentlig diskurs. De besitter en særegen artikulasjonsevne for moralske intuisjoner, spesielt med henblikk på det Habermas kaller sensible former for human sameksistens. Han hevder at religiøse argumenter som utvikles på bakgrunn av religiøse overleveringer, må oversettes til et allment tilgjengelig språk for å kunne transportere et mulig sannhetsinnhold. Sammenlignet med Rawls *provisio* velger Habermas et mer åpent oversettelseskrav som ikke regnes som absolutt, bortsett fra på parlamentarisk nivå.⁷⁵ Her legger han til grunn det liberale prinsippet om nøytralitet i politiske avgjørelser. Likevel hevder han at dersom sekulære og religiøse borgere skal oppnå ny forståelse i en diskursetisk læringsprosess, er det nødvendig at religiøse argumenter oversettes. Uten en suksessfull oversettelse finnes det heller ingen mulighet for at substansielt innhold fra religiøse argumenter kan tas inn i reelle politiske beslutningsprosesser.⁷⁶ Dersom en religiøs borger ikke ser noen mulighet for å oversette sitt argument til sekulært språk, mener Habermas likevel det skal være lov å uttrykke og rettferdiggjøre sine overbevisninger i et religiøst språk i hele offentligheten, også på det parlamentariske nivå.⁷⁷ Religion synes dermed å anerkjennes av Habermas som ressursgrunnlag for gode argumenter i en offentlig samfunnsdiskurs. Han opprettholder et oversettelseskrav i tråd med Rawls’ politiske teori, men myker det opp. I tillegg til å utgjøre en del av statens pre-politiske grunnlag, hevder dermed Habermas at religion påvirker den offentlige viljeformasjon og det sekulære politiske liv gjennom religioners synlighet og religiøse borgeres argumenterende deltakelse i

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid: 127.

⁷⁵ Ibid: 131.

⁷⁶ Ibid: 134.

⁷⁷ Ibid: 130.

offentligheten. Religion tilkjennevis dermed å ha både en motiverende funksjon for borgernes statlige solidaritet og som kognitiv, normativ ressurs og utfordring gjennom religiøse borgeres argumenter i en samfunnsdiskurs. Den argumenterende deltakelsen forstås som en del av en dialektisk og gjensidig læringsprosess som Habermas utdyper videre i sin forståelse av religion som ressurs og utfordring for post-metafysisk filosofi.

2.3. "Post-metafysisk tanke har etiske abstinenser!"⁷⁸. Religion som kognitiv utfordring og ressurs for post-metafysisk filosofi.

I kjølvannet av det post-sekulære Europas møte med religiøs revitalisering og ulike former for fundamentalisme, både globalt og på hjemmebane, ser Habermas to utfordringer for filosofien. For det første må filosofien på samme måte som den politisk-normative teori beskrevet ovenfor, utforske sin sekularistiske tolkning av sammenhenger mellom den sekulariserte stat og religiøs pluralisme. For det andre hevder han at religionens tilbakekomst i offentligheten provoserer den filosofiske tradisjonen og dens selvforståelse som arveprins etter den europeiske opplysningstiden. Habermas stiller derfor spørsmål ved hvordan filosofien skal forholde seg til at religiøse samfunn og doktriner i det hele tatt forekommer i en offentlighet av i dag. Hvordan kan noe som har arkaiske røtter i rituelle praksiser, fortsatt være liv laget i hjertet av en sosial modernitet og i tillegg inneha en reel påvirkning på samtidens kulturelle og intellektuelle viljeformasjon? Den post-sekulære virkelighet virker i følge Habermas, forstyrrende på filosofiens selvbevissthet som "rasjonalitetens vokter".⁷⁹

2.3.1. Filosofisk utfordring 1: Modus vivendi eller gjensidig anerkjennelse?

Den første utfordringen, forklarer Habermas gjennom en utdyping av sin forståelse av sekularisering som gjensidig læringsprosess mellom sekulære og religiøse borgere. Han begrunner sin påstand om dialektiske læringsprosesser i det liberale borgerskapets etos. Sentralt i dette etos er i følge Habermas, plikten til å gi hverandre gode grunner som beskrevet ovenfor. I et pluralistisk samfunn innebærer dette også i følge Habermas, villigheten til kritisk selvrefleksjon. Sekulære og religiøse borgere fordres dermed til en refleksjon omkring grenser mellom tro og vitenskap. For å unngå at en slik interaksjonsprosess forblir på et nivå av *modus vivendi*, må deres demokratiske sameksistens i følge Habermas være fundert på

⁷⁸ Habermas og Ratzinger (2006): 43. Egen oversettelse.

⁷⁹ Habermas (2017): ix.

overbevisning. Han knytter overbevisning til sitt politiske solidaritetsbegrep. Solidaritet gjelder ikke kun overfor de statlige strukturer, men like mye borgerne seg i mellom, som relasjoner bygget på respekt og likeverd, på tvers av religiøse og ideologiske forskjeller. Denne solidariteten uttrykkes best gjennom en *gjensidig anerkjennelse* der religiøse og sekulære borgere må være villige til å lytte og lære av hverandre. I en solidarisk holdning ligger dermed et potensiale til å overbevise den andre i en etisk samfunnsdiskurs.

En solidarisk, kognitiv holdning overfor hverandre kan ikke pålegges fra staten, den må i følge Habermas, læres. Videre byr den på ulike mentale utfordringer for henholdsvis religiøse og sekulære borgere. Den liberale staten må, i følge Habermas, anta at slike kognitive holdninger allerede eksisterer som resultat av en historisk læringsprosess, samtidig må de stadig utvikles videre gjennom nye diskurser. De sekulære og religiøse borgeres oppfyllelse av borgerskapets etos, synes dermed å utgjøre en forutsetning for en reell opinion –og viljeformasjon, for offentlighetens integrerende funksjon og dermed også for samfunnsdiskursens og hele demokratiets ”sunnhet”.⁸⁰ Habermas utdyper videre hvordan de kognitive holdninger forstått som borgerlig solidaritet, har utviklet seg og kan utvikle seg videre for henholdsvis religiøse og sekulære borgere.

2.3.2.1. Kognitive dissonanser.

De religiøse borgeres historiske læringsprosess beskrives av Habermas som en modernisering av den religiøse selvforståelse fra og med reformasjonstiden. I møte med religiøs pluralisme, fremveksten av moderne vitenskap, spredningen av positiv lov og sekulær moral, har religiøse trossamfunn måttet prosessere kognitive dissonanser som i følge Habermas, ikke oppstår på samme måte for sekulære borgere.⁸¹ Habermas forstår denne prosesseringen som en hermeneutisk selvrefleksjon innenfor religiøse tradisjoner og vektlegger dens dogmatiske aspekter. I hvilken grad et trossamfunn lykkes med en slik selvrefleksjon, måles ut fra deres evne til å re-artikulere sine trosartikler på en overbevisende måte i lys av moderniteten.⁸²

Habermas beskriver de religiøse borgeres kognitive refleksjonsprosess i tre ledd: For det første må religiøse borgere utvikle en epistemisk holdning overfor andre religioner og livssyn som de møter i diskurs. I møte med andres sannhetspåstander om for eksempel dogmet om

⁸⁰ Habermas (2006): 2-4.

⁸¹ Ibid: 136.

⁸² Ibid: 138.

frelse/forsoning, må de relatere sin religiøse tro til konkurrerende dogmer. Til tross for tap av hegemoni, må den religiøse borger forsøke å fastholde sine eksklusive sannhetspåstander. For det andre må religiøse borgere utvikle en epistemisk holdning overfor den sekulære kunnskaps interne logikk og forholde seg til de moderne vitenskapelige eksperters monopol på institusjonalisert kunnskap. Den sekulære kunnskapen forstås å være i en autonom utviklingsprosess, der den religiøse borger utfordres til å relatere sin dogmatiske tro i harmoni med denne utviklingen. For det tredje må religiøse borgere erkjenne at sekulære begrunnelser og argumenter har førsteprioritet også på den sekulære, politiske arenaen. Den religiøse borgeren utfordres dermed til å integrere den moderne, naturlige lov med sin egalitære individualisme inn i egen dogmatisk-religiøs kontekst på en overbevisende måte.⁸³ Den religiøse borger lykkes i følge Habermas, i sin epistemiske utvikling dersom borgerens dogmatiske prosessering kommer til rette med utfordringer fra moderniserings –og sekulariseringsprosesser. Dersom opinion –og viljeformasjon i den demokratiske offentligheten skal fungere, må den religiøse borgeren relatere sine religiøse overbevisninger på refleksive, koherente måter til det faktum at samfunnet er religiøst og ideologisk pluralistisk. Borgeren må ha forsonet seg med at deres tro ikke har epistemologisk privilegium foran de sosiale, institusjonaliserte vitenskaper og innfinne seg med den sekulære stats og den universalistiske, sosiale morals primat.

Den post-metafysiske filosofi kan i følge Habermas, ikke inneha en kritisk funksjon i en slik dogmatisk-teologisk refleksjonsprosess, da refleksjonsprosessen alltid vil være knyttet til bestemte religiøse konfesjoner.⁸⁴ Habermas hevder at en filosofi som tar seg selv på alvor må opprettholde et generisk skille mellom en sekulær og religiøs diskurs. Han begrunner dette med at religion alltid vil være avhengig av åpenbaringssannheter som grunnlag for sine argumenter.⁸⁵ Filosofen kan derfor kun ha funksjon som observatør overfor en epistemisk-teologisk refleksjonsprosess slik den er beskrevet ovenfor. Dette betyr imidlertid ikke at den filosofiske tradisjonen skal innta en likegyldig posisjon eller går fri for utfordringer i møte med religiøse og teologiske tradisjoner. Habermas tydeliggjør dette i sin beskrivelse av sekulære borgeres historiske og epistemiske læringsprosess.⁸⁶

⁸³ Ibid: 137.

⁸⁴ Ibid: 4.

⁸⁵ Habermas og Ratzinger (2006): 42.

⁸⁶ Habermas (2006): 4.

2.3.2.2. Å overkomme en sekularistisk rigiditet.

Dersom de normative premisser for borgernes sivile etos skal innfris, må religiøse og sekulære borgere møte hverandre med respekt. For den sekulære borger, innebærer 'respekt' mer enn høflig toleranse overfor religiøse borgere, deres tradisjoner og deres innlegg i offentlige diskurser. Slik den religiøse borgerens bevissthet "moderniseres" gjennom en dogmatisk refleksjonsprosess, må den sekulære borger gjennomgå en tilsvarende prosess der borgeren overkommer sin rigide og eksklusivt sekularistiske selvforståelse av moderniteten. Dersom religiøse samfunn ikke anerkjennes som noe mer enn arkaiske relikvier fra det premoderne samfunn, reduseres konseptet 'religionsfrihet' til å bety det samme som kulturell konservering av "truede arter".⁸⁷ Den sekulære borger må i følge Habermas, ta religiøse ytringer i religiøst språk på alvor og anerkjenne deres potensiale til å inneha et rasjonelt, substansielt innhold. De må også være villige til å samarbeide om en oversettelse av de religiøse ytringene.⁸⁸ Habermas beskriver dette som en felles søken etter sannhet, der religiøst innhold kan oversettes og rettfærdiggjøres i rasjonelle argumenter. En slik epistemisk holdning er i følge Habermas, ikke den vanlige holdningen i sekulariserte samfunn i Vesten i dag. En sekulær borger forstår tvert i mot en uenighet med den religiøse borgers argumenter og konsepter som rimelig og forventet.⁸⁹ Dersom sekulære borgere skal kunne anerkjenne de religiøse tradisjoners og ytringers potensiale må de komme forbi en sekularistisk forståelse av disse som kun irrasjonelle eller meningsløse.⁹⁰ Dette forutsetter et tankesett som kun kommer som resultat av en selvkritisk vurdering av den sekulære fornuft.⁹¹ Habermas tillegger dermed sin beskrivelse av post-sekularitet som bevissthetsendring en rekke epistemologiske aspekter. Dette utdyper han videre under sin andre påstand om religion som utfordring og ressurs for filosofiens selvbevissthet som "rasjonalitetens vokter".

2.3.3 Filosofisk utfordring 2: Mellom religion og naturalisme.

Den sekulæres erkjennelse av å leve i et post-sekulært samfunn finner i følge Habermas, sitt filosofiske uttrykk i post-metafysisk tankegang. Han hevder at en endring av den sekularistiske bevissthet utfordrer den filosofiske debatten til å utforske både sekularismens naturalistiske bakgrunn og å utvikle en selvkritisk bevissthet omkring fornuftens grenser og dens genealogi. Det sekulære svar til en epistemisk "modernisering" av den religiøse

⁸⁷ Ibid: 138.

⁸⁸ Ibid: 4-5.

⁸⁹ Ibid: 139.

⁹⁰ Ibid: 5.

⁹¹ Ibid: 140.

bevissthet som beskrevet ovenfor, er i følge Habermas en agnostisk, ikke-reduksjonistisk form for post-metafysisk tanke.⁹²

2.3.3.1. Kritikk hard naturalisme

I følge Habermas må den post-metafysiske filosofien stille seg kritisk til en hard form for naturalisme. Gjennom en devaluering av alle type uttalelser som ikke kan spores tilbake til empiriske observasjoner, lovuttrykk eller årsakssammenhenger avvises enhver moralsk, legal, evaluerende påstand som ugyldig. En hard eller militant form for naturalisme devaluerer dermed ikke bare religiøse påstander, men umuliggjør ethvert konsept om politisk integrering som baserer seg på en normativ bakgrunnskonsensus mellom borgere. Denne form for naturalisme er med andre ord ikke forenlig med Habermas' teori om kommunikativ handling eller hans diskursetikk, heller ikke med hans teori om offentlighet eller hans påstand om de post-sekulære samfunn. I kjølvannet av naturalistiske diskusjoner omkring frihet og determinisme, biogenetikk, hjerneforskning og AI, ser Habermas videre faren for en naturalisering av hverdagslivet gjennom en selvobjektivering av talende og handlende subjekter. Dersom hverdagslivet naturaliseres gjennom en slik reduksjonistisk tilnærming til menneskets bevissthet umuliggjøres en forståelse av borgeren som ansvarlig og handlende. En slik naturalisering av borgeren er derfor uforenlig med statens borgerlige etos og avviser gyldigheten av de normative aspekter i Habermas' politiske teori. Militant naturalisme synes dermed å utgjøre en trussel mot borgeren som moralsk agent, da flere og flere sfærer blir offer for en instrumentell eller kapitalistisk logikk og moralen henvises til privatsfæren.⁹³

2.3.3.2 Rasjonalitetens genealogi må utvides!

Habermas' kritikk av harde former for naturalisme henger sammen med hans kritikk av fornuftens grenser. I hvilken grad skal en moderne vitenskapspraksis av i dag ha status som eneste målestokk for sannhet? Er vitenskapelig sannhet fullstendig forståelig på egne premisser eller bør en vitenskapelige praksis integreres i en større historie enn sin egen, i en fornuftens genealogi?⁹⁴ Habermas hevder at dersom den sekulære bevissthet skal gjennomgå en reel og selvkritisk bevissthetsendring, må den post-metafysiske filosofi reflektere over

⁹² Habermas (2006): 140.

⁹³ Ibid: 141.

⁹⁴ Ibid: 146-147.

fornuftens multi-dimensjonale grenser.⁹⁵ En slik refleksjon er ikke uttømt gjennom en vektlegging av fornuften som finitt, gjennom fallibilisme eller bruk av anti-skeptiske begreper om sannhet. Han henviser her til den moderne, empiriske vitenskaps selvforståelse i kjølvannet av Kant og Pierce.⁹⁶ Habermas fremhever muligheten av å oppnå en selv-kritisk bevissthet om fornuftens grenser gjennom en rekonstruksjon av dens opphav. Ved hjelp av en generisk undersøkelse, hevder Habermas muligheten for at fornuften kan ”finne igjen seg selv” og dermed overkomme et ensidig og eksklusivt fokus på fornuftens referanse til en objektiv verden av i dag.⁹⁷ Habermas synes dermed å argumentere for en utvidet naturalisme, et mykere episteme og et genealogisk fornuftsbegrep.

Habermas lener seg videre på Hegels påstand om at fornuftens historie også må innrømmes som de store verdensreligioners historie. Dersom post-metafysisk filosofi ikke inkluderer religion og metafysikk i en sin egen historie og selvforståelse som rasjonalitetens vokter, fornekte den seg selv.⁹⁸ Det vil derfor være irrasjonelt å avvise sterke religiøse tradisjoner som arkaiske relikvier i stedet for å belyse deres forbindelse med moderne tankemoduser. Videre har de religiøse tradisjonene i følge Habermas, bevart sosiale og personlige dimensjoner som ellers ville gått tapt som følge av kulturelle, sosiale moderniserings- og rasjonaliseringsprosesser:

*“They perform the function of articulating an awareness of what is lacking or absent. They keep alive a sensitivity to failure and suffering. They rescue from oblivion the dimensions of our social and personal relations in which advances in cultural and social rationalization have caused utter devastation.”*⁹⁹

Habermas synes her å hevde at moderniteten har svekket en kollektiv solidaritetsfølelse og et personlig engasjement i den offentlige politiske og filosofiske diskursen.¹⁰⁰ Samtidig hevder han at religiøse tradisjoner har konserverert sosiale og personlige dimensjoner som kan påvirke denne utviklingen i positiv retning. Habermas synes slik å omtale et tap eller mangel i normativ forstand. Han hevder videre at postmetafysisk filosofi gjennom sin post-kritiske

⁹⁵ Ibid: 141.

⁹⁶ Ibid: 140.

⁹⁷ Ibid: 142.

⁹⁸ Ibid: 6.

⁹⁹ Habermas (2006): 6.

¹⁰⁰ Habermas beskriver videre en svekkelse av solidariteten som nært sammenhengende med en strukturell endring til strategisk handling påvirket av globale markedskrefter, overgangen fra nasjonale til post-nasjonale konstellasjoner og en passifisert global politikk. Habermas (2010): 74.

holdning til metafysikk, ikke lenger kan dra fordel av universelle forpliktende begreper om for eksempel 'det gode' eller 'et godt liv'. Post-metafysisk filosofi lider derfor i følge Habermas, av etiske abstinenser. Religiøse tradisjoner med sine hellige skrifter, innehar derimot et differensiert uttrykkspotensiale ladet med normative aspekter:

*"I am referring to adequately differentiated possibilities of expression and to sensitivities with regard to lives that have gone astray, with regard to societal pathologies, with regard to the failure of individuals' plans for their lives, and with regard to the deformation and disfigurement of the lives that people share with one another."*¹⁰¹

På grunn av religiøse og sekulæres asymmetriske epistemiske holdninger og posisjoner, må filosofien i følge Habermas, stille seg lærevillig overfor teologien, ikke bare av funksjonelle grunner, men fordi teologi kan bringe substansiell kunnskap og argumenter på banen. Denne teologiske substansen sporer Habermas tilbake til syntesen mellom gresk metafysikk og kristendom. Denne syntesens betydning ble også trukket frem i Habermas' beskrivelse av statens pre-politiske grunnlag ovenfor. Filosofien kan i følge Habermas, ikke begrense sin genealogiske undersøkelse til vestlig metafysikk, men må også bekrefte sin interne relasjon til alle verdensreligionene. Habermas daterer deres opphav til Jaspers "Axial Age" i midten av det første årtusen f.Kr. Han beskriver deres utvikling som et kognitivt sprang der religionene beveget seg fra mytiske narrativer til *logos*. Dette medførte blant annet en differensiering mellom essens og eksistens på samme måte som den antikke filosofi har initiert. Filosofiens, religioners og dermed også fornuften og vitenskapens genealogi forstås dermed som vanskelig å holde adskilt historisk sett. Sekulære og religiøse tradisjoner forstås som innvevd i hverandre.¹⁰²

Samtidig vektlegger Habermas en 'de-hellenisering' som bidro til den moderne selvforståelsen av en sekulær fornuft. Habermas trekker her linjer tilbake til Don Scotus og nominalismen og hevder at disse banet vei for protestantisk voluntarisme, men også for moderne vitenskap. For det andre peker han på Kants transcendentale vending som utover en kritikk av gudsbevis, etablerte et konsept for autonomi som igjen var avgjørende for en europeisk forståelse av lov og demokrati. For det tredje understreker han at historisisme ikke nødvendigvis fører til en relativiserende selvfornektelse av fornuften som sekulær. Habermas

¹⁰¹ Habermas og Razinger (2006): 43-44.

¹⁰² Ibid: 44.

beskriver seg som åpen for å undersøke trosyttringers rasjonelle kjerne, men hevder samtidig at en prosess av de-hellenisering problematiserer aspekter ved omkring en felles rasjonalitetsforståelse mellom troende, ikke-troende og ulikt troende.¹⁰³

Habermas understreker videre at de religiøse tradisjonene har tålt tidens tann bedre enn andre metafysiske tradisjoner. Det vil i følge Habermas, være ufornuftig å blankt avvise de store verdensreligioners plass innenfor modernitetens differensierte arkitektur av i dag. Han hevder at deres kognitive, rasjonelle substans ennå ikke er uttømt og beskriver religioners potensiale som innovative kilder for filosofien også i dag. Dette fordrer imidlertid at filosofien klarer å lage gode oversettelser av religiøse overleveringer. Filosofiens oppgave blir dermed å frigjøre det religiøse, kognitive innholdet fra sin dogmatiske innkapsling, slik at deres profane innhold kan oversettes inn i en rasjonell diskurs¹⁰⁴ Heri ligger også Habermas forståelse av språkets de-sakralisering:¹⁰⁵

“Who is to say that they do not contain encoded semantic potentialities that could provide inspiration if only their message were translated into rational discourses and their profane truth contents were set free?”¹⁰⁶

Filosofien bør derfor i følge Habermas stille seg lærevillig, men agnostisk overfor religion. En sekulær bevissthet i et post-metafysisk samfunn avstår i følge Habermas, fra å avsi dommer over religiøse sannheter, den insisterer upolemisk på en klar demarkering mellom tro og kunnskap. Post-metafysisk filosofi avviser samtidig et vitenskapelig trunkert fornuftsbegrep og inkluderer religiøse doktriner i fornuftens genealogi.¹⁰⁷ Habermas synes her å insistere på at vitenskapelige argumenter og religiøse argumenter må forstås på ulikt grunnlag i en samfunnsdiskurs av i dag, i motsetning til en mer sammenvevd forståelse av vitenskapelig og religiøse tradisjoner historisk sett.

Underliggende for Habermas diskusjon av religion og naturalisme synes det dermed å ligge en post-metafysisk påstand om et normativt meningsfullt og samtidig desentralisert

¹⁰³ Habermas (2010): 22-23.

¹⁰⁴ Habermas (2006): 141-142.

¹⁰⁵ Habermas (2017): xii-xiii.

¹⁰⁶ Ibid: 6.

¹⁰⁷ Ibid: 143.

fornuftsbegrep.¹⁰⁸ Et slikt konsept synes også avgjørende for Habermas' konsept for politisk integrering, der en normativ bakgrunns-konsensus mellom borgere er en forutsetning. Den offentlige bruk av fornuft forutsetter med andre ord et fornuftsbegrep som rommer normative aspekter. Slik kan Habermas integrere nødvendigheten av borgernes etos og deres gjensidige læringsprosess av anerkjennelse og solidaritet i sin politiske teori. Habermas påstand om etiske abstinenser synes dermed å peke på en forvitrende solidaritet blant borgere av i dag som får konsekvenser for den politiske offentligheten. Samtidig peker den samme abstinens på filosofiens potensielle leting etter ressurskilder som har konserverv et normativt materiale ”forbi moderniteteten”, deriblant religiøse tradisjoner.

2.4. Habermas' utblikk på politiske og filosofiske utfordringer i møte med religion.

Habermas problematiserer selv sin påstand om sekularisering som gjensidig læringsprosess. I hvilken grad er dette reelle prosesser og i hvilken grad forblir de ideelle eller utopiske? Videre frykter Habermas at dersom borgere mislykkes i å leve opp til sin politiske teoris standard for bruken av offentlig fornuft og borgerens etos, vil en fremtidig politisk integrering i samfunnet være truet. Manglende integrering fører til en polarisering av samfunnet i fundamentalistiske og sekulære grupperinger. Han stiller også spørsmål ved i hvilken grad de gjensidige læringsprosesser har potensiale til å motvirke polarisering? I hvilken grad er læringsprosessene historiske og i hvilken grad tilhører de fremtiden? Videre er bruken av begrepet 'offentlig fornuft' omstridt og kritisert. Et sentralt spørsmål for Habermas er også hvorvidt statens forventning om solidaritet fra borgerne er rimelig og realistisk.

Habermas stiller videre spørsmål ved hvorvidt en modernisert tro i lys av en gjensidig læringsprosess oppleves som en sann tro blant religiøse grupper. Mange trossamfunn av i dag vil i utgangspunktet stille seg kritisk til en kognitiv modernisering av den religiøse selvbevissthet som beskrevet ovenfor. Habermas lar det også stå åpent hvorvidt vitenskapelige versjoner av sekularisme og naturalisme vil vinne over et desentralisert fornuftsbegrep som er underliggende for hans post-metafysiske tanke. Han presenterer også et ikke-konkluderende svar på hvorvidt de religiøse tradisjoners semantiske potensiale i sin helhet kan bli oversatt i sekulære termer. De religiøse tradisjoner vil da forstås som uttømt og

¹⁰⁸ Ibid: 7.

den historiske læringsprosessen som avsluttet. Ikke minst erkjenner han at kravet om en klar demarkering mellom tro og viten, reiser store og ubesvarte spørsmål om hva det vil si å være moderne og hvordan vi skal forstå modernitetens genealogi.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Ibid: 143-147.

3. Analyse: John Milbank og “Radical Orthodoxy”.

I det følgende vil jeg gjøre en analyse av sentrale utdrag fra Milbanks bok ”*Theology and social theory. Beyond Secular Reason*”¹¹⁰. Denne boken blir ofte sitert som begynnelsen på den teologiske sensibilitet som siden den gang har utviklet seg under bevegelsen ”*Radical Orthodoxy*”.¹¹¹ Før enn jeg går inn på Milbanks tekst, er det nødvendig med en kort presentasjon av de mest sentrale aspektene i Radical Orthodoxys program. Jeg mener presentasjonen er nødvendig, da ”Radical Orthodoxy” ikke er like kjent eller tilgjengeliggjort som Habermas’ teorier og for å plassere Milbanks bok i sammenheng med den bevegelsen hans selv og boken hans var med å initiere. For enkelhets skyld vil jeg i fortsettelsen forkorte radikalortodoksi til RO. Presentasjonen av RO vil ta utgangspunkt i deres egne innledende fremstillinger slik de fremkommer i essaysamlingene ”*Radical Orthodoxy. A new theology*”¹¹² og ”*The Radical Orthodoxy Reader*”¹¹³. Her finner jeg også et utgangspunkt for analysen av Milbanks og ROs kritiske sekularitetsforståelse.

3.1. Hva er RO?

RO har sine røtter ved *Cambridge University* og ble offisielt etablert som en bevegelse i 1997 av teologene John Milbank, Cathrine Pickstock og Graham Ward. Bevegelsen har som målsetting å gjenvinne teologiens plass i en kritisk samfunnsdiskurs og kommer til uttrykk gjennom ulike teologiske prosjekter i ulike sammenhenger. RO er en uformell bevegelse i den forstand at man ikke kan søke om medlemskap. Likevel har den såkalte ”*Theory Group*” ved Cambridge vært et sentralt diskusjonsforum for utviklingen av ROs program. Det samme har den anglikanske kirken Little St.Mary som både eksemplifisering og påvirkningskraft for bevegelsens ekklesiologi.¹¹⁴ RO står bak en rekke akademiske publikasjoner og skriftserier. De har også et eget tidsskrift: ”*Radical Orthodoxy: Theology, Philosophy, Politics*”, der de ønsker å kombinere bevegelsens akademiske profil med mer populære og artistiske skrivemoduser.

¹¹⁰ Milbank, John (1990).

¹¹¹ Milbank, John og Oliver, Simon. (2009): 5.

¹¹² Milbank, John; Ward, Graham og Pickstock, Catherine. (1999).

¹¹³ Milbank, John og Oliver, Simon. (2009).

¹¹⁴ Milbank, John (2015): 1.

Hva slags teologisk profil er det RO representerer? I en av sine første essaysamlinger presenteres den som en uttalt teologisk bevegelse som vil gjenreise teologiens relevans og status inn i en kritisk samfunnsdebatt. Gjennom en kritikk av sekulære antakelser, søker den å finne tilbake til og videreutvikle en autentisk kristen tradisjon. RO vil ikke akseptere en teologisk tilpasning overfor samtidens rådende konsepter for visdom eller andre trender i tiden. De avviser derfor både humanisme og postmodernisme til fordel for en teologisk konstruksjon av det de omtaler som 'det radikalt ubestemmelige'. Videre kan RO karakteriseres ut i fra følgende friske påstander:

- sekulær modernitet er resultatet av en pervers teologi.
- forståelsen av fornuft og åpenbaring som motsetninger er en moderne korrupsjon.
- all tanke som plasserer Gud i parentes, er til syvende og sist nihilistisk.
- moderniteten hevder å validere materielle og temporale områder som kropp, sex, kunst og sosialitet, men disse kan kun opprettholdes gjennom en anerkjennelse av deres deltakelse i det transcendent. ¹¹⁵

3.1.1. ROs plassering av seg selv.

I forordet til ROs første essaysamling hevder artikkelforfatterne Milbank, Ward og Pickstock at sekularisme i alt for lang tid har fått definere og konstruere verden. Teologi har derfor enten blitt dekket eller henvist til en ufarlig fritidsaktivitet, avgrenset til en privat forpliktelse i en konstruert, privat sfære. Sekularisme promoterer i følge RO, en sjelløs, aggressiv, nonchalant og nihilistisk materialisme, grunnet en total mangel på verdier og mening. Allerede fra sekularismens tidlige, moderne manifestasjoner fremkom i følge RO, bekymringsfulle tegn angående dens mangel på et eget, ultimt grunnlag. Denne bekymring artikuleres av sekularismens egne representanter deriblant Descartes, Hobbes og Spinoza. I dag er sekularismens logikk i følge RO, i ferd med å kollapse. Derfor er det både nødvendig og mulig å forsøke "gjenerobre verden" (*reclaim*) ut i fra teologiske premisser. Sekularismens selvbevisste overflatiskhet og postmodernismens nihilistiske drift får dermed funksjon av et springbrett for teologiske tilnærminger til samtiden. ¹¹⁶

¹¹⁵ Milbank, Ward og Pickstock (1999): hentet fra forord uten sidetall.

¹¹⁶ Milbank, John; Ward, Graham og Pickstock, Catherine. (1999): 1.

RO distanserer seg fra andre teologiske retninger som liberalteologi, transcendental teologi og enkelte former for ny-ortodoksi, da disse i følge RO, forsøker svare på postmoderne utfordringer ved hjelp av fundamentale løsninger basert på enten universelle beretninger om immanent menneskelig verdi/humanisme eller påstander om fornuften som objektivt tilgjengelig. RO vil heller ikke forstås som en variasjon over apofatisk teologi. Der en apofatisk teologi uttrykker seg i negasjoner og en moderne sekularisme hevder at sannheten er død, ønsker RO i motsetning til både sekularisme og *via negativa* å rekonstruere en positiv, teologisk sannhet. Denne rekonstruksjonen grenser selv til nihilisme, men ved å avvise en reduksjon av det de omtaler som 'det ubestemmelige', distanserer RO seg fra postmodernistiske nihilistiske sannhetsforståelser. RO foreslår i stedet en mulighet som er både rasjonell og samtidig erfart som aktualitet, av noe ubestemmelig. Det ubestemmelige er ikke upersonlig kaos, men forstås i følge RO som en uendelig, relasjonell og harmonisk orden. Den er ikke statisk, men impliserer alltid en temporal deltakelse.¹¹⁷

3.1.2. Radikal og ortodoks – på hvilken måte?

RO omtaler seg som en *ortodoks* bevegelse i den forstand at de anser seg som forpliktet på de kristne trosbekjennelser og kirkefedrenes videre fortolkning og forvaltning av disse. I konsonans med den tidlige, kristne kirkens autentiske doktriner, ønsker RO å gjenopprette og utvide en kristianisert ontologi og praktisk filosofi. Samtidig distanserer de seg fra barthiansk ny-ortodoksi og dens manglende vilje til å mediere teologi med andre kunnskaps – eller kultursfærer. Barthianismen forutsetter i følge RO, en positiv, autonom forståelse av teologi som fører til en likegyldighet overfor filosofiske problemstillinger. De blir dermed fanget i en moderne, liberal forståelse av fornuft og åpenbaring som motsetninger. Samtidig åpner barthianisme opp for verdslig kunnskap som uproblematisk gyldig innenfor egen teologisk sfære. Sammenlignet med ny-ortodoksi forstår RO seg som mer åpen for å mediere med andre sfærer, men samtidig mindre villig til å tilpasse teologi til et moderne, sekulært kunnskapparadigme. Barthianismen er i følge RO, for ensidig i sin vektlegging av eksegese, mens RO beskriver sine prosjekter som komplekse, koherente collager der de blander eksegese med kulturell refleksjon og filosofi.¹¹⁸

¹¹⁷ Ibid: 1-2.

¹¹⁸ Ibid: 2.

RO hevder å være en *radikal* bevegelse med utgangspunkt i termens latinske form og betydning, *radix* som betyr *rot*. I tråd med deres ortodokse profil, søker bevegelsen tilbake til patriarkalske og middelalderse røtter, gjennom en nyetablering og kritisk nytenkning av ulike tradisjoner. Ved å gjenopprette forestillinger hentet fra nylesninger av urkirkens og middelalderens tekster, ønsker RO å etablere en systematisk, teologisk kritikk av moderne samfunn, kultur, politikk, kunst, vitenskap og filosofi. En av de mest sentrale forestillinger for RO, er Augustins visjon om all kunnskap som guddommelig opplysning (*illumination*). RO hevder at denne forestillingen transcenderer moderne, dualistiske forståelser av blant annet tro og fornuft, nåde og natur. RO er også inspirert av kristne kritikere av opplysningstiden som Christopher Smart, Hamann, Jacobi, Kierkegaard med flere. Her finner RO tidlige kilder til sekularitetskritikk. De kristne kritikerne under opplysningstiden, pekte i følge RO, på sekularitetens ødeleggende og avvisende effekt på ting den tilsynelatende verdsatte som for eksempel et humant, politisk samfunn, estetiske erfaringer, kroppslig liv og seksualitet og menneskelige uttrykksformer av ulike slag. Utgangspunktet for deres kritikk, var en påstand om nødvendigheten av en forankring i transcensens for å opprettholde disse tingenes relative verdi i det sekulære, forstått og kritisert som tomrom (*void*). En slik radikal påstand avviser det sekulære og etablerer en ny visjon om en kristendom som må innse verdien av en medierende, *deltakende* sfære som alene kan lede mennesker til Gud. RO er dermed å forstå som radikal gjennom en artikulasjon av en mer inkarnert, mer deltakende, mer estetisk, mer erotisk, mer sosialisert og mer ”platonisk” kristendom innenfor forståelsen av et teologisk rammeverk.¹¹⁹

3.1.3. Hva er ROs teologiske rammeverk?

En kritikk og avvisning av det sekulære, forutsetter som beskrevet ovenfor en medierende, deltakende sfære som leder til Gud. ’*Deltakelse*’ utgjør dermed det mest sentrale aspektet i ROs teologiske rammeverk, slik det ble utviklet av Platon og videreutviklet av kristendommen. RO bygger i sitt konsept om deltakelse på Aquinas’ syn på skapningen i analogisk relasjon til Gud. Mennesket forstås som substansielle enheter i skaperverket i kraft av sin finitte deltakelse i Guds gave av væren (*being*). Skapelsen forstås som *ex nihilo*, og en reel, metafysisk deltakelse i gaven som kontinuerlig gitt.¹²⁰ Det er avgjørende for RO at ikke noe område i menneskets virkelighet kan defineres uavhengig av Gud, da et gudløst område

¹¹⁹ Ibid: 2-3.

¹²⁰ Milbank, John og Oliver, Simon (2009): 17-18.

alltid er *nihil* eller tomrom (*void*). Et konsept for deltakelse avviser i følge RO, enhver form for menneskeskapt territorium og er samtidig det eneste mulige konsept som tillater alle finite ting en egen integritet. For å unngå at ulike disipliner havner i en sone bortdefinert fra Gud, forankret utelukkende i en oppsmuldret verdslighet, må alle ROs prosjekter rammes inn av et teologisk perspektiv. Dersom man mangler en slik transcendent appell til noe evig stabiliserende, vil man i følge RO, søke å stabilisere sine prosjekter innenfor en immanent ramme, i et immanent, statisk skjema.¹²¹ Forsøket på en slik immanent, stabiliserende sikkerhet beskrives i følge RO, best som *mathesis*. Et konsept som *mathesis*, baserer seg på en dualistisk forståelse av virkeligheten og mangler en forståelse av materie som sammensatt og noe mer enn eksistens (*appearance*).¹²² *Mathesis* er transcendentalt forankret, men er i følge RO ikke forankret i noe annet enn tomrom. Denne konstruksjonen kan ikke forstås som noe annet enn en ontologisk eller pragmatisk illusjon, en vrangforestilling eller et forsøk på å dekke over selve tomrommet.¹²³ I *mathesis* smelter i følge RO, to immanente vrangforestillinger om finitt integritet sammen – en moderne, epistemologisk humanisme og post-moderne ontologisk nihilisme. Post-modernitet synes dermed ikke å forstås som noe mer enn en forlengelse av og et naturlig endelikt for moderniteten.

I kontrast til forsøket på en immanent forankring, hevder RO, at et teologisk rammeverk av deltakelse redder materiens finite integritet, gjennom en overskridelse av materien. Dualistiske påstander om ren materialisme og ren spiritualisme er i følge RO, falske alternativer. Dersom finitt materie er det eneste som eksisterer, så finnes i følge RO, ikke disse engang. En slik påstand begrunnes i deres falske forankring i en illusorisk transcendens. Dersom fenomener virkelig har finitt integritet, må de derfor alltid være noe mer enn ”å bare være der” (*appearance*). Gjennom en appell til en infinitt kilde for kropp, kunst, språk, sex og politisk enhet, beholder man i følge RO tingenes ”tetthet” (*density*), gjennom en insistering på en enda større ”tetthet”. Det teologiske rammeverket forankrer tingenes reelle, finite integritet, fordi de alltid henvises til noe mer, noe transcendent. Et slikt rammeverk er ikke statisk og immanent, men i følge RO, det eneste som tillater og muliggjør temporalitet,

¹²¹ Her ser vi klare likhetstrekk mellom ROs og Taylors forståelse av sekularitet. Jeg kommer nærmere tilbake til dette i eget kapittel.

¹²² 'Appearance' står slik jeg tolker det her, som motsats til 'eksistens'. Jeg forstår RO som en realistisk, ontologisk og platonsk orientert bevegelse. De representerer dermed også en nominalistisk kritikk.

¹²³ En kritikk av *mathesis*-konseptet er blant annet utviklet i *After Writing* av Pickstock, Cathrine (1997).

språket som betinget, kroppen som ”fruktbar” og materiens ultimate, finitte sfære. Kort sagt, alt som er, *er* bare fordi det er noe mer enn hva det er.¹²⁴

RO hevder å overgå tradisjonelle kontraster mellom liberal og konservativ teologi. Den liberale teologien har i følge RO, tilpasset seg en moderne, immanent og finitt forståelse av materie, mens de konservative artikulere en nedvurdering, forakt eller distansering til immanente realiteter. RO argumenterer derimot for en feiring av en deltakende filosofi og inkarnasjonsteologi. Den moderne omfavning av det immanent finitte, ansees som illusjon og inspeksjon og må dekonstrueres som en falmende modernitet. Den er fanget i et spialt og statisk byggverk, bundet av lover, regler og konstruerte avgrensninger (*mathesis*). I en pendling mellom puritanisme og pervers erotikk, er moderniteten å forstå som en erotisk, konsumerende dødsdrift. Det postmoderne omfavner på sin side tingenes flyt, en flyt som både åpenbarer og tildekker det ultimate tomrom. Et deltakende, teologisk rammeverk er derfor i følge RO, det eneste ikke-nihilistiske perspektiv på enhver kulturell sfære og det eneste perspektiv som klarer opprettholde en finitt realitet.¹²⁵

3.2. Milbank og ROs sekulariseringsforståelse.

Ut i fra den generelle presentasjonen av RO ovenfor, synes det å tegne seg et første utkast til ROs sekulariseringsforståelse forstått som sekulariseringskritikk. For det første, er utgangspunktet for ROs teologiske program å forstå som en kritikk av sekularismens dominans i dagens samfunnsdebatt og kulturlandskap. Denne kritikken henger nært sammen med en generell modernitetskritikk, der humanistiske og postmoderne tradisjoner avvises til fordel for teologiske konstruksjoner. Samtidig beskrives den sekulære moderniteten selv som en teologisk konstruksjon, noe som antyder at teologiske og sekulære prosesser forstås som sammenvevde og ikke nødvendigvis i motsetning til hverandre. Sekulariseringsprosesser beskrives videre som en nihilistisk materialisme og det sekulære som et etisk tomrom, uten meningsinnhold og verdier. Kritikken av det sekulære tomrommet synes videre å henge sammen med ROs kritikk av et moderne kunnskapsparadigme forstått som et konstruert, statisk og regelbundet rom som påstås å være forankret i en transcendent illusjon. Det sekulæres ”romlighet” forstås som dominert av moderne vitenskapsforståelser som i følge RO, underminerer virkelighetens temporale, dynamiske og ubestemmelige aspekter.

¹²⁴ Milbank, Ward og Pickstock: 4-5.

¹²⁵ Ibid: 5.

Postmodernismens sekulære tidsforståelse som fluks, underminerer på sin side en reel erkjennelse av det sekulære tomrom. Det sekulære tomrom forstås i kontrast til ROs påstander om et teologisk rammeverk av transcendent deltakelse og guddommelig kunnskap. Det teologiske rammeverket er det eneste som i følge RO, overkommer 'det sekulære' grunnet sin ikke-nihilistiske forankring i transcendens. Denne forankring sikrer i følge RO, materiens finitte integritet og synes samtidig å antyde en overkommelse av moderne dikotomier som tid/rom, fornuft/åpenbaring, vitenskap/tro, nåde/natur. Sammenlignet med Habermas kan vi allerede antyde en klar kontrast, både hva angår sporingen av det sekulæres genealogi og i forståelsen av sammenhenger mellom tro/åpenbaring og fornuft/viten som igjen får konsekvenser for forståelsen av religiøs/sekulær.

For å forstå ROs påstand om moderne sekularitet som en pervers, teologisk konstruksjon, vil jeg i det følgende ta utgangspunkt i Milbanks kritikk av moderne sosialteori slik den fremkommer i boken *"Theology & Social Theory. Beyond Secular Reason"*¹²⁶. Gjennom en genealogisk sporing av den sekulære fornuft, tegner Milbank en sekulariseringsfortelling der teologi forstås som integreert og legitimerende for sekulariseringsprosesser. Milbank utviser i boken likhetstrekk med Habermas, hva angår temaområder og metode, men argumenterer for en radikalt annerledes plassering av teologi og religion i samfunnsdiskursen.¹²⁷ I det følgende kapitlet vil jeg vektlegge Milbanks påstander om 'det sekulære' som teologisk konstruksjon. Videre vil jeg plassere hans forståelse i lys av Casanovas tre erfaringskategorier av 'sekulær'¹²⁸ og dra veksel på Milbanks uttalte tilslutning til Taylors sekulariseringsforståelse. Milbanks forståelse av teologi og religion som ressurs og utfordring for politiske og filosofiske diskurser, vil utgjøre grunnlaget for analysen i underproblemstilling to og tre som behandles under ett i kapittel 3.3.

3.2.1. "Once there was no 'secular'."¹²⁹

Slik innleder Milbank sitt første kapittel i boken *"Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason"*¹³⁰. Innledningsordene inneholder en uttalt påstand om 'det sekulære' i moderne forstand som oppfunnet og konstruert over tid. I følge Milbank, har ikke det

¹²⁶ Milbank, John (1990). Boken er en av de tidlige produksjoner knyttet til RO, men til tross for at boken er av eldre dato, synes Milbank fortsatt å stå for den sekularitetskritikken han presenterer her. Se blant annet Milbank, John (2013): *Beyond Secular Order*.

¹²⁷ Milbank, John (1990): 6.

¹²⁸ Se 2.1.4

¹²⁹ Sitat fra Milbank, John. (1990): 9.

¹³⁰ Milbank, John (1990)

sekulære ligget som latent domene, ventende på å fylle et opprinnelig religiøst eller guddommelig rom. 'Det sekulære' var fra begynnelsen av ikke å forstå som rom, men som 'tid'. Milbank synes her å henspille på Augustins forståelse av *saeculum*. Frem til og med høymiddelalderen ble *saeculum* artikulert som tidsintervallet mellom syndefallet og *eschaton*. Kristendommen var å forstå som eneste gjeldende kommunitet og ble forstått dyadisk som *sacerdotium* (prestedommet) og *regnum* (riket). For å endre en forståelse av 'det sekulære' fra tid til rom, måtte det sekulæres romlighet i følge Milbank, forestilles, konstrueres og innsettes, både på et teoretisk plan og i praksis. Han hevder at kristendommen selv var agent i en slik sekulariseringsprosess. Milbank artikulerer her kjernepåstanden i ROs sekulariseringskritikk; det moderne sekulære forstått som en pervers teologisk konstruksjon.¹³¹ Han sporer den sekulære konstruksjonen til en teologisk selvforståelse som kristendommen utviklet i senmiddelaldersk nominalisme¹³², under den protestantiske reformasjonen og i 1700-tallets augustinianisme. Disse teologiske retningene privatiserte, spiritualiserte og transcendentaliserte forestillinger om 'det hellige' og konstruerte i følge Milbank, nye forestillinger om natur, menneskelig handling og om samfunnet som autonom, formell maktsfære.¹³³ En forståelse av samfunnet som sekulært, var i følge Milbank, ikke annet enn selvets kunnskap om selvkonstruksjonen av det sekulære. Det sekulære rom ble slik oppfunnet som et rom forstått som 'rent maktfelt'. Denne konstruerte selvforståelsen var i følge Milbank, en teologisk oppfinnelse og teologi forstås dermed som impetus i utarbeidelsen av teorier og praksiser *etsi Deus non daretur* (som om Gud ikke finnes).¹³⁴ Her hører vi gjenklang av Casanovas' lesning av Taylors 'immanente ramme', henholdsvis Casanovas andre forståelse av 'sekulær'.¹³⁵

3.2.2 Sosialteoriens misforståelse

Milbank kritiserer moderne sosialteori for å overse teologiers og kristendommens aktive rolle i sekulariseringsprosesser. Moderne sosialteorier tolker den teologiske transformasjon i senmiddelalderen/tidlig modernitet som en genuin reform, der kristendommens skjebne som åndelig domene uten offentlig forstyrrelse eller inngrep, går i oppfyllelse. Underliggende for

¹³¹ Se 3.1

¹³² RO har spesielt fremhevet Duns Scotus' påstander om utvetydig/''enstemmig'' væren (*univocity of being*) mellom Gud og Guds skapninger som avgjørende for en nominalistisk vending innenfor teologi på 1200-tallet. Se blant annet Pickstock, Catherine. (2005). "Duns Scotus: His Historical and Contemporary Significance" i *Modern Theology*. 21(4): 543-74.

¹³³ Milbank, John (1990): 9.

¹³⁴ Ibid: 12.

¹³⁵ Se 2.1.4

en slik tolkning er i følge Milbank, omfavnelsen av forestillinger om humanisme som Vestens skjebne og om menneskelig, autonom frihet som et integrert mål i den jødisk-kristne tradisjon fra start. Slik forklares konstruksjonen av det sekulære utelukkende i negative termer som kristendommens 'de-sakralisering'. Milbank presenterer 'de-sakralisering' som en metafor for fjerningen av alt overflødig ekstra for slik å etablere en ren, naturlig og selvforsynt menneskelighet. I følge en klassisk sosialteoretisk modell, fjernet kristendommen først det sakrale rammeverk fra kosmos, dernest fra det politiske, det sosiale, det økonomiske, det kunstneriske og til slutt fra mennesket selv. Kristendommen oppfylte slik sin skjebne ved å la ånd være ånd, uten offentlig inngrep. Det offentlige ble etablert som sekulært rom, uten private fordommer. En slik sosialteoretisk tolkning innser i følge Milbank, ikke de fulle konsekvensene av den nye teologiske selvforståelsen som oppstod i senmiddelalderen. Sosialvitenskapen hevder at eneste konsekvens av teologisk nominalisme var en oppfyllelse av kristendommens essensielle skjebne. Milbank hevder på sin side at den teologiske konstruksjonen av det sekulære instituerte en fullstendig ny makt –og kunnskapsøkonomi, der nye sfærer måtte oppfinnes, deriblant 'privat religion', men også 'det politiske' og 'staten'.¹³⁶ Milbank synes her å spore et avgjørende punkt for utviklingen av de moderne dikotomiene religiøs/sekulær, privat/offentlig som han selv og RO kritiserer gjennom ulike prosjekter.

3.2.3. Det 'politiske' som teologisk legitimert. 'Leviatan' som 'imago Dei'.

Milbank utvikler sin sekularitetskritikk videre innenfor en genealogisk kritikk av politisk sosialteori. Etableringen av det sekulære rom forstås nært forbundet med konstruksjonen av et nytt, autonomt objekt; 'det politiske' som rent maktfelt. Milbank forklarer etableringen av det politiske maktfelt som en applisering av romersk, privat eiendomsrett på det politiske samfunn. 'Det politiske' og dens autonome etablering overfor teologi, kommer teoretisk til uttrykk i tekster av blant andre Hobbes og Spinoza. Det sekulære, politiske rom ble i følge Milbank, artikulert som "det naturlige". Med utgangspunkt i tanken om naturlig lov, ble rommets sentrale komponenter definert som ubegrenset privat eiendom, absolutt suverenitet og aktive rettigheter. En slik "naturlig lov-tanke" står i sterk kontrast til både Aquinas og Aristoteles.¹³⁷ En antikk offentlighet forsvant dermed til fordel for Hobbes "kunstige mann" (*Leviatan*) som i følge Milbank, utgjorde essensen i den politiske stat. Konstruksjonen av det

¹³⁶ Ibid: 9-10. Milbank synes her å spore et avgjørende punkt for utviklingen av de moderne dikotomiene religiøs/sekulær, privat/offentlig, ånd/kropp, teori/praksis, tro/viten som RO kritiserer gjennom sine ulike prosjekter.

¹³⁷ Ibid: 10.

sekulære, politiske rom emanerte med andre ord en ny antropologi som hadde sitt utgangspunkt i det menneskelige individ, essensielt forstått som vilje, kapasitet og impuls til selvoppholdelse. Denne antropologien hentet i følge Milbank, sin legitimitet fra teologiske konstruksjoner. For det første bygget en teologisk legitimering av sekulær antropologi på en nytolkning av *imago Dei*. Mennesket ble forstått som mest gud-billedlig dersom det utøvde sine frie, suverene rettigheter og utnyttet til fulle sin ubegrensede eiendomsrett. For det andre, gjennom en avvisning av et teologisk rammeverk av deltakelse og et paktbånd mellom Gud og mennesker, til fordel for en kontraktbasert modell utelukkende for mellom-menneskelige relasjoner. Det konstruerte 'politiske' ble dermed i følge Milbank, en arena for menneskets autonomi, der makt og eierskap utgjorde enerådende parametere. Det 'politiske' ble etablert som det sekulæres ultimate "oppholdsrom", et rom forstått som kunstig virkelighet og topografisk fiksjon. Konstruksjonen av 'det politiske' og 'det sekulære' synes dermed å utgjøre to sider av samme sak for Milbank. Underliggende for hans genealogiske tolkning av 'sekulær' og 'politisk' romkonstruksjon, ligger avvisningen av og en demarkering overfor en rådende sosialteoretisk sekulariseringsforståelse. Den bygger i hovedsak på en påstand om at sen-middelaldersk og 1600-talls voluntarisme var en ideologisk legitimering av moderne absolutisme og liberalisme, forstått som reelle sekulære og materielle prosesser. Milbank vektlegger nødvendigheten av en teologisk kontekst for en slik legitimeringsprosess av det sekulære rom. Ut i fra en teologisk tolkning av skapelse *ex nihilo* og menneskets gudbilledlighet, omtolkes skapelse til en konstruksjon av det sekulære. Det sekulære rommet defineres av immanente begreper av infinitt makt og gjennom en offentliggjøring av romersk privatrett.¹³⁸

Milbank underbygger sitt argument gjennom vektlegging av den teoretiske konstruksjonens synlighet i praksis, først og fremst i kirken og pavedømmet. Ut i fra middelalderens dualistiske forståelse av kristendommen som *sacerdotium* og *regnum* hevder han at det først og fremst var *sacerdotium* som antok sekulære trekk, gjennom formalisering av lov, rasjonell instrumentalisering, suverent herredømme og økonomisk kontraktualisme. Dette kommer i følge Milbank, først og fremst til uttrykk gjennom pavedømmets rettsmeklingsprosesser, der de ble tvunget til å etablere et begrepsapparat av formelle rettigheter. Han lener seg her på Webers analyse av pavedømmets prosess som tidlige tegn i tiden på en moderne rasjonalisering og byråkratisering. Kirkens og pavedømmets sekularisering, etablerte i følge

¹³⁸ Ibid: 12-15.

Milbank, et moralsk vakuum som vanskelig kunne fylles av 'det politiske' eller 'staten' (*regnum*). Kirkens og teologiens rolle i etableringen og legitimeringen av det sekulære rom, bidro videre til å trekke opp skillelinjer mellom offentlig, tvungen makt og privat tro.¹³⁹

3.2.4. Tid, rom og åpenbaring.

Hvor forsvant så det sekulære forstått som tid (*saeculum*)? Den nye politiske offentligheten, kunne i følge Milbank, ikke tolerere en kirke med eskatologiske forventninger eller kirken som privat, politisk inspirasjon. Et konsept som *saeculum* ble derfor "bannlyst" fra den sekulære sfære. Likefullt var det nødvendig å beholde Bibelen som autoritativ og legitimerende tekst i det nye rommet. Milbank begrunner dette i en forståelse av Bibelen som kilde til Guds bekræftelse av paktstanken som moderne samfunnskontrakt, i tillegg til Gud som positiv autoritet og skaper av naturen. Kontrakttenkerne etablerte derfor i følge Milbank, sin egen bibelske hermeneutikk som han hevder ligger latent den dag i dag. For Hobbes og Spinoza fikk Bibelen funksjon av rasjonelt grunnlag i den grad den speilet selvoppfattelsen av den subjektive fornuft. Samtidig ble Bibelen tolket dithen at den selv inneholdt et formelt prinsipp av underkastelse overfor det suverene, sekulære herredømmet. Med utgangspunkt i et positivt konsept for åpenbaring, kunne Bibelen "forstyrre" fornuften som selvforsynt. Milbank synes her å spore en tendens til dikotomisk tenkning omkring åpenbaring og fornuft. Kontrakttenkernes bibelhermeneutikk avviste spesielt allegorisk lesning. Slik avviste de også i følge Milbank, en horisontal lesning i retning av en ny realitet forstått som Kristus-*ecclesia*. En slik topografisk lesning på temporal makt, ble i følge Milbank borte gjennom bannlysningen av det sekulære som *saeculum*.¹⁴⁰ Her peker Milbank på den dikotomiske etableringen av tid/rom som utgjør en av de sekulariseringsstrukturer som RO synes å kritisere.

3.2.5. Konkurrerende 'mythos'.

I tillegg til 'det hobbesianske maktfelt', sporer Milbank en annen sekulær rot som han omtaler som 'det machiavelliske maktfelt'. Han beskriver oppkomsten av en politisk historisme som til forskjell fra det hobbesianske, ikke antok å representere en rent nøytral arena hva angår tro. Gjennom en delvis avvisning av kristendommen og samtidig appell til et alternativt *mythos*, ble en ny politisk vitenskap konstruert med utgangspunkt i idéen om en humanistisk og

¹³⁹ Ibid: 15.

¹⁴⁰ Ibid: 19-20.

historisk arv. Milbank beskriver det machiavelliske maktfelt som et overraskende øyeblikk av gjenkomst av tid, men i verdslig-politisk og filosofisk form. Samtidig hevder han at det machiavelliske er befengt av den samme instrumentalisme og individualisme som det hobbessianske. Den interne, sivile solidaritet baserer seg i følge Milbank, på en impulsiv sosialisering, forstått som selvoppholdelse. I tillegg anses kontinuerlig klassekonflikt som funksjonelt, da konflikt bidrar til å bevare politisk frihet.¹⁴¹

Milbank hevder at moderne sosialteori av i dag fortsatt har naturrett og machiavelliske tradisjoner som sitt forutsatte grunnlag.¹⁴² En sosialteoretisk tilnærming som hevder å være sekulær, må i følge Milbank derfor anerkjenne (feilslåtte) teologiske prosesser som integrert i sekulariseringens genealogi. En forståelse av 'sekulær' i dag, kan derfor ikke ubegrunnet antas å stå i motsetning til 'religiøs' eller 'teologisk'. Milbank beskriver videre de hobbessianske og machiavelliske maktfelt som 'vitenskaper om konflikt'. Deres vitenskapelige tilnærming søker i følge Milbank, "å vite" makt og konflikt som ontologisk fundamentalt. Milbanks hovedpoeng i sin kritikk av sosialteoriens forståelse av 'det sekulære' synes derfor å være teologisk motivert. For dersom teologi skal forsøke å innlemme en sekulær fornuft i sosialteoretisk forstand, vil den i følge Milbank, enten være en falsk teologi eller fremstå som teologisk avvik. Milbank kritiserer dermed 'det sekulære' som avvik fra sann teologi, forstått som ikke-konflikt. En sann forståelse av teologi, begrunnes i skapelsesdoktrinen, der Gud skaper en god verden *ex nihilo* og det onde forstås som forstyrrende for skaperverkets opprinnelige harmoni, forstått som ikke-kaos.¹⁴³ Grunnleggende for hans sekularitetskritikk som avvikende teologi, er derfor utviklingen av hans egen sosialteoretiske ekklesiologi. Her artikulere han sitt eget alternativ til moderne sosialteori forstått som vitenskap om makt, konflikt og vold. Den avvikende teologiske konstruksjon av det sekulære, forstås i kontrast til en kristendom som han beskriver han innledende slik:

*"Christianity, however recognizes no original violence. It construes the infinite not as chaos, but as a harmonic peace, which is yet beyond the circumscribing power of any totalizing reason. Peace no longer depends on the reduction to the self-identical, but is the sociality of harmonious difference."*¹⁴⁴

¹⁴¹ Ibid: 21.

¹⁴² Ibid: 23.

¹⁴³ Ibid: 23.

¹⁴⁴ Ibid: 5.

Milbanks sosiologiske ekklesiologi vil utgjøre hovedgrunnlaget for videre analyse og vi beveger oss dermed over i underproblemstilling to og tre. Avslutningsvis for analysen av Milbanks genealogiske sekulariseringsforståelse, vil jeg kort forsøke plassere ham i lys av Casanovas tre sekulærforståelser, slik de ble presentert i kapittel 2.1.4.¹⁴⁵

3.2.6. Milbanks sekulære rom i lys av Casanovas sekulær-begreper.

Milbank tar lik Casanovas sekulærforståelse én, utgangspunkt i forestillingen om 'det sekulære' forstått som tid. Begge berører Augustins begrep om *saeculum* og utviklingen av en dyadisk forståelse av religiøs/sekulær i løpet av middelalderen. Samtidig er Milbank kritisk til en ensidig fremstilling av sekulariseringsprosesser som de-sakralisering eller verdsliggjøring, slik Casanova sporer som en intern-kristen prosess og ulike prosesser av *laïcité*. Casanovas første forståelse av 'sekulær' synes dermed å ha flere likhetstrekk med den moderne sosialteoretiske sekulærforståelse som Milbank kritiserer. Den underkjenner Milbanks forståelse av teologiens utvidede rolle i konstruksjonen og legitimeringen av 'det sekulære' som mer enn de-sakralisering. Milbank vil nok videre stille seg kritisk til Casanovas sekulærforståelse én i dens påstand om at bruddet mellom religiøs og sekulær i den grad man kan påstå et brudd, oppstod mellom en religiøs-spirituell-hellig verden og en sekulær-temporal-profan verden, mellom en kristen, hierokratisk politikk og en rent menneskelig, temporal, aktivistisk politikk. Kristendommen og dens teologi forstås av Milbank som aktiv deltaker i konstruksjonen og legitimeringen også av det sekulære, *politiske* domene. Casanovas sekulærforståelse én, synes derfor i lys av Milbank å representere en for snever sosiologisk forståelse av sekularitet og en underkjennelse av teologiens medvirkende rolle i sekulariseringsprosesser.

Casanovas forståelse tre, sekularistisk sekularitet, bygger på en genealogisk forklaringsmodell som ensidig vektlegger sammenhenger mellom moderniseringsprosesser og sekularisering forstått som mot-religiøse prosesser. Milbanks forståelse av teologiens integrerte rolle i både sekulariserings –og moderniseringsprosesser avviser en forståelse av det sekulære domenes utvikling som fristilt religiøs eller teologisk påvirkning. Underliggende for en sekularistisk holdning er også forestillingen om et latent, sekulært domene som Milbank kritiserer med

¹⁴⁵ Milbank sporer teologiske konstruksjoner av 'det sekulære' etter Hobbes og Machiavelli helt frem til vår tid, via positivisme og dialektiske konstruksjoner hos Hegel/Marx. Grunnet masteroppgavens begrensede omfang har jeg her vektlagt Milbanks første sporing av slike teologiske konstruksjoner, for slik å illustrere hvordan han forstår teologi og sekularitet som sammenvevd.

utgangspunkt i en genealogisk utvikling av det sekulære; fra en temporal forståelse av *saeculum* til en pervers, teologisk, romlig konstruksjon. Milbank stiller seg dermed kritisk til sekularisering forstått som frigjøring fra religion. Han avviser en moderne, sekularistisk og dikotomisk forståelse av religiøs/sekulær. Det sekulære kan i følge Milbank, heller ikke forstås sekularistisk som frigjøring fra troens irrasjonalitet, da teologi beskrives som definerende og legitimerende for utviklingen av en sekulær fornuft. Det vil også komme frem i den videre analysen at Milbank og RO forstår tro og fornuft som sammenvevd, ikke i dikotomi. En sekularistisk holdning slik den fremkommer i Casanovas tredje forståelse, synes som Casanovas første forståelse å ha likhetstrekk med en moderne sosialteoretiske forståelsen av sekularitet som Milbank kritiserer.

Milbank og andre i RO har ved flere anledninger uttrykt sympati med Taylors brede, sosiologiske sekulariseringsgenealogi.¹⁴⁶ I den grad Milbank og RO tilkjennegir likhetstrekk mellom egne teorier og andres, synes dermed Casanovas sekulærforståelse to som omhandler Taylors ”immanente ramme” å være den som ligger nærmest deres sekularitetskritikk. Milbanks kritikk av moderne sosialteoris sekulariseringsfortelling berører mange av de samme aspekter som Taylors utlegning av ’den immanente ramme’ med utgangspunkt i det han kaller ”verdens lukkede strukturer”.¹⁴⁷ Milbanks beskrivelse av en ny og teologisk legitimert antropologi synes videre å peke på flere av de samme elementer som Taylors beskrivelse av en antropologisk utvikling fra ”porøse selv” til ”polstrede selv”.¹⁴⁸ RO-bevegelsen peker som Taylor også på endringen av forståelsen av immanens/transcendens som avgjørende for utviklingen av en moderne sekularitetsforståelse.¹⁴⁹ Taylor på sin side, avslutter sin bok ”*A Secular Age*” med å uttrykke sympati med Milbank og ROs ”sekulariseringsgenealogi” som han omtaler som ”ID – *the intellectual deviation story*”, en historie om intellektuelt avvik.¹⁵⁰ Taylor peker her på nominalismens og voluntarismens bidrag til utviklingen av et skille mellom natur og supernatur, immanent orden og transcendent virkelighet, og følgelig et intellektuelt grunnlag for utviklingen av moderne

¹⁴⁶ Se blant andre Milbank, John (2009). ”A closer walk on the wild side: Some comments on Charles Taylor’s *A Secular Age*.” i *Studies in Christian Ethics*. 22(1): 89-104. Ward, Graham (2010): ”History, Belief and Imagination in Charles Taylor’s *A Secular Age*” i *Modern Theology*. 16(3): 337-348.

¹⁴⁷ Taylor, Charles (2007): 551-589

¹⁴⁸ Ibid: 27, 171, 772.

¹⁴⁹ Ibid: 542-544.

¹⁵⁰ Ibid: 774-776.

sekularitet.¹⁵¹ En slik beskrivelse synes å treffe godt på Milbanks påstander om sekularisering som teologisk avvik beskrevet ovenfor.¹⁵² Milbanks og ROs sekulariseringsforståelse synes dermed å ha likhetstrekk med Taylors brede sekulariseringsgenealogi. Samtidig er det ingen av Casanovas tre sekulær-forståelser som belyser teologiske prosesser som så integrert i sekulariseringsprosessen som Milbank selv synes å hevde at de er.

3.3. Religion og/eller teologi? Ressurs og utfordring i politiske og filosofiske diskurser.

I lys av presentasjonen av Milbanks sekularitetskritikk presentert ovenfor, stiller han seg med RO-bevegelsen i ryggen, kritisk til en moderne forståelse av 'religion' forstått i motsetning til 'sekulær'. Han forstår religiøse og teologiske prosesser som konstruerende for, innvevd i og legitimerende for sekulariseringsprosesser og avviser dermed en dikotomisk forståelse av religiøs/sekulær, fornuft/tro og privat/offentlighet. Milbank synes i sin bok å foretrekke et dynamisk teologi-begrep som avviser en dikotomisk forståelse av teori/praksis, fremfor å bruke et moderne begrep om 'religion'. Selv om han vektlegger praktiske teologiske aspekter og også bruker et religionsbegrep i sin bok, er det likevel teoretiske aspekter ved teologi som er mest fremtredende.¹⁵³ Milbank hevder at han ikke er apologetisk eller argumenterende i sin fremstilling, men han har like fullt et tydelig utgangspunkt i en kristen teologisk tradisjon. Milbank synes dermed å bruke teologi som språklig redskap for å reflektere selvkritisk over hvordan religion kan fungere som utfordring og ressurs for politiske og filosofiske diskurser i dag. I fortsettelsen vil jeg derfor stille spørsmål ved hvordan Milbank og RO forstår *teologi*, fremfor *religion* som ressurs og utfordring for politiske og filosofiske diskurser. Milbanks kritikk av det sekulære, har avslørt en nær sammenheng med en teologisk legitimering og konstruksjon av 'det politiske' som det sekulæres rom. Gjennom en selvkritisk beskrivelse av sekulariseringsprosesser som teologisk avvik, peker Milbank på hvordan teologi ikke alltid har lyktes med å bidra positivt inn i en intellektuell og politisk samfunnsdiskurs, men i stedet påvirket prosesser som i følge Milbank, har ført samfunnet, teologien og kirken galt av sted.

¹⁵¹ Taylor trekker blant annet frem Scotus og Ockham som eksempler på voluntaristisk teologi. Videre anerkjenner han ROs platonske forståelse av deltakelse, samt deres kritikk av Scotus' ensidige (*univocal*) forståelse av væren, der Gud og skapning predikeres likt.

¹⁵² Taylor kritiserer for øvrig ROs ID-fortelling for en ensidig vektlegging av teoretiske forståelser blant lærde og relaterte eliter, mens han hevder sin egen sekulariseringsfortelling, "reform-narrativet", dekker sekularisering som massefenomen. Ibid: 774-776. Milbank på sin side har tilkjennegitt at hans og ROs sekulariseringsfortelling ikke er den hele og fulle fortellingen om sekularisering, men avviser dens elitistiske preg. Se Milbank, John (2009): 89.

¹⁵³ Milbank, John (1990): 15.

Presentasjonen av RO antydnet også en hard kritikk av moderne filosofi i form av epistemologisk humanisme og en postmoderne filosofi karakterisert som ontologisk nihilisme. RO anser rådende filosofiske retninger av i dag som vrangforestillinger, forankret i tomrom eller illusorisk transcendentens.¹⁵⁴ Hvordan ser så Milbank for seg teologiens rolle i møte med politiske og filosofiske diskurser i dag?

3.3.1 "If theology no longer seeks to position, qualify or criticize other discourses, then it is inevitable that these discourses will position theology." ¹⁵⁵

Milbank hevder at mange teologer i dag er overivrige etter å bekrefte humanistiske og vitenskapelige moderne diskurser. Han begrunner denne iveren ut i fra to aspekter. For det første, hevder han at en tro på det transcendentel delvis er blitt erstattet av en humanistisk tro. For det andre peker han på behovet for å implementere kristne prinsipper om veldedighet og frihet innenfor samtidens diskurser på en ukontroversiell måte, gjennom samarbeid med en ikke-kristen majoritet av borgere. Teologenes iver, henger i følge Milbank sammen med en falsk ydmykhet overfor andre fagdisipliner. Dersom teologi ikke selv posisjonerer seg som metadiskurs i dagens samfunn, hevder han at teologi mister sin evne til å artikulere Guds skaperord i verden. Teologien blir bundet til å tale på vegne av og i språkdrakten til finitte idoler som historisk vitenskap, humanistisk psykologi og transcendental filosofi. Dermed mister teologien muligheten for å posisjonere, kvalifiserer og kritisere andre diskurser og blir selv posisjonert ut i fra en sekulær fornuftsforståelse. En plassering av teologi ut i fra en sekulær, rasjonell logikk, får i følge Milbank to mulige, problematiske konsekvenser. Enten blir kunnskap om og kjennskap til Gud forbundet med et partikulært, immanent kunnskapsfelt, der konseptet 'gud' rettfærdiggjøres og erkjennes ut i fra ultimate kosmologiske grunner eller ultimate psykologiske, subjektive behov. Eller, teologien får en negativt bekræftende funksjon for et autonomt, sekulært domene jamfør Milbanks kritikk i forrige kapittel. Teologien blir begrenset til artikulering av 'det sublime', bortenfor representasjon, en artikulering fullstendig transparent for en rasjonell forståelse.¹⁵⁶ Ut i fra presentasjonen av RO ovenfor, er en sekulær, rasjonell posisjonering av teologi å forstå som forankring av Gud i tomrom på grunnlag av en rasjonalitetsforståelse som er uforenlig med deres teologiske rammeverk.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Se 3.1.3

¹⁵⁵ Sitat fra Milbank (1990): 1.

¹⁵⁶ Ibid: 1-2.

¹⁵⁷ Se 3.1.3

Slik det kom frem i forrige kapittel, nærmer Milbank seg både sekularisering og teologi som sosialteoretisk kritikk. Han hevder dette er det naturlige utgangspunktet også for teologi i dag, da teologi har en selvforståelse som absolutt, kontingent, historisk konstrukt. Teologien forstår sin generiske utvikling og posisjon i samtiden ut i fra bestemte sosiale praksiser sammenvevd med partikulære semiotiske og figurative koder. Underliggende for Milbanks kritikk av teologisk iver og falsk ydmykhet, ligger en påstand om at dagens politiske og filosofiske diskurser, ubegrunnet synes å forutsette og samtidig er i behov av en eller annen form for metadiskurs eller et metanarrativ.¹⁵⁸ Teologien stiller seg i følge Milbank, for lydhør overfor moderne sosiologi som metanarrativ. Den lener seg på kunnskap om generelle sosiale prosesser fra sosialvitenskap og spesifikke, historisk-sosiologiske aspekter på kristendommen. Dette levner lite plass igjen til teologi som egen sosial teori og praksis. Han vil derfor utfordre at det finnes en signifikant sosiologisk lesning av religion og kristendom som teologien må lytte til. Utgangspunktet for denne kritikken er en påvisning av antakelser som Milbank hevder er grunnleggende for sosialteori av i dag, jamfør forrige kapittels kritikk av en sekulær fornuft. Som alternativ til en moderne sosiologisk lesning, hevder Milbank i stedet muligheten for å etablere en teologisk metadiskurs og et metanarrativ som er inspirert av postmoderne terminologi, men samtidig overkommer postmoderne filosofi og moderne sosialteori.¹⁵⁹ Men hvorfor trenger dagens politiske og filosofiske diskurser et metanarrativ?

Milbank hevder at moderne sosialteori har implodert og tegner en grovkisse av den postmoderne dekonstruksjonen av sosialteoriens grunnleggende antakelser i tradisjonen etter Nietzsche. Den marx-hegelianske tradisjonens naturalistiske, evolusjonistiske fortellinger om menneskets historie trekkes her frem som sentrale. Milbank vektlegger videre Nietzsches konsept om 'vilje til makt', der en sporing av kulturell formasjon både artikulere en religionskritikk og samtidig tenderer til å bekrefte kulturformasjonens religiøse eller mytisk-rituelle form. Nietzsches kulturkritikk bidrar i følge Milbank til å etablere en generell kritikk av sosiale, økonomiske og religiøse realiteter forstått som permanente og fundamentale. Et hovedspørsmål innenfor sosialteori i dag er derfor i følge Milbank, hvorvidt Nietzsches kritikk eller 'mistanke' har etablert en endelig post-metafysisk modus for sekulær fornuft eller om den selv legemliggjør en ny ontologi om makt og konflikt, et nytt *mythos*. Milbank hevder at post-Nietzsche må vi tre inn i en anerkjennelse av konkurrerende, nødvendige og

¹⁵⁸ Ibid: 2.

¹⁵⁹ Ibid: 1.

ubegrunnede metanarrativ. I enhver diskurs vil deltakerne operere med en eller annen form for privilegert form for transcendent faktor, selv om denne hevdes å være immanent. I følge Milbank er ubegrunnede og ulike transcendent antakelser en forutsetning for enhver kulturell beslutning.¹⁶⁰ Et metanarrativ er derfor i følge Milbank, uunngåelig for enhver diskurs. Det avgjørende for dagens filosofiske og politiske diskursers kvalitet og potensiale til å påvirke samfunnets utvikling, er i følge Milbank, *hvilket* metanarrativ man velger å anerkjenne som formende for sin deltakelse i diskursen. Han hevder at bare kristen teologi tilbyr en metadiskurs og et metanarrativ som kan posisjonere og overkomme nihilismen i kjølvannet av Nietzsche.¹⁶¹ Hva slags teologi er det så Milbank hevder kan ”redde verden”? I det følgende vil jeg presentere hovedtrekk i hans utlegning av en kristen sosialteori artikulert som ekklesiologi.

3.3.2. Det kristne som distinkt lesning.

Milbank hevder at all teologi må artikuleres som en form for kristen sosial teori. En kristen sosial teori oppstår fordi det finnes en distinkt kristen handlingsmodus og en definert praksis. Teologi kan derfor ikke å forstås som en deduksjon av kristen doktrine, men må for det første artikuleres som forklaring av sosio-lingvistisk praksis. Denne teoretiske forklaringen forstås av Milbank som ekklesiologi. Kirken er og har i følge Milbank, alltid vært en distinkt kristen lesning av andre samfunn. Ekklesiologi har derfor egentlig alltid vært en form for sosial teori, der teori og praksis er sammenvevd. For det andre forstås teologi som kristen sosial teori da den utgjør en konstant og historisk gjenfortelling av den sosio-lingvistiske praksisens utvikling. Denne gjenfortellingen er i følge Milbank, ikke apologetisk og ikke argumenterende, men en daglig gjenfortelling av det kristne *mythos*. Slik uttaler teologi det kristne logos i verden og kaller til en kristen, original praksis i dagens samfunn. Teologi synes slik å forstås som artikulering av dynamiske fortellinger ”i tid”, ikke som statiske proposisjoner. For det tredje må teologien finne sin egen, distinkte historie, basert på sin spesifikke tro. Det finnes i følge Milbank, ingen nøytral, rasjonell og universell fundamentalfortelling om samfunnet eller historien. Fornuft og moral kan ikke forutsettes som ahistoriske universalier som den kristne tro skal modelleres over eller tilpasse seg. En sann og selvkritisk teologi spør i følge Milbank, i stedet hvordan kristendommen har påvirket

¹⁶⁰ Milbank lener seg her på Alasdair MacIntyres påstand om det teologiske og metafysiske som kritisk uunngåelig. Ibid: 3. Samtidig kritiserer Milbank MacIntyres antikke dydsperspektiv og filosofiske realisme og hevder at hans kristne sosialteori overkommer filosofien. Ibid: 326-76; 428-30.

¹⁶¹ Ibid: 6.

menneskelig fornuft og moralsk praksis. Samtidig utvikler teologien i følge Milbank, en egen fornuft, det inkarnerte og pentekostale *logos*. Fornuft avvises slik av Milbank som motsetning til åpenbaring. Teologi må videre definere sin *sittlichkeit*. Slik kan en moralsk praksis, integreres i gjenfortellingen av det kristne *mythos*. Den kristne fortellingen må for Milbank, være artikulasjonen av forskjell (*difference*), en forskjell som må artikuleres som noe ”gjort annerledes” (*made strange*), som annerledes praksis. Teologi artikulere dermed både en motfortelling, men også en med-fortelling til dagens politiske og filosofiske diskurser.¹⁶²

3.2.3. Den andre byen.

Gjennom en etablering av et teologisk-ekklesiologisk metanarrativ, hevder Milbank å overkomme både politikk og filosofi.¹⁶³ Hvordan går Milbank frem for å etablere en så freidig påstand? I ROs ånd går Milbank tilbake til de patristiske røttene og etablerer et metanarrativ med utgangspunkt i en nylesning av Augustins *De Civitas Dei*. Dersom teologi skal være gjenfortelling av den kristne kode eller *mythos*, må den i følge Milbank, søke sine fundamentale og kritiske prinsipper innenfor den kristne ’tekst’. Teologien må slik forstå seg selv som ikke-fundamentalt begrunnet, både hva angår universalier som fornuft og moral og hva angår Nietzsches prinsipp om kulturformasjon som ’mistanke’. En slik ikke-fundamental begrunnelse synes henspille på ROs forståelse av det radikalt ubestemmelige.

Milbank anerkjenner Nietzsche for å ha diagnostisert både liberalisme og sosialisme som falske, rasjonelle etiske koder og som varianter av det kristne *mythos*. Hegel og Marx var i følge Milbank gnostiske versjoner av Augustins kritiske kristendom, men fortalte antagonistiske, dialektiske historier med utgangspunkt i ’konflikt’. Slik representerer de i følge Milbank, en avvikende teologisk lesning (ID) av Augustin som i følge Milbanks lesning, avviser ’konflikt’ som primær ontologisk kategori og slik gir ’fred’ og ’harmoni’ ontologisk prioritet. Dette prinsippet forankrer Augustin i det kristne narrativ, kristen praksis og dogmatisk tro. En nylesning av Augustin, vil derfor i følge Milbank danne grunnlaget for en politisk teologi som kan kritisere både det sekulære samfunn og kirken selv, utelukkende med utgangspunkt i den bibelske tradisjonen.¹⁶⁴ Slik hevder han at kristendommen impliserer en unik og distinkt strukturell logikk for det menneskelige samfunn.¹⁶⁵

¹⁶² Ibid: 380-381.

¹⁶³ Ibid: 430.

¹⁶⁴ Ibid: 389-390.

¹⁶⁵ Ibid: 406.

3.2.4. *Teologi i motstrøm, kirke som motkultur.*

Dersom en kristen teologi skal fungere som sosial teori, må den i følge Milbank, tenke etter følgende linjer: For det første må den artikulere en *'kontra-historie'* om ekklesiologisk fremvekst jamfør den ekklesiologiske forståelsen beskrevet ovenfor. All annen historie må fortelles ut i fra et ekklesiologisk utgangspunkt forstått som metanarrativ. For det andre må den artikulere en *'kontra-etikk'* forstått som annerledes (*different*) praksis. Milbank hevder at kirken er det eneste kultursystemet som skiller seg fra både antikk og moderne etikk og samtidig peker på de andre retningenes nihilisme. Kirkens og teologiens distinkte karakter av motstrøm, klargjøres når den for det tredje, tenkes som *'kontra-ontologi'*. Her artikuleres et provisorisk teologisk rammeverk for implisitte referanser i kristen fortelling og handling. På det ontologiske plan artikuleres i følge Milbank, teologien som ufrakommelig forbundet med den ikke-bevisbare tro. Sist, men ikke minst må teologi som sosial teori artikulere en ekklesiologisk selvkritikk. Milbank beskriver dette som en refleksjon omkring *'kontra-rikets'* skjebne. Dette er historien om hvordan kirken ikke har lyktes med å etablere gode veier til frelse, men i stedet har bidratt til å etablere og legitimere det moderne, sekulære rom i liberale og nihilistiske versjoner.¹⁶⁶ Hoveddelen av Milbanks bok synes å være et forsøk på en slik selvkritikk, blant annet slik det fremkom i kritikken av det sekulære rommets tidlige fremvekst. Samtidig har kritikken alltid retning mot bokens siste del, artikulasjonen av teologi som sosial teori. Hvordan utdyper Milbank kontra-begrepene i sin motstrøms-teologi?

3.2.4.1. *Teologi som spekulativt, realistisk metanarrativ.*

I teologiens etablering av en *'kontra-historie'* forstått som metanarrativ, tar Milbank utgangspunkt i en anerkjennelse og kritikk av George Lindbecks postmoderne teologi. Han anerkjenner Lindbecks post-fundamentalistiske utgangspunkt som avviser både at tro har sitt grunnlag i et sett av proposisjoner om rasjonelt tilgjengelige *'objekter'* og at tro kan artikuleres som trosbeskrivelser utelukkende basert på egne og andres forutgående erfaringer. Proposisjoner og erfaringer forstås av Lindbeck, i stedet som alltid og allerede semiotisk og billedlig forbundet med andre proposisjoner og erfaringer omtalt som *'hendelser'* (*events*). Slik er enhver hendelse i prinsippet offentlig tilgjengelig og posisjonert ovenfor eksisterende koder i form av tegn, visuelle figurer og lydsekvenser. Erfaringer anerkjennes å ha en

¹⁶⁶ Ibid: 381-382.

subjektiv og ukrenkelig karakter. Samtidig forstås de ikke som interne og uutsigelige, men som hørbare og synlige modifikasjoner av et offentlig tilgjengelig ”lager” av lyder, ord og bilder. Subjektet innehar ikke en konserverende, intern kontinuitet i Kants eller Descartes forstand, men forstås i følge Milbank, ut i fra Spinoza og Leibniz som strukturelt posisjonert. En postmoderne teologi må dermed anerkjenne at den kristne tros objekter, forestilles og artikuleres innenfor en spesifikk kulturell praksis. I den grad man kan snakke om en virkelighet her, er det ved å referere til *hele* praksisen, der projiserte objekter og posisjonerte subjekter relateres til hverandre.¹⁶⁷ Lindbeck hevder i følge Milbank, at denne kristne praksis er eksemplarisk definert i fortellingen om Jesus. Denne fortellingen definerer hele menneskets virkelighet og har dermed funksjon av ’metanarrativ’ eller lesenøkkel for alle andre troshistorier og historier om verden. Metanarrativet forstås i siste instans som det eneste som kan identifisere og referere til Gud.¹⁶⁸

Milbank anerkjenner Lindbecks tilbakevending til det narrative som eneste utgangspunkt og ramme for en virkelighetsforståelse av i dag. Både Milbank og Lindbeck synes slik å hevde nødvendigheten av en metanarrativ realisme. Milbank synes også å være på linje med Lindbeck i forståelsen av sammenhenger mellom subjekt, offentlighet og ytringer som kan forstås som en dynamisk forståelse av sammenhenger mellom privat/offentlig. Milbank anerkjenner videre at narrativet har refererende og identifiserende funksjon for ’gud’, men kritiserer Lindbeck for ikke å innse den narrative praksisens proposisjonelle og ontologiske implikasjoner. For det første vil en narrativ praksis internt definere seg selv som en respons til ’det absolutte’ eller ’gud’. For å kunne etablere en slik selvdefinisjon forutsetter den narrative praksis, i følge Milbank, allerede en forestilt, mytisk form eller relasjon mellom det absolutte og praksisen. Han hevder at Lindbeck overser dette proposisjonelle nivået som implisitt i den narrative praksisen. Det proposisjonelle nivået forstås ikke som intellektuell visjon, men som kreativ forestilling. Teologi må slik alltid forstå seg selv som performativ på en dynamisk, historisk og mytisk scene.¹⁶⁹

For det andre kritiserer han Lindbeck for en underkjennelse av narrativers strukturelle kompleksitet. Han peker her på narrativers synkrone og syntagmatiske aspekter som i følge Milbank, antesiperer teologiens og ontologiens spekulative oppdrag. Han hevder videre at

¹⁶⁷ Ibid:382.

¹⁶⁸ Ibid: 385-386.

¹⁶⁹ Ibid: 382-383.

Lindbeck blir for skjematisk i sin bruk av narrativet som en kode som uproblematisk kan oversettes til ulike konseptuelle sosiale situasjoner. En slik skjemabruk blir for fiksert og avsondret fra historien selv og fremstår dermed som ahistoriske og atemporale kategorier for kristen forståelse. Milbank peker her på spenningen og spillet mellom narrativets paradigmatiske setting og dens kontinuerlige syntagmatiske utvikling. I følge Milbank, er narrativet alltid revet mellom å bli værende innenfor en antatt referanseramme eller å bryte ut av denne rammen for å projisere en ny ramme og en ny rekke av temporale hendelser.¹⁷⁰ Også doktriner er i følge Milbank, preget av det samme paradigmatiske/syntagmatiske spill som narrativet. De kan ikke avklares gjennom nye lesninger av narrativet det forsøker ”å komme til rette med”, men beskrives av Milbank som en form for ’spekulativ’ hendelse:

”Since doctrine arises out of interpretative undecidability, doctrinal issues cannot be settled simply by recourse to a more exact reading of preceding practices and narratives.(...)in fact, doctrine represents a kind of ’speculative moment’ that cannot be reduced to the heuristic protection of narrative because it relates to the synchronic, paradigmatic instance of ultimate ’setting’, which every syntagmatic sequence has to assume, and yet cannot adequately represent.”¹⁷¹

Videre eksemplifiserer Milbank sin narrativforståelse ut i fra Bibelen og forklarer dens projiserte ramme som relasjonene mellom supernaturlig og naturlig. Her finner man i følge Milbank, bare vage paradigmatiske skisser, mens det syntagmatiske er under konstant revisjon. Milbank synes dermed å kritisere Lindbeck for en underkjennelse av narrativets temporale og spekulative karakter av å være i kontinuerlig utvikling. Narrativets dynamiske karakter havner slik i skyggen av mer skjematisk fikseringer for å kunne tilpasse det teologiske metanarrativ til andre lesninger.

Poenget med Milbanks kritikk synes å være at et slikt syn forhindrer teologiens kritiske funksjon på samtidens diskurser. Det teologiske metanarrativet er ikke bare Jesu historie, men kirkens fortsatte historie. Dersom kirken skal kunne gi en sosialkritisk lesning av andre hendelser og narrativer, må den forstås som en fundamentalhendelse som fortolker alle andre historiske hendelser. Lindbeck plasseres av Milbank som en narratologisk fundamentalist som ikke evner å artikulere en genuin, postmoderne teologi og dermed heller ikke en genuin

¹⁷⁰ Ibid: 386.

¹⁷¹ Ibid: 383.

sosialkritisk lesning av dagens samfunn. Kristen kontra-historie som en kristen sosial teori må følge Milbank, alltid utgjøre en kritisk lesning av annen historie for selv ikke å bli plassert. Hans narrative forståelse indikerer et historiesyn der narrativet alltid allerede har begynt, en tidsforståelse som trenger en spekulativ ontologi og teologi for å underbygge sin meta-status som kontra-historie. Slik er teologi som kontra-historie og sosialkritikk i følge Milbank, å forstå som en kritisk diskurs med spekulative elementer som skiller seg fra det han omtaler som en 'vitenskapelig' diskurs.¹⁷² Hva han legger i en slik spekulativ ontologisk forståelse artikuleres i hans påstand om kontra-ontologi som igjen henger nært sammen med kontra-etikken beskrevet nedenfor.

3.2.4.2. Kontra-etikk.

Kristendommen som 'annerledes' praksis kommer ifølge Milbank, spesielt til uttrykk som en distinkt etikk. Milbank hevder at en kristen etikk kan ansees å være i kontinuitet til antikke etikkforståelser, men at den samtidig distanserer seg fra stoisisme, omtolker dydenes substansielle innhold og kritiserer antikkens formelle kategorier som *telos*, *phronesis* med flere. Han stiller seg ikke overraskende kritisk til en kontinuitetsforståelse med moderne etikkforståelser og avviser spesielt Kants etikk som en sann frukt av kristendommen. Videre må en kristen kontra-etikk mer enn å forstås i kontinuitet, søke å forstyrre både antikke og moderne etiske forståelser. For Milbank kommer det særegne ved en kristen etikk best til uttrykk i en nylesning av Augustins dydsperspektiv og hans ontologiske samfunnsforståelse.¹⁷³ Augustin hevdet i følge Milbank, at kirken som samfunn hadde potensiale til å realisere de politiske målene 'rettferdighet' og 'dyd' som den antikke *polis* ikke lyktes med.¹⁷⁴ Kirken ble slik forstått som en politisk realitet. Kirkens *telos* var å bli realisert som den himmelske byen og veien til målet ble forstått som en frelsende prosess. Den spatiale forståelsen av kirken som samfunn (*civitas*) og by (*polis*), var likevel ikke viktigere enn en temporal forståelse av kirkens utholdenhet over tid og dens kontinuerlige overføring av evig fornybare tegn på kjærlighet.¹⁷⁵

¹⁷² Ibid: 385-387.

¹⁷³ Ibid: 389-399.

¹⁷⁴ Ibid: 409.

¹⁷⁵ Ibid: 403.

Milbank utleder Augustins ontologiske samfunnsekklesiologi ut i fra fire punkter. For det første hevder Augustin kirken som en mikro/makro-kosmisk isomorfisme.¹⁷⁶ Milbank vektlegger her kirkens utgangspunkt i hjemmet (*oikos*). Her samlet de kristne seg på tvers av kjønn og status som rik eller fattig, slave eller fri. De kristne var fortsatt del i den eksisterende *polis*, forstått som makrokosmos, mens samlingene i *oikos* fikk funksjon av mikro-kosmiske samfunn. Mikro-makro-samfunnene ble av Augustin forstått å stå i intern korrespondanse. På samme måte forstod han forholdet mellom *psyche* og *polis*, da ”sjelens” frelse som kirkens mål, alltid måtte forstås som et sosialt mål. Slik ble også dynamikken mellom *polis* og verden for øvrig artikulert som mikro/makro-kosmos i intern, ikke-motsigende relasjon. Milbank hevder at Augustin dermed overkom tre sentrale, antikke antinomier: *oikos/polis*, *psyche/polis*, *polis/verden*.¹⁷⁷ For det andre forstås samfunnet hos Augustin som ekklesiologisk der ingen enkeltdeler er underordnet helheten og helheten ikke er underordnet enkeltdelene.¹⁷⁸ Dette henger sammen med Augustins musikalsk-ontologiske samfunnsforståelse som ’fredfull harmoni’, der enkeltindividets frihet strukturelt beveger seg i serier av det heles infinite serier av frihet. En harmonisk, strukturell forståelse av ”frihet i helhet” er samtidig forankret i forståelsen av Kristi kropp som ’det hele’. Individuer, *oikos* og *polis* forstås som meditative sekvenser over denne helheten som i følge Milbank, utgjør kontra-etikkens *sittlichkeit*.¹⁷⁹ For det tredje forstås ’det hele’ som tilstede i hver del da hver del er lemmer på én og samme kropp. For det fjerde beskrives Augustins ontologiske samfunnsekklesiologi som ikke-statisk, men musisk når den fremkommer som posisjoneringer innenfor en identifisert og skiftende sekvens, fremfor en fiksert totalitet.¹⁸⁰ All politisk teori i antikk forstand omformuleres dermed av Augustin til ’tanker om kirken’. Milbank hevder at den senere konstruksjonen av ’det politiske’ som en naturlig, permanent sfære som søker finite mål og slik tenkes som noe annet enn ’kirke’, bidro til å trekke opp skillelinjer mellom ’sekulær’ og ’åndelig’. Kirken ble redusert til en spesialistorganisasjon som skulle kurere sjeler. Samtidig ble anerkjennelsen av menneskelivets sosiale, spatiale og temporale liv dekkert.¹⁸¹

Augustins samfunnsforståelse synes dermed å utgjøre Milbanks utgangspunkt for en teologisk kritikk av dikotomiske forståelser av privat/offentlig, individ/samfunn, tid/rom, kropp/sjel,

¹⁷⁶ Ibid: 409.

¹⁷⁷ Ibid: 404.

¹⁷⁸ Ibid: 409.

¹⁷⁹ Ibid: 404-405.

¹⁸⁰ Ibid: 409.

¹⁸¹ Ibid: 406-408.

transcendens/immanens og religiøs/sekulær. Den antikke *polis* 'mål om 'rettferdighet' kan i følge Augustin og Milbank, ikke funderes i konvensjonell enighet, men må forankres i troen på en infinit rettferdighet og i idéen om at det finnes en "egentlig", kontinuerlig posisjonering av alt som ikke er kaos. Antikke former for dyd er i følge Augustin og Milbank ikke "egentlige" dyder, da de ikke refererer til en sann Gud eller til en harmonisk, annerledes og himmelsk fred. I den andre, himmelske byen, finnes i følge Augustin bare veldedighet (*caritas*).¹⁸² Kristendom forstås dermed av Augustin og Milbank som en form for fredfull overføring av 'noe annerledes'. Samtidig som kristendommen representerer noe distinkt og annerledes, forstås den like fullt å være i kontinuerlig harmoni.

Milbank anerkjenner at hans utlegning av Augustins ekklesiologiske samfunnsontologi som kontra-etikk, kan fremstå formalistisk. Han avviser likevel at fremstillingen skal forstås som et abstrakt, humanistisk ideal. Snarere må den tolkes både som en trospåstand og som en erfaring av hvordan en bestemt tradisjon fungerer. Denne tradisjonen antyder i følge Milbank, hvordan ting "egentlig er". Kristendommen forener dyd med 'forskjell', fred med *sittlichkeit*. Slik påstår kristendommen å ha oppdaget en sann, harmonisk musikk som skiller seg ut, ikke som dissonans, men som oppfordring til ontologisk spekulasjon.¹⁸³ Hva hjelper det så å forestille seg et fredfullt samfunn, en harmonisk, himmelsk by i en verden full av konflikt? Milbank hevder at det muliggjør teologisk tanke og all annen tanke om vold som unødvendig. En teologisk kontra-etikk bidrar i følge Milbank, til å av-tenke vold som primær og essensiell del av vår virkelighet og i stedet plassere 'vold' som et forstyrrende og bevegelig element i en potensiell fredfull verden. Videre indikerer 'den andre byen' at det finnes en annen vei som gir ikke-vold ontologisk prioritet, en vei som han kaller 'syndenes tilgivelse'. Milbank distanserer seg her fra et protestantisk syndsbegrep som han omtaler som resignert og lener seg på Augustins sosiale forståelse av sammenhenger mellom dyd og synd: "*The only thing really like heavenly virtue is our constant attempt to compensate for, substitute for, even short-cut this total absence of virtue, by not taking offence, assuming the guilt of others, doing what they should have done, beyond the bounds of any given 'responsibility'. Paradoxically, it is only in this exchange and sharing that any truly actual virtue is really present.*"¹⁸⁴ Gjennom denne nylesningen av Augustin, hevder Milbank å etablere en kontra-etikk som impliserer en egen strukturell logikk som overkommer både antikke og moderne

¹⁸² Ibid: 409-410.

¹⁸³ Ibid: 417.

¹⁸⁴ Ibid: 411.

etikkforståelser. Samtidig representerer den i følge Milbank, den eneste etikkforståelsen som kan overkomme all annen politikk.¹⁸⁵

3.2.4.3. Kontra-ontologi.

Milbanks utledning av et metanarrativ forstått som kontra-historisk forstyrrelse av historien og hans utledning av en distinkt, kristen praksis artikulert som kontra-etikk, kroppsliggjør som beskrevet ovenfor en sosial (augustinsk) ontologi. For Milbank er denne sosiale ontologien også en allegorisk representasjon av en idé, eller en spekulasjon som den etiske praksis forutsetter som 'setting'. Den sosiale ontologien artikulert som 'tanker om kirken', forstås slik som spekulativt fundert i en generell ontologi som angår forholdet (*ratio*) mellom det finite og infinite. En spekulativ ontologi inneholder i følge Milbank også et estetisk idiom som ikke kan behandles innenfor en teologisk teoretisk stil, da den innebærer elementer av noe uutsigelig.¹⁸⁶

Ut i fra en kristen, ontologisk spekulasjon, kan ikke 'det absolutte' demarkeres som 'grense' eller som 'finit' i antikk filosofisk forstand. Gud må slik forstås som en infinitt serie av forskjeller som samtidig utgjør en intern skapermakt blant 'det skapte værende'.¹⁸⁷ Det skapte forstås som uavsluttet produkt som genereres kontinuerlig *ex nihil* og i tid. Det skapte omtales av Milbank som enkeltheter, frø eller forhold (*monads, seeds, ratio*). De er selv-genererende og frie, men samtidig deltakende i Gud som gir all makt og all væren. En slik forståelse synes å speile ROs (platonske) rammeverk av deltakelse:

*"For if God is an internally creative power-act, then he can only be participated in by creatures who do not embody an infinite coincidence of act and power, but a finite oscillation between the two, yet are themselves thereby radially creative and differentiating."*¹⁸⁸

Det skapte forstås dermed ikke først og fremst som noe som 'er', men som noe som skaper og som ideelt sett skaper forskjell, gjennom å være veldedig.¹⁸⁹ Det skaptets veldedige initiativ forstås som respons til dets radikale avhengighet av 'gud'. Samtidig distanserer Milbank seg

¹⁸⁵ Ibid: 430.

¹⁸⁶ Ibid: 422-423.

¹⁸⁷ Ibid: 423.

¹⁸⁸ Ibid: 425.

¹⁸⁹ For en utdyping av ROs syn på sammenhenger mellom politikk, estetikk og teologi(liturgi), se Cathrine Pickstock (2000): "Liturgy, Arts and Politics" og (1997): *After Writing*.

fra en filosofisk realisme der 'gud' er noe vi referer til eller noe vi kan se. Det finnes verken ting eller substans, bare skiftende relasjoner og generasjoner i tid. En avvisning av filosofisk realisme, leder Milbank videre til en nytolkning av Augustins kunnskapsforståelse, der kunnskap forstås som minne: Kunnskap er ikke et observert rom eller område, men alltid ihukommet tid. Kunnskap er alltid retrospektivt å forstå som minne, fordi vårt øyeblikk av nåtid allerede er forbi. Med utgangspunkt i en skapelsesforståelse som beskrevet ovenfor kombinert med Augustins kunnskapsforståelse, beskriver Milbank en teologisk forståelse av sannhet og tid som et estetisk anliggende, der kunnskap ikke kan være representasjon av ting, men må forstås som hendelses-relasjoner og handling ut i fra disse relasjonene:

*"Our judgement of the 'truth' of events, according to Augustin in "the Confessions", is essentially an aesthetic matter. We recognize beauty or not, and the measure of truth is likeness to the form of the divine beauty of which our soul has some recollection. Augustine is basically right: truth for Christianity, is not correspondence, but rather participation of the beautiful in the beauty of God."*¹⁹⁰

Å handle veldedig beskrives dermed av Milbank som å kjenne igjen eller huske 'det skjønne', allegorisk forstått som sann deltakelse i Guds skjønnhet. Milbank hevder at voluntaristiske teologier som initierte 'det sekulære' var blinde for denne estetiske analogien. Slik tegnet de en gud som representerte en enkel enhet, en naken vilje og et likegyldig forhold til sin skapelse. Milbank hevder at dette ikke samsvarer med en treenig forståelse av Gud og Guds kjærlighet til skapelsen der vi genereres i deltakende harmoni med Guds egen være. Milbanks Gud er en ontologisk gud som annonserer seg selv som 'jeg er' i den bibelske kanon og samtidig en gud som forekommer, reelt og positivt i historien. Det narrative og det ontologiske etablerer slik en ontologi av forskjell, der Gud både taler til det skapte som deltaker og annerledes og samtidig selv er den uuttømmelige andre. For Milbank utgjør en slik spekulativ forestilling (*imagining*) omkring 'gud' som infinitt være og harmonisk forskjell, en ontologi som avslutter og overkommer all filosofi, slik kontra-etikken overkommer all politikk. Den kristne tradisjon deltar kontinuerlig i denne spekulative forestillingsprosessen gjennom en kritisk lesning av alle andre diskurser, inkludert ens egen.¹⁹¹

¹⁹⁰ Ibid: 425-427.

¹⁹¹ Ibid: 429-430.

En forståelse av filosofien som uttømt og ferdig, får for Milbank konsekvensen at det ikke lenger finnes prinsipper for falsifisering og verifisering og dermed heller ingen 'sannhet' som kan avdekkes gjennom referanse til virkeligheten slik den tilsynelatende fremkommer (*appearance*). Derfor finnes det i følge Milbank, ikke lenger noe som kan sies å være 'galt', men heller bare 'noe som mangler', som fravær av 'godt'. Dette fraværet beskrives som vår feilende evne til å referere vårt begjær til Gud. Milbank hevder derfor at vi må våge å la oss forføre av det vakre, for slik å kunne frigjøres som konkrete, begjærende subjekter og slik ville det gode som annerledes praksis. Slik kan målet og veien til et bedre samfunn forstås som identiske, som Augustins redefinering av den antikke dyd, der sant begjær er kjærlighet rettet til Gud og dermed også vår neste. Relasjonen mellom Gud og mennesker synes derfor hos Milbank å innebære elementer av retorisk overbevisning. Menneskets frihet ligger i det relasjonelle, ikke som en nihilistisk vilje til makt, men som kontinuerlig endring gjennom Gud og hverandre. Slik forstås også frelse å være kollektivt som fredfull harmoni i 'den andre byen'.¹⁹²

Dessverre har i følge Milbank, kristne forsøk på å forstyrre politiske og filosofiske diskurser, sjelden vært vellykket: *"for the christian interruption of history 'decoded' antique virtue, yet thereby helped to unleash first liberalism and then nihilism."* Han hevder at kristendommen har sluppet løs en mer naken vold gjennom rasjonelle og formaliserte lover. Han forstår staten som en pervertert form for kirke,¹⁹³ basert på konsensus innenfor en ekspertopinion, uten mål eller enighet om veien til tomme mål. For ham er en absolutt kristen visjon om ontologisk fred det eneste gyldige alternativ til nihilisme i dag.¹⁹⁴

¹⁹² Ibid: 430-432.

¹⁹³ Påstanden om staten som pervertert kirke er videreutviklet blant annet hos William Cavanaugh. Se:

¹⁹⁴ Ibid: Ibid: 432-434.

DEL II

4. Milbank og Habermas i offentligheten.

Innledende for drøftingen av Habermas' og Milbanks svar på masteroppgavens underproblemstillinger og mulige svar på hovedproblemstillingen, vil jeg ta utgangspunkt i Milbanks uttalte kritikk av Habermas, slik den blant annet kommer frem i artikkelen "*What Lacks is Feeling. Hume versus Kant and Habermas*"¹⁹⁵ og Habermas' korte svar på denne kritikken. Slik bidrar Milbank med diskusjonsdelens første kritiske blikk på det forutgående analyserte materiale av Habermas. Habermas går på sin side ikke inn på en omfattende kritikk av Milbanks teologi i sitt svar til ham.

4.1. Was fehlt?

Tittelen på Milbanks artikkel: "*What Lacks is Feeling*", synes å alludere Habermas' refleksjoner omkring hva som mangler i dagens samfunnsdiskurs slik den ble analysert i utvalg under underproblemstilling to og tre ovenfor.¹⁹⁶ I analysen kom det frem at Habermas ønsker å øke bevisstheten omkring hva som mangler i dagens rasjonelle samfunnsdiskurs, ut i fra politiske og filosofiske perspektiver. Habermas hevder en svekkelse av borgernes solidaritet og engasjement i offentligheten. Han hevder at staten selv er avhengig av alle potensielle motivasjonskilder for å kunne påvirke borgernes motivasjon og vilje til å oppfylle borgerskapets etos. Videre stiller han spørsmål ved hvorvidt staten kan frembringe tilstrekkelige grunner til motivasjon ut i fra egne formelle prosedyrer, utover å oppnå en form for *modus vivendi*, der solidariteten ikke synes tilstrekkelig forankret i borgernes mentalitet eller kultur. Samfunnsdiskursens mangler, berørte også filosofiske aspekter der Habermas pekte på den post-metafysiske filosofiens etiske abstinenser. Den post-metafysiske filosofien har i sin kritikk av metafysikk, i følge Habermas, tapt en fundamental forankring for etiske begrunnelser. Samtidig blir religiøse overleveringer av Habermas trukket fram som positive konservatorer av etiske tradisjoner, der verken politiske eller filosofiske tradisjoner på samme måte har lyktes i å bevare disse inn i en (post-)moderne tid. Religiøse tradisjoner tilkjennegis

¹⁹⁵ Milbank, John (2013). Artikkelen er en utvidet bearbeidelse av Milbank, John (2011): "Hume versus Kant: Faith, reason and feeling" i *Modern Theology* 27(2): 276-297.

¹⁹⁶ Se kapittel 2. Spørsmålet alluderer også tittelen på en artikkelsamling som kom ut i kjølvannet av denne dialogen: Habermas et al: (2008) "*Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*" som også ble berørt i analysen av Habermas ovenfor.

slik av Habermas å ha en evne til å artikulere en bevissthet omkring hva som mangler (*was fehlt*) i dagens samfunnsdiskurs. Denne normative intuisjonen kommer til uttrykk i religiøse fellesskap som igjen har evne til å påvirke borgeres viljeformasjon og opinion.¹⁹⁷

Milbank hevder at Habermas med sin vektlegging hva som mangler i dagens samfunnsdiskurs, stiller seg i tradisjonen etter Brecht og Adorno i en søken etter å fylle tomrommet som religion en gang fylte. Han forstår Habermas' innlegg om religioners revitalisering på verdensbasis og religioners overraskende tilbakekomst i den vestlige offentligheten som både en anerkjennelse av religiøse tradisjoner, en kritikk av religiøs ekstremisme og samtidig et behov for å forsvare og forsterke humanismens nøytrale, sekulære grunnlag. Religioners relevans og Habermas' behov for å forsterke et humanistisk grunnlag, begrunnes i følge Milbank, også i utfordringer i møte med sekulær ekstremisme deriblant militante former for naturalisme, noe som synes å være i tråd med min forutgående analyse av Habermas.¹⁹⁸ Milbank roser Habermas for hans anerkjennelse av religiøse tradisjoners sentrale konserverende funksjon og religiøse gruppers særegne evne til å motivere til moralsk handling, på tvers av nasjonale grenser. Han stiller seg også bak Habermas påstand om religiøse tradisjoner som relevant ressurs for å bekjempe både religiøs og naturalistisk fanatisme.

Det problematiske ved Habermas' tilnærming, oppstår i følge Milbank, i og med hans krav til oversettelse av religiøses visjoner og argumenter. Han peker både på at Habermas' hevder det fordelaktige av oversettelse inn i en enhver form for offentlighet, selv om det her ikke er et strengt krav à la Rawls og ved nødvendigheten av oversettelse på parlamentarisk nivå, grunnet statens nøytralitetsprinsipp. Milbank beskriver Habermas' krav til oversettelse i kantianske rasjonelle termer. Disse utelukker i følge Milbank, enhver totaliserende, kosmologisk-metafysisk påstand.¹⁹⁹ Habermas' oversettelseskrav bunner etter Milbanks forståelse, i et problematisk skille mellom tro og fornuft, basert på en post-metafysisk tilnærming, initiert av Kant. En slik tilnærming er i følge Milbank utdatert, da han hevder tendenser til en revitalisering av metafysikk representert ved to retninger; på den ene siden en gjenoppstått blanding av gresk fornuft og bibelsk tro og på den andre siden en koherent naturalisme. Begge retninger tillater i følge Milbank, muligheten for å mediere mellom tro og

¹⁹⁷ Se kapittel 2.

¹⁹⁸ Milbank, John (2013): 322-323.

¹⁹⁹ Ibid: 324.

fornuft utover hva Habermas synes å tillate. Milbank trekker videre frem flere problematiske aspekter ved Habermas' oversettelseskrav som synes å korrelere med Habermas' mål for de religiøses epistemologiske holdningsendring, analysert i kapittel 2.3.2.1. For Milbank er det problematisk å hevde vitenskapelige diskursers monopol på 'fakta', et diskursetisk monopol på offentlig moral og diskursens mål som offentlig verifisering av lovens sannhet. Sist, men ikke minst er han skeptisk til kravet om å re-artikulere religiøse dogmer i lys av moderne, sekulære normer. Religiøse grupper fordres ut i fra disse protokollene til å finne en intern, teologisk metode som i følge Milbank, omfavner et sekulært domene. Videre berører kritikken hans avvisning av moderne, dikotomier som fornuft og tro, teologisk og sekulær. Milbanks innvendinger kommer ikke overraskende på bakgrunn av analysen av RO og Milbanks teologi, da deres teologi synes å representere en form for revitalisering av metafysikk som Milbank nevner ovenfor. Videre synes Milbanks skepsis til en endring av religiøses epistemologiske holdning å henge sammen med hans avvisning av vitenskapelige diskursers monopol til fordel for en teologisk metadiskurs slik den ble analysert i kapittel 3. RO representerer også en generell kritikk av et moderne kunnskapsparadigme gjennom sin kritikk av *mathesis*. En epistemologisk endring synes videre problematisk for Milbank på bakgrunn av hans forståelse av doktriner som spekulativ hendelse. Disse kan vanskelig finne en tilstrekkelig dynamisk re-artikulering i lys av moderne sekulære normer. Hvordan begrunner så Milbank sin kritikk av Habermas?

Milbank stiller først spørsmål ved hvorvidt Habermas' oversettelseskrav og epistemologiske læringsprosesser er gjennomførbare i praksis, men hans innvendinger kommer i hovedsak på et teoretisk plan, med utgangspunkt i påstanden om at Habermas' krav om oversettelse er inkohærent. I analysekapittelet som omhandler Habermas' fornuftsgenealogi, kom det blant annet frem at han hevder en prosess av de-hellenisering som igjen initierte en forståelse av fornuften som sekulær. Han sporet denne utviklingen via Don Scotus og nominalismen, til Kant og videre gjennom en avvisning av historisismens relativisering av fornuftsbegrepet.²⁰⁰ Milbank hevder at Kant forutsetter Scotus' teologi som gyldig. Dersom dette stemmer, kan ikke Kant sies å representere en sekulær form for fornuftsforståelse, men bygger i stedet sin kritiske vending på teologiske, nominalistiske og voluntaristiske posisjoner i tradisjonen etter Don Scotus. Kants fornuftsbegrep må derfor i følge Milbank, forstås like mye som et teologisk som et filosofisk begrep. I analysen av RO og Milbank kom det frem at Don Scotus

²⁰⁰ Se 2.3.3.2.

og nominalistiske og voluntaristiske retninger i kjølvannet av hans teologi, står sentralt i deres sekulariseringskritikk. Milbanks poeng er derfor at Habermas' krav om oversettelse til sekulære, nøytrale og fornuftsbaserte termer blir inkohærent, siden hans påstand om termenes nøytrale, sekulære og fornuftsbaserte status bygger på en teologisk tradisjon og slik ikke kan hevdes å være verken nøytrale, sekulære eller utelukkende fornuftige, men må forstås som både filosofiske og teologiske termer. Følgelig vil det være vanskelig å finne sekulære oversettelser som både er helt frie for spesifikt religiøst innhold og ikke kan spores tilbake til et religiøst opphav. Habermas påstand om de-hellenisering kan derfor i følge Milbank, ikke angripes fra et sekulært utgangspunkt, da dette bare blir en gjentakelse av en avvikende teologi.²⁰¹ Her synes Milbanks kritikk av det sekulære som teologisk avvik å ligge som implisitt forutsetning i hans argumentasjon.

4.2. Nøytral diskurs?

Habermas' påstand om en nøytral, sekulær og fornuftsbasert diskurs, etablerer i følge Milbank, en diskurs uten emosjoner. Han utleder denne påstanden på bakgrunn av Kants forståelse av moralsk lov. Habermas emosjonsfrie diskurs forsterkes i følge Milbank, av et distinkt skille mellom tro på den ene siden og en diskursiv fornuft på den andre. Habermas' diskursive fornuft, er derfor i følge Milbank, ikke kompetent til å uttale seg overfor metafysiske naturalistiske eller religiøse posisjoner da disse opererer med et "bredere" fornuftsbegrep. Milbank utdyper sin kritikk av en antatt nøytral diskurs ut i fra en avvisning av agnostisisme. Han stiller seg skeptisk til muligheten av å kunne innta den agnostiske, trosrelative posisjon i diskurser som Habermas hevder er mulig. Han lener seg her på filosofen Quentin Meillasoux' kritikk av agnostisisme, begrunnet ut i fra intellektuelle og sosiologiske grunner.²⁰² For det første hevder Milbank at en transcendent nøytralitetsforståelse som Habermas synes å representere, intellektuelt sett har blitt dekonstruert innenfor både analytisk og kontinental filosofi. I sitt forsøk på å overkomme metafysikk har den post-metafysiske filosofien, ikke gjort annet enn å mutere metafysikk til epistemologi, der erkjennelsen av kunnskap forstås like autonom som en ontologisk diskurs om væren. Han synes dermed å hevde at post-metafysisk filosofi opprettholder et transcendentalt meta-nivå for diskurs uten å anerkjenne eller begrunne dette meta-nivået. Resultatet blir en form for fundamental epistemologi. De filosofiske retningenes dekonstruksjon av en transcendent

²⁰¹ Ibid: 324-326.

²⁰² Se Meillasoux, Quentin (2006): *After finitude*.

nøytralitetsforståelse, fører videre til en avvisning av korrelasjonsteorier som hevder én-til én-forståelse mellom menneskets hjerne og virkeligheten slik den fremstår for oss. Eneste gangbare vei for all filosofi blir derfor i følge Milbank, en integrering av reduksjonistiske nevrologiske forklaringer innenfor rammen av en påstått reel naturalisme.²⁰³ Filosofiens avvisning av korrelasjon, synes for øvrig å ha likhetstrekk med Milbanks lesning av Lindbecks postmoderne, teologiske avvisning av at et trosgrunnlag kan artikuleres som proposisjoner om rasjonelt tilgjengelige 'objekter'.²⁰⁴ Milbank hevder derfor at eneste mulige diskursive alternativer er enten en hard naturalisme eller på den andre siden, en religiøs vei, der man argumenterer for sinnets spirituelle karakter med utgangspunkt i en spekulativ metafysikk om sinnets eller sjelens realitet.²⁰⁵ I følge Milbank, umuliggjør de filosofiske retningens dekonstruksjon en agnostisk posisjon mellom naturalisme og religion.²⁰⁶

Videre hevder Milbank, at 'fornuft' må forstås som grenseløs eller infinitt, fordi enhver påstand om fornuftens grenser impliserer en kunnskap om fornuften som absolutt. En påstand om fornuften som finitt, forutsetter dermed et metanivå og ender slik opp i en selvmotsigelse. Milbank understreker samtidig at hans påstand ikke kan begrunnes fullt ut i rasjonelle termer, da ethvert spekulativt metafysisk program, både naturalistisk og religiøst, alltid impliserer en form for 'tro' eller trosholdning.²⁰⁷ De diskurser som Milbank anerkjenner som reelle, henholdsvis naturalistiske og religiøse, synes dermed å utelukke muligheten for en nøytral, sekulær, agnostisk diskurs à la Habermas, da enhver diskurs for Milbank innebærer 'tro'. For Milbank synes det derfor heller ikke tilfredsstillende med Habermas' forslag jamfør analysen ovenfor, om å vektlegge fornuftens mange og sammensatte dimensjoner. Habermas utfordrer i følge min analyse, et eksklusivt fokus på fornuftens objektive referanse til virkeligheten og lanserer muligheten for både å overkomme og finne igjen et fornuftsbegrep ut i fra et genealogisk perspektiv. Samtidig synes Habermas likevel å opprettholde gyldigheten av den formen for korrelasjonsteori som Milbank avviser.

Milbank kritiserer videre Habermas' forståelse av tro og fornuft ut i fra en sosiologisk innvendig mot agnostisisme. Han hevder at troen på en reel virkelighet er nødvendig for menneskers livsorientering. Spekulativ metafysikk er derfor nært forbundet med menneskers

²⁰³ Milbank, John (2013): 330.

²⁰⁴ Se 3.2.4.1.

²⁰⁵ Milbank, John (2013): 331.

²⁰⁶ En påstand om spekulativ metafysikk om sinnet synes forøvrig å passe godt inn i Milbanks ekklesiologiske, spekulative ontologi jamfør analysen ovenfor.

²⁰⁷ Ibid.

pragmatiske behov for å forstå seg selv som emosjonelt og ekspressivt integrert i en meningsfull virkelighet. I følge Milbank, lykkes ikke Habermas' agnostiske filosofi i å skape en meningsfull virkelighet, da den kun er forankret i et transcendent, metafysisk tomrom som det selv ikke vil vedkjenne seg da den hevders å være post-metafysisk. Dette tomrommet har i følge Milbank, åpnet opp for religiøs ekstremisme. Han begrunner dette i at Habermas' fornuftsbegrep er knyttet opp til formelle, politiske prosedyrer og normer som begrenser fornuftens emosjonelle potensiale og samtidig markerer dens fiktive, finitte grenser. En avgrensning av fornuften har slik bidratt til å åpne muligheten for å fylle tomrommet med både irrasjonelle og utelukkende emosjonelle politiske bevegelser. Milbank trekker videre frem Weimar som kantiansk eksempel på en slik bevegelse og kommer med en frisk (britisk) påstand om at Habermas bare gjentar Weimars feil.²⁰⁸ Her synes ROs kritikk av epistemologisk humanisme som illusorisk tomrom å utgjøre bakgrunn for Milbanks kritikk.

Et skarpt skille mellom tro og fornuft anses derfor av Milbank som politisk farlig for den liberale konstitusjon. Dersom man hevder et slikt skille, hevder man også i følge Milbank, at 'tro' ikke samtidig kan være rasjonell. I stedet vektlegger man troens uutsigelige, ikke-argumenterende aspekter. Milbank synes her å avvise muligheten av Habermas' forståelse av religion, der trostradisjoner forstås både som del av fornuftens genealogi, men samtidig demarkeres overfor en diskursiv fornuft. Milbank vil vektlegge troen som rasjonell og samtidig avvise en dikotomisk forståelse av tro og fornuft. Han anerkjenner at det er problematisk å formulere en slik påstand i et teoretisk språk, men sier følgende:

*"In reality reason and faith are always intertwined in a beneficial way (...). Reason has to make certain assumptions and trust in the reasonableness of the real – as indeed Kant himself acknowledged. Faith has continuously to think through the coherence of its own intuitions in a process that often modifies those intuitions themselves. So if critical faith has to become a more reflective mode of feeling, then reason has always to some degree to feel its way forward. What it at first seeks to know, it already knows obscurely."*²⁰⁹

Milbank beskriver tro og fornuft som sammenvevd. Videre forstås tro og fornuft å ligne hverandre, da de begge innehar aspekter av antakelse, kritikk, intuisjon, realistisk orientering og koherens. Videre beskrives både fornuft og tro som moduser av 'feeling'. Milbank utdyper

²⁰⁸ Ibid.

²⁰⁹ Ibid: 332.

her nødvendigheten av en ”bredere” fornuftsforståelse enn hva Habermas i følge Milbank, synes å forutsette. Kants kritikk som Habermas bygger på, bidro i følge Milbank, til en splittelse både mellom fornuft, emosjon og estetikk og mellom fornuft og ren vilje.²¹⁰ Den kantianske tradisjonens avvisning av metafysikk, blokkerte samtidig muligheten for å mediere mellom tro og fornuft og bidro slik til en sekulær innvielse av et distinkt skille.²¹¹ For å komme forbi Scotus, nominalisme og Kant, artikulere Milbank i sin artikkel et forsøk på å integrere fornuften i det emosjonelle, det estetiske, det lingvistiske, det sosiale, det historiske og det naturlige.²¹² Han tar utgangspunkt i en nytolkning av Humes begrep *'feeling'* som kanskje best oversettes som 'sensibilitet'. Et begrep om 'sensibilitet' gir i følge Milbank, mulighet for å mediere mellom begrepene fornuft og tro i mye større grad enn Habermas' pragmatiske transcendentalisme tillater.²¹³ I følge Milbank, er det også *sensibilitet* som mangler (*was fehlt*) i dagens offentlige samfunnsdiskurs og i Habermas' nøytrale, illusoriske diskurs.

4.3. *Sensibilitet, tro og fornuft.*

Hvordan bruker Milbank et sensibilitets-begrep for å kritisere Habermas?²¹⁴ Milbank leser Hume i lys av Platon og i kontrast til Kant, der Hume hevdes å representere et syn på offentlighet primært forstått som 'sympati' i motsetning til Kants agnostiske, rasjonelle og i følge Milbank, emosjonsfrie offentlighet.²¹⁵ Humes begrep om 'sensibilitet' kan i følge Milbank, brukes til å kritisere Habermas etter både politiske og filosofiske linjer. For det første bidrar offentlighetens sensible aspekt av sympati til en avvisning av at formelle, politiske prosedyrer kan motivere mennesker til kollektiv handling og en kritikk av kontraktsteori i kjølvannet av Hobbess. Milbank vektlegger i mot sosialteori som bygger på Hobbess, deriblant Habermas, nødvendigheten av en sympatisk identifisering mellom ”politiske grupper” og det lokale, nasjonale og globale samfunnet.²¹⁶ Habermas kritiseres dermed for en ensidig vektlegging av prosedurale aspekter i den offentlige diskursen som

²¹⁰ Ibid: 327.

²¹¹ Ibid: 323.

²¹² Ibid: 327.

²¹³ Ibid: 323.

²¹⁴ Jeg vil ikke gå inn på Milbanks inngående drøfting av Humes sensibilitets-begrep eller hvordan han utvikler det i både en naturalistisk og teologisk retning, men vektlegge begrepets funksjon som kritikk av Habermas.

²¹⁵ Ibid: 332.

²¹⁶ Ibid. 339.

kilde til motivasjon.²¹⁷ For det andre forstås sensibilitet å mediere mellom tro og fornuft. All tanke må i følge Milbanks lesning av Hume, forstås som sensibilitet og utgjør dermed en avvisning av rasjonalisme. Slik er det styrkegraden av sensibilitet i våre virkelighetserfaringer som utgjør den eneste forskjellen mellom fiksjon, 'ting' slik de fremkommer for oss, drømmer og virkelighet.²¹⁸ Religion og tro forstås slik å være i kontinuitet med hele menneskets naturlige og kulturelle eksistens, der fornuft utgjør en form for temperert sensibilitet. Sensibilitet som medierende mellom tro og fornuft, problematiserer ytterligere Habermas' oversettelseskrav, da en oversettelse i følge Milbank, ville utelukke rasjonelle aspekter i det spesifikt religiøse innholdet i et argument. Milbank kan dermed synes å hevde at Habermas' religionsforståelse tenderer til fideisme. Til tross for hans vektlegging av religion som del av fornuftens historie og hans avvisning av religiøse argumenters irrasjonalitet, har kravet om oversettelse inn i en rasjonell diskurs et mål av å demarkere tro fra fornuft. Videre peker Milbank på at det ligger en arroganse i å hevde at religiøse og sekulære borgere i en læringsprosess, utelukkende kan dele aspekter av religiøse sannheter som er ikke-religiøse. Han hevder at en uttalt agnostiker, sekulær eller annerledes troende kan ane og anerkjenne det spesifikke ved andres religiøse forestillinger uten å være overbevist av dem.²¹⁹ Sensibilitet artikuleres dermed av Milbank som en form for anerkjennelse:

*"For to define reason quite apart from faith is to place it also quite apart from feeling, since it can be convincingly argued after Hume, that reason, as much as faith, arises only as a specific variant upon the experience of feeling which is always to do with reciprocal recognition of an "other"."*²²⁰

Ved å hevde et skille mellom tro og viten, mister man i følge Milbank også sensibilitet, derfor blir Habermas' diskurs emosjonsfri. Milbank hevder på sin side at offentlighet alltid impliserer en horisont av delt tro som må forstås som en form for felles sensibilitet. Denne horisonten er i følge Milbank, nødvendig for å kunne gi hverandre gode grunner. En troshorisont som i følge Milbank kan være både religiøs og naturalistisk, men ikke agnostisk, er slik å forstå som forutsetning for å motivere borgere til kollektiv handling.²²¹

²¹⁷ Denne kritikken synes å ligne på analysens beskrivelse av Milbank, der han vektlegger nødvendigheten av retorisk overbevisning og relasjonelle aspekter for å kunne handle veldedig i 'den andre byen'.

²¹⁸ Ibid: 336.

²¹⁹ Ibid: 339-341.

²²⁰ Ibid: 341.

²²¹ Ibid: 332.

4.4. Habermas' replikk.

Habermas svar til Milbank er kort. Han innleder naturlig nok med en klar avvisning av Milbanks anklager om at han gjentar Weimars feil. I stedet for å skylde på Kant, burde Milbank i følge Habermas, rette blikket mot Carl Schmitt for slik å forstå den borgerlige elitens misforståelse av de liberale, demokratiske og konstitusjonelle prosedyrer. Videre stiller han seg overraskende til Milbanks kontroversielle nylesning av Hume, men synes likevel å anerkjenne hans påstander om Humes relevans som utgangspunkt for en revitalisert metafysikk. Videre bekrefter Habermas at hans kommunikative rasjonalitetsbegrep, må forstås som et sekulært konsept uavhengig av 'tro'.²²² Samtidig avviser han Milbanks kritikk av den rasjonelle diskursen som emosjonsfri. Han hevder at det eksisterer interne relasjoner mellom rasjonalitet og emosjoner og begrunner dette i hverdagsspråkets evaluerende uttrykksformer. I følge Habermas, innebærer enhver evaluerende påstand og moralsk dom også et uttrykk for emosjonelle holdninger. Moralske diskurser vil i følge Habermas, derfor alltid inneholde proposisjoner med et substansielt, emosjonelt innhold på lik linje med for eksempel estetiske diskusjoner eller terapeutiske samtaler. Han henviser her til den analytiske språkfilosofen Strawson.²²³ Habermas går ellers ikke inn på Milbanks kritikk av agnostisisme eller læringsprosessens epistemologiske krav. Innledende for sitt svar sier Habermas at han opplever det som utfordrende å gå inn i diskurs med teologer som konfronterer ham med filosofiske argumenter. Han lanserer muligheten for at dette kan ha å gjøre med en manglende hermeneutisk sensitivitet fra hans side, men utdyper ikke hva han mener med dette.²²⁴

²²² I følge min analyse, synes Habermas å anerkjenne den rasjonelle diskursens begrensning i sin påstand om at post-metafysisk filosofi ikke uttaler sannhetsdommer ovenfor religiøse posisjoner. Den post-metafysiske filosofien inntar slik en agnostisk posisjon overfor religiøse sannheter som i følge Habermas, baserer seg på åpenbaringssannheter.

²²³ Habermas, Jürgen (2013): 386-387.

²²⁴ Ibid: 385.

5. Hva slags funksjon kan religion og teologi ha i en (post-sekulær) samfunnsdiskurs av i dag?

5.1. Habermas' post-sekulære religionsforståelse og Milbanks teologiske metadiskurs.

Hva slags funksjon man tilkjenne gir religion og teologi i dagens samfunnsdiskurs, fremstår i de analyserte teoriene som betinget av ulike forståelser av begrepene 'sekulær' og 'post-sekulær'. Den foregående analysen har derfor tatt utgangspunkt i Habermas' og Milbanks/ROs forståelse av 'sekulær'-begrepet. Habermas' og Milbanks kritiske og ulike tilnærminger til en tradisjonell sekulariseringshypotese, får i følge analysen, konsekvenser for hvorvidt og på hvilken måte samfunnsdiskursen kan og bør artikuleres som en *(post-)sekulær* diskurs. Videre synes Habermas' og Milbanks ulike sekularitetskritikker både å utlede og utledes av ulike forståelser av og tilnærminger til 'religion' og 'teologi'. Kort sagt er deres forståelser og kritikk av begrepene '(post-)sekulær', 'religion' og 'teologi' på ulikt vis, internt betinget av hverandre, noe som gir ulike svar på religioners og teologiers mulige funksjon i samfunnsdiskursen. Hvordan forstår Habermas og Milbank sammenhenger mellom disse begrepene og hva kan utledes som svar på masteroppgavens hovedproblemstilling på bakgrunn av disse forståelsene? I det følgende kapittelet vil jeg drøfte og sammenligne hvordan Habermas' og Milbanks forståelse av sekularisering på ulikt vis forstås i sammenheng med deres religionsforståelser og hvilke konsekvenser det får for deres syn på religion og teologis funksjon i samfunnsdiskursen. Sentralt i drøftingen vil også være deres forståelse av sammenhenger mellom tro/viten og deres ulike rasjonalitetsbegrep.

5.1.1. Habermas sekulariseringsforståelse som betingende for religioners funksjonalitet i samfunnsdiskursen.

Habermas' sekulariseringsforståelse representerer ikke en substansiell kritikk av en tradisjonell sekulariseringsteori. Han bekrefter Casanovas første forståelse av sekulariseringsprosesser og hevder plausible sammenhenger mellom modernisering og sekularisering. Han avviser dermed teosentriske og metafysiske perspektiver på et vitenskapelig grunnlag, han hevder en differensiering av samfunnet i sektorer der religion i stor grad marginaliseres og privatiseres, samt en korrelasjon mellom økt velstand og

svekkelse av behovet for religiøs ”trygghet”. Sentralt i en slik sekulariseringsforståelse synes å være en dyadisk og dikotomisk forståelse av religiøs/sekulær. Samtidig har Habermas i de senere år, videreutviklet sin sekulariseringsforståelse gjennom påstanden om de post-sekulære samfunn. Sentralt i hans begrep om post-sekularitet står kritikken av en sekularistisk holdning til religion. Underliggende for denne kritikken hos Habermas, ligger anerkjennelsen av religion som del av de post-sekulære samfunns pre-politiske grunnlag og den vestlige filosofiens rasjonelle genealogi og samtidig en anerkjennelse av religioners globale revitalisering og dertil i følge Habermas, gjenetablerte relevans i en offentlig samfunnsdiskurs av i dag.

Hva slags religionsforståelse opererer Habermas med når han demarkerer ’religion’ overfor sine begreper om sekularitet og post-sekularitet? Habermas nærmer seg i første omgang ’religion’ ut i fra et sosiologisk, fenomenologisk og deskriptivt perspektiv. Religion kartlegges globalt sett etter fenomenologiske linjer i form av revitaliserte tradisjoner og trossamfunn. I de post-sekulære samfunn, beskrives religion som fenomen på den ene siden å ha lidd funksjonstap over tid, der religiøse bånd er blitt svekket og erstattet med individualiserende trender og på den andre siden som et overraskende gjenkomst-fenomen i den politiske offentligheten. Religion forstås slik å være differensiert fra sekulære sfærer i tråd med en tradisjonell sekulariseringstese og moderniseringsprosesser, men samtidig å fremstå som en uventet påvirkningskraft på den politiske viljeformasjon i den sekulære, offentlige sfære. Religion som politisk påvirkningskraft, artikuleres i lys av Habermas’ påstand om post-sekularitet som en offentlig bevissthetsendring av religiøse og sekulære borgere. Denne bevissthetsendringen beskrives som en prosess initiert ut i fra både deskriptive aspekter om religioners økte synlighet i media, i politisk-etiske diskurser og i kjølvannet av immigrasjon og økt religiøs pluralisme og ut i fra normative aspekter, der religion hevdes å påvirke og endre både religiøse og sekulære mentaliteter gjennom en modernisering av den offentlige bevissthet.

Religion tilkjennegis i denne prosessen å ha særegne egenskaper. Habermas vektlegger religioners integrerte rolle i menneskelivet og beskriver tro som en energikilde som gir næring til den troendes virkelighet og skaper engasjement og ansvarsfølelse for eget liv og samfunnet som helhet. Religion anerkjennes dermed å være noe mer enn kognitive, dogmatiske proposisjoner. Selv om staten og samfunnsdiskursen i følge Habermas, ikke er avhengig av religiøse kilder for å vekke engasjement, motivasjon og solidaritet, hevder han

nødvendigheten av å ivareta alle ressurser som kan virke motiverende på borgerne og oppfyllelsen av det politiske etos. Religion anerkjennes dermed av Habermas å ha potensiale til å kunne etablere noe mer enn en form for *modus vivendi* i relasjonen mellom stat og borger og borgere seg i mellom lokalt, nasjonalt og globalt. Slik kan religiøse tradisjoner og grupper ha en funksjon der de kan motvirke borgeres likegyldighet i en politisk samfunnsdiskurs og en de-politisering av individet i møte med markedskrefter og globalisering. Habermas begrunner videre religioners politisk-diskursive potensiale i deres særegne artikulasjonsevne hva angår moralske intuisjoner. Disse intuisjonene beskrives å inneha et differensiert uttrykkspotensiale som artikuleres gjennom en form for sensitivitet overfor menneskelig sameksistens og sosiale patologier. Religioners særegne semantiske potensiale anerkjennes spesielt å ha en evne til å peke på hva som mangler i dagens etiske samfunnsdiskurs. Slik utgjør religion en ressurs og utfordring også for den post-metafysiske filosofien i dens forsøk på å bevare normative aspekter i politisk-filosofiske diskurser. Religioners semantiske potensiale synes først og fremst å få funksjonell verdi i samfunnsdiskursen etter at det er blitt oversatt til rasjonelle, sekulære termer og slik blir tilgjengeliggjort og anvendelig i den sekulære diskursen. Oversettelse av religiøse argumenter beskrives av Habermas som en frigjøring fra deres dogmatiske innkapsling. For at religion skal ha funksjonell relevans inn i en samfunnsdiskurs av i dag, må den i følge Habermas, fremstå som refleksiv og koherent. Videre må den leve opp til de epistemologiske krav som Habermas stiller i en gjensidig læringsprosess av sekularisering, beskrevet som en re-artikulering av trosartikler i lys av moderniteten.

En demarkerende eller dikotomisk forståelse av religiøs/sekulær synes å komme til uttrykk hos Habermas på flere plan. Hans politiske filosofi forutsetter en sekularisert stat som legitimeres autonomt ut i fra livssynsnøytrale, nonreligiøse og postmetafysiske grunner. En påstand om statens sekulære legitimering opererer med en dikotomisk forståelse av religiøs/sekulær, der sekulære grunner kan artikuleres uavhengig av substansielt religiøst, livssynsorientert eller metafysisk innhold. I den grad religion anerkjennes som pre-politisk grunnlag og nåtidig ressurs for motivasjon og solidaritet, synes det å være som et supplement til primære, sekulære grunner. I post-sekulære samfunn må religiøse grunner hentes inn og oversettes som "kilder utenfra". Habermas opererer slik med et skille mellom religiøse og sekulære diskurser. Et slikt skille begrunnes både politisk; på grunnlag av Rawls prinsipp om pluralisme og Habermas' revisjon av hans *provisio* for å bevare argumenters nøytralitet på parlamentarisk nivå, og filosofisk; der Habermas i diskursen opererer med en rasjonell, sekulær fornuft som demarkerer og opprettholder et generisk skille mellom sekulære og

religiøse diskurser. For Habermas vil religiøse overleveringer til tross for et potensielt rasjonelt og substansielt innhold, alltid også basere seg på åpenbaringssannheter. Dette får konsekvenser for hans syn på religiøse argumenter, der en prosess av de-hellenisering i følge Habermas, har ført til en diskrepans i rasjonalitetsforståelse både troende i mellom og mellom religiøse og sekulære. Underliggende for Habermas' dikotomiske forståelse av religiøs/sekulær, synes dermed å være en dikotomisk forståelse av tro/viten.

5.1.2. Kritikk av Habermas funksjonelle forståelse av religion i samfunnsdiskursen.

Habermas' begrep om 'religion' artikulert som deskriptivt og normativt sosiologisk fenomen, synes på en måte å representere en relativt snever sosiologisk og funksjonalistisk lesning av 'religion'. Samtidig vektlegger han flere pragmatiske aspekter i sin lesning, gjennom anerkjennelsen av at religion kan virke motiverende på borgere og slik påvirke endring både i den offentlige samfunnsdiskursen, i politiske, parlamentariske beslutninger, ha funksjon som motvekt til naturalisme og lindre den post-metafysiske filosofiens etiske abstinenser. Likevel sier han ikke mye om religion som fenomen utover dens funksjon som etisk motivator og påvirkningskraft. Habermas beskriver religion som *mer enn* dogmatiske, kognitive trosyttringer av religiøse tradisjoner, men det er likevel disse aspektene han vektlegger i sitt begrep om post-sekularitet og de religiøses epistemologiske læringsprosess. Et hovedmål for religiøses modernisering er i følge Habermas, en re-artikulering av egne dogmer for slik å kunne gi gode, sekulære grunner i offentligheten. Religion synes slik å anerkjennes ut i fra "et materialistisk synspunkt", der det sentrale er hva religion bringer på banen som målbar etisk effekt i samfunnsdiskursen. Selv om Habermas peker på religioners integrerte rolle i menneskelivet, synes denne forståelsen sekundær i forhold til verdien av religiøse dogmatiske, tradisjoners semantiske potensiale oversatt i sekulære termer. Ved å beskrive denne oversettelsen som en frigjøring fra dogmatisk innkapsling, kan Habermas' religionsforståelse tendere til å inneha sekularistiske trekk.

Det er derfor mulig å stille spørsmål ved hvorvidt Habermas med fordel kunne videreutvikle sitt religionsbegrep som noe mer enn potensielt frigjorte, sekulære grunner i samfunnsdiskursen. Habermas' anerkjennelse av religioners potensiale til å skape engasjement og virke endring fokusert inn i samfunnsdiskursen, synes slik å virke reduksjonistisk på hans religionsforståelse, da hans pragmatiske rammeverk begrenser seg til en rasjonell diskurs som vektlegger argumenters kognitive aspekter og dermed ikke i

tilstrekkelig grad integrerer hele menneskets livsvirkelighet. Ved å peke på religioners funksjon som legitimerende i en epistemologisk, rasjonell og moralsk diskurs, henter Habermas frem sentrale aspekter ved religioners relevans i samfunnsdiskursen. Samtidig har blant andre Jan-Olav Henriksen, pekt på hvordan sentrale aspekter ved religioners funksjon først og fremst kommer til uttrykk i et 1.-persons-perspektiv. All kommunikasjon og argumentasjon innehar slik alltid en subjektiv karakter der religion forstås å forme både menneskesinnet og menneskets erfaringer. Den rasjonelle diskursen kan slik ikke hevdes å være den primære eller eneste kilde til å forstå hvordan religion kan påvirke endring i menneske -og samfunnsliv.²²⁵ Henriksen beskriver videre religion som det kulturelle ”sted” mennesker søker tilbake til og finner ressurser for å imøtegå tilværelsens utfordringer. Når Habermas nå hevder at religion er tilbake i offentligheten, henger dette i følge Henriksen, sammen med en gjenoppdagelse av religion både som utfordring, kilde til konflikt og som identitetsbyggende og fortolkende ressurs. Religion var slik aldri å forstå som fraværende verken i teoretisk eller praktisk forstand, men kan nå ikke lenger ignoreres eller marginaliseres slik den over langt tid er blitt i en vestlig, sekulær kulturforståelse.²²⁶ John Caputo har pekt på noe av det samme i sin uttalelse: ”...*religion was reported missing mostly by the intellectuals; no one outside the academy thought that it had gone anywhere at all.*”²²⁷

Habermas kan slik sies å representere en akademisk og intellektuell tilnærming til religion som samtidig overser sentrale pragmatiske aspekter ved religioners funksjon. Habermas anerkjenner religion som noe mer enn en kognitiv forestilling artikulert gjennom dogmer og trosytringer. Likevel vektlegger han religiøse grunner og argumentasjon som legitimerende prosesser, fremfor å videreutvikle sin påstand om religioners evne til motivasjon og endring. Han kan slik kritiseres for å artikulere en formalistisk, intellektualistisk og hovedsakelig rasjonell, epistemologisk tilnærming til religion. En religionsforståelse som i større grad tar inn over seg både religioners subjektivt integrerte rolle og deres sosiale påvirkningskraft ut i fra flere aspekter enn de intellektuelle, ville slik plasseres i et bredere pragmatisk rammeverk og kunne virke anti-reduksjonistisk på Habermas’ religionsbegrep.²²⁸ En anerkjennelse av subjektets integrerte rolle, ville kanskje også kunne nyansere Habermas’ dikotomiske forståelse av sammenhenger mellom privat og offentlighet. Samtidig opererer Habermas i en

²²⁵ Henriksen, Jan-Olav (2017): 83.

²²⁶ Henriksen, Jan-Olav (2007a): 34.

²²⁷ Caputo, John (2001): 66.

²²⁸ Et eksempel på en slik maksimalistisk religionsteori er nylig utarbeidet i: Henriksen, Jan-Olav (2017): ”*Religion as Orientation and Transformation*”.

vestlig kultur som vektlegger argumenter og legitimeringsprosesser i en offentlig diskurs. At han slik ”spiller etter reglene”, trenger ikke nødvendigvis å holdes i mot ham. Habermas synes heller ikke å ha pretensjoner om å artikulere en omfattende religionsfilosofisk eller religionssosiologisk tilnærming til religion. Hans politisk-filosofiske fokus vektlegger religioners relevans i den offentlige samfunnsdiskursen. Her anerkjenner han religion som potensielt, rasjonelt innhold som slik får betydning i kraft av at den både kan kritiseres og kritisere, samt tilføre ny kunnskap og innsikt. Slik bidrar Habermas til en god distinksjon mellom kommunikative og refleksive former for religion på den ene siden og fundamentalistiske bevegelser på den andre siden.²²⁹ En svakhet ved hans religionsforståelse synes like fullt å være at han ikke sier så mye om hva religion faktisk og konkret bidrar med i diskursen etter en oversettelse i sekulære, rasjonelle termer. Et kritisk spørsmål vil da være hvorvidt religion reduseres til et godt og trygt supplement i hverdagen for de som trenger det.²³⁰ I så fall kan Habermas’ religionsforståelse kritiseres for å være en religion for ”de svake” og igjen tendere til å ha sekularistiske trekk.

Habermas synes videre å representere en form for sosiologisk lesning av religion og teologi som Milbank kritiserer. Ved å opprettholde en påstand om naturlig lov, universell fornuft og moral, samt et ønske om å hegne om den humanistiske, sekulære arven, står Habermas i en moderne tradisjon etter både Hobbes og Machiavelli. Milbank kritiserer disse tradisjonene som teologisk avvik. En religionsforståelse som artikuleres i kjølvannet av hobbessianske eller machiavelliske tradisjoner, vil i følge Milbank, ikke formidle en sann religionsforståelse, men fremstå som avvikende teologiske konstruksjoner som opprettholder et illusorisk, gudløst og sekulært domene, definert av en sekulær fornuftforståelse. Uavhengig av hvorvidt eller i hvilken grad man er enig i Milbanks radikale, genealogiske forståelse av det sekulære som teologisk konstruksjon, bidrar hans kritikk til å peke på at teologi, religion og sekularitet, både historisk sett og i dagens samfunnsdiskurs, kan forstås som mer sammenvevd enn Habermas synes å forutsette. Milbanks kritikk synes her med fordel å kunne suppleres av Taylors bredere sekulariserings –og religionsforståelse.

Milbank representerer slik også en kritikk av Habermas’ dikotomiske forståelse av religiøs/sekulær, der Habermas hevder at religion og teologi kan artikuleres både i kontrast til sekulære forståelser og samtidig å kunne oversettes i sekulære termer, inn i et sekulært

²²⁹ Henriksen (2007a): 45.

²³⁰ Ibid: 43.

domene. Milbank bidrar videre til å peke på at Habermas' forståelse av religion og sekularitet impliserer en dikotomisk forståelse av tro/viten. Underliggende for denne dikotomien er Habermas' rasjonalitetsforståelse som preger både hans politiske og filosofiske teori og hans diskursetiske tilnærming til religion. Hans kommunikative rasjonalitetsbegrep demarkeres som et sekulært konsept uavhengig av tro. For Milbank blir Habermas' fornuftsbegrep også definerende for den sekulære, epistemologiske kunnskapsforståelsen som strider med hans kunnskapsforståelse jamfør Augustin. Habermas kunnskapsforståelse ligger også til grunn for de epistemologiske læringskrav som Milbank hevder blir inkoherente i lys av hans sekulariseringsgenealogi. Milbank hevder derfor at Habermas' fornuftsbegrep er for snevert til å kunne uttale seg om religiøse posisjoner. Dette synes på den ene siden å være en feilslått kritikk, da Habermas selv understreker at den post-metafysiske filosofien stiller seg agnostisk og passiv til religiøse diskurser. Han kan slik synes å være enig med Milbank i dette og Milbanks kritikk blir følgelig ikke treffende. Samtidig synes det å være nettopp muligheten til å innta en agnostisk posisjon som Milbank kritiserer. I følge Milbank impliserer ethvert standpunkt, naturalistisk eller religiøst, en form for trosholdning og slik en infinitisering av fornuftsbegrepet. Hvorvidt Milbanks kritikk her er treffende, avhenger av hvorvidt man omfavner den agnostiske kritikken som Milbank baserer på Meillasoux' kritikk av fornufts finitthet og de filosofiske tradisjonenes dekonstruksjon. Her synes det å komme tydelig frem at Habermas står i en mer modernistisk tradisjon enn Milbank og slik må forstås som skeptisk til deler av de post-moderne tradisjoner. Habermas opererer med et multi-dimensjonalt fornuftsbegrep og argumenterer mot en ensidig vektlegging av fornufts referanse til en objektiv virkelighet. Samtidig er han ikke på linje med Milbank hva angår fornuften som sensibel eller som et begrep som impliserer tro. Videre anerkjenner Habermas at hans dikotomiske forståelse av tro og viten reiser store spørsmål om hva det vil si å være moderne og om modernitetens genealogi. Dessverre lar han disse bli stående ubesvart.

Milbank kritiserer videre Habermas' rasjonelle diskurs for å være emosjonsfri. Ut i fra hans svar på denne kritikken, kan ikke talehandlinger i Habermas' rasjonelle, kommunikative diskursetikk hevdes å være emosjonsnøytrale. Milbanks kritikk fremstår på dette området etter min mening som noe feilslått. Samtidig synes det å være tydelig at Habermas' emosjonsforståelse, integreres som sekundært i hans diskursive rasjonalitetsbegrep, mens Milbank på sin side hevder nødvendigheten av en integrering av fornuft som en *modus av* sensibilitet i en teologisk metadiskurs. Habermas' diskurs kan slik ikke hevdes å være emosjonsfri, men er ikke emosjonsstyrt eller diskursiv i den forstand som Milbank hevder er

nødvendig for å artikulere en diskurs som ivaretar teologiens særegne, semantiske potensiale for samfunnskritikk. Det er også tydelig at både Milbank og Habermas som representerer et diskursivt utgangspunkt, til tross for diskursenes skisserte ulikhet, begge vektlegger diskursens rasjonelle aspekter stor verdi. Begge teorier kunne slik med fordel suppleres med psykologisk kunnskap om ulike forståelser av sammenhenger mellom fornuft og emosjoner. En interessant stemme i denne debatten er Julia Kristeva som har uttalt seg kritisk til dialogen mellom Habermas og Ratzinger. På bakgrunn av blant annet Sigmund Freud, argumenterer hun for menneskers pre-religiøse og intuitive behov for å tro. Sammen med Meillasoux kritikk bidrar hun til å styrke Milbanks påstand om at ethvert standpunkt impliserer en form for tro, uavhengig om den er religiøs eller ikke.²³¹

Milbank er ikke den eneste som har kritisert Habermas for en dikotomisk tilnærming til sekularitet/religion, tro/viten. María Herra Lima kritiserer Habermas' religionsforståelse ut fra et historisk perspektiv, blant annet på bakgrunn av Taylors sekulariseringsteori. Ved å peke på religiøse og sekulære tradisjoner som del av samme kulturformasjon, kan ikke religion i følge Lima, forstås som immun overfor eller artikuleres "utenfra og inn" i vår sekulariserte tidsalder. Videre understreker hun at individualiseringstrender innenfor religiøse tradisjoner, vanskeliggjør å omtale religion som et kollektivt gyldig livssyn eller som kollektive livsformer "frakoblet" resten av samfunnet. Dette problematiserer Habermas' ønske om å oppdrive etiske og moralske motiver som religiøse tradisjoner skal ha konservert forbi moderniteten, da disse dogmene og praksisene i følge Lima, har gjennomgått samme fragmentering og tap av mening som resten av vår moderne kultur: ²³² "There is no distinct body of religious beliefs and practices isolated from the life of society and its interests that we could invoke as an indisputable source of moral insights." ²³³ Et poeng til understøttelse av Limas poeng, synes å fremkomme i analysen av Habermas, der han beskriver de gjensidige læringsprosessene som et møte mellom tradisjoner fra opplysningstiden og tradisjoner av religiøse dogmer. Selv om Habermas beskriver sine læringsprosesser som historiske og slik anerkjenner at religiøse doktriner allerede under opplysningstiden ble formet av og selv formet denne kulturen, synes han likevel med en slik uttalelse å opprettholde en dikotomisk forståelse.

²³¹ Kristeva, Julia (2009): 25-29.

²³² Lima, María Herrera (2013): 65.

²³³ Ibid: 70.

Ved å argumentere for religiøse og sekulære tradisjoner som del av samme kulturformasjon, peker Lima videre på et annet viktig aspekt hos Habermas. Til tross for hans agnostiske tilnærming, synes han overraskende å gi primat til religiøse tradisjoners evne til å konservere etisk, semantisk potensiale fremfor sekulære tradisjoner.²³⁴ Habermas' prioritering kan slik kritiseres for å være diskriminerende overfor overbevisninger som ikke baserer seg på religiøst tankegods eller dogmer.²³⁵ Lima understreker derfor: *"It is not the case, either, that convictions that are not based on religious doctrine are less strong or important for those who hold them than those of religious subjects."*²³⁶

Taylor har videre fremmet en ikke ulik kritikk av Habermas med utgangspunkt i hans sekulariseringsforståelse. Han hevder at Habermas' modell ensidig vektlegger relasjonen mellom stat og religion, fremfor å diskutere relasjon mellom stat og et menneskelig mangfold av praksiser og eksistensielle valg, det være seg religiøse, ateister eller 'sekulære' ²³⁷ jamfør Taylors forståelse.²³⁸

Oppsummerende synes Habermas' sekulariseringsforståelse å utlede en funksjonalistisk religionsforståelse som kan kritiseres ut i fra og suppleres med et bredere fenomenologisk og pragmatisk rammeverk for religion. Slik ville Habermas' anerkjennelse av religion i samfunnsdiskursen kunne fremstå mindre formalistisk og mer pragmatisk. Dette ville muligens også bidra til et mer utfyllende svar fra Habermas' side, på hva religion faktisk bidrar med i en sekulær, offentlig diskurs. Samtidig bidrar Habermas på en overbevisende måte til å peke på religioners fortsatte relevans i et globalt perspektiv og representerer en uventet anerkjennelse av religioners relevans i (post-)sekulære samfunns offentlighet av i dag. Til tross for at hans forståelse om post-sekularitet og religion kan kritiseres for å operere innenfor en snever, rasjonell og sekulær diskursforståelse, evner han å artikulere særegne trekk ved religion som noe som endrer menneske –og samfunnsliv gjennom å motivere til etisk refleksjon og handling.

Videre kan Habermas kritiseres for både å utvise tendenser til sekularistisk religionsforståelse gjennom sitt krav til oversettelse og frigjøring av religiøst, semantisk potensiale inn i en

²³⁴ Denne påstanden er også fremmet av Vetlesen, Arne Johan (2007) "Religionens gjenkomst – sekulariseringstesens fallitt" i Lysaker, Odin og Aakvaag, Gunnar: *Habermas. Kritiske lesninger*: 28.

²³⁵ Lima, Maria Herrea (2013): 70.

²³⁶ Ibid.

²³⁷ For Taylors forståelse av 'sekulær' se 2.1.4.

²³⁸ Taylor, Charles (2011): 36-37.

sekulær, rasjonell diskurs. Samtidig synes han ironisk nok også å tilkjenne religiøse tradisjoner en forse, fremfor egne sekulære og (post-)metafysiske tradisjoner, hva angår etisk, konserverende potensiale. En åpning for religiøse argumenter innenfor en sekulær, offentlig diskurs bidrar like fullt til en anerkjennelse av religion som noe som både kan kritiseres og inneha en kritisk funksjon. Milbanks, Limas og Taylors kritikk peker videre på at ulike genealogiske og nåtidige forståelser av sammenhenger mellom religion og sekularisering, tro og viten utleder ulike svar på religioners funksjonalitet i samfunnsdiskursen. Habermas lar her (for) mange svar på utfordringer fra moderniteten bli stående ubesvart.

5.1.3. Milbanks/ROs sekulariseringsforståelse som springbrett for en teologisk-kritisk metadiskurs. Implikasjoner for Habermas' religionsforståelse.

Milbanks/ROs sekulariseringsforståelse står på mange måter i sterk kontrast til Habermas'. Selv om Habermas anerkjenner religion og teologis påvirkning på sekulariseringsprosesser og som delaktige i rasjonalitetens genealogi, hevder han en de-hellenisering der religiøse tradisjoners semantiske potensiale gradvis er blitt og fortsatt blir omtolket og oversatt i sekulære, rasjonelle termer. Milbank/RO tar på sin side utgangspunkt i en sekulariseringsforståelse, der teologi kritiseres for å ha vært avgjørende i etableringen av sekulære domener i liberale og nihilistiske versjoner. Moderne sekularitet anses å være en pervers, teologisk konstruksjon som må avvises til fordel for en radikal og ubestemmelig, teologisk kritikk som Milbank vil posisjonere som metadiskurs for dagens samfunnsdiskurs. I følge RO, har sekularisme hatt alt for stor definisjonsmakt i samfunnsdiskursen, til tross for en grunnløs, meningsløs, verdiløs og illusorisk verdensforståelse. Det sekulæres romlighet underminerer i følge RO, virkelighetens temporale, dynamiske og ubestemmelig aspekter. Etableringen av det sekulære rom, la i følge Milbank, grunnlaget for en ny politisk, makt –og kunnskapsøkonomi som også innebar en instrumentell antropologi. Hobbessianske og machiavelliske maktfelt tegnes av Milbank som avgjørende idéstrømmer for den nye økonomien, drevet frem av en sekulær rasjonalitet som fortsatt er rådende i moderne sosiologiske lesninger av samfunnet.

Habermas' og Milbanks/ROs ulike sekulariseringsforståelser begrunnes på bakgrunn av ulike genealogiske fortellinger om sekularitet og religion. Hvordan man forstår begrepenes betydning i dag, synes slik betinget av ulike forståelser av sammenhenger mellom moderniserings –og sekulariseringsprosesser, samt i hvilken grad og på hvilken måte religion

og teologi forstås som del av disse prosessene eller som mulig å definere utenfor og i kontrast til slike prosesser. Dette blir spesielt tydelig ved Habermas' krav til oversettelse av religiøse argumenter i samfunnsdiskursen og Milbanks kritikk av dette kravet med utgangspunkt i en avvisning av dikotomien tro/viten.

Milbank/RO har blitt kritisert for sin genealogiske sekulariseringsforståelse, blant annet med utgangspunkt i at de tillegger Don Scotus' filosofi for stor relevans og ut i fra påstander om feilaktige tolkninger av Aquinas' lære om væren.²³⁹ Dersom Don Scotus' rolle ikke er like avgjørende som Milbank hevder; henholdsvis at Kant forutsetter Don Scotus' teologi og slik må forstås like mye i teologiske som i filosofiske termer, svekkes hans kritikk mot Habermas' påstand om de-hellenisering. Dette punktet er avgjørende i Milbanks problematisering av Habermas' krav til oversettelse av religiøse argumenter i sekulære termer, da de alltid vil inneholde spor av teologi. Aquinas' lære om væren, er på sin side avgjørende for utviklingen av ROs teologiske rammeverk av deltakelse, der alt som defineres utenfor dette tomrommet beskrives som sekulært tomrom. Taylor har videre kritisert RO og Milbanks sekulariseringsforståelse for en ensidig vektlegging av teoretiske, intellektualistiske forståelser,²⁴⁰ mens John Caputo har vektlagt ROs ensidig negative forståelser av sekularisering og modernisering i sin kritikk.²⁴¹ Jeg vil ikke drøfte videre eller ta stilling til de ulike sekulariseringsgenealogiers historiske verifiserbarhet, men understreker at Habermas' og Milbanks/ROs ulike genealogier er avgjørende for deres ulike moderne sekulariseringsforståelser av i dag og følgelig også deres ulike grep om religion og teologi i samfunnsdiskursen.

Dersom 'det sekulære' slik RO og Milbank hevder, først og fremst er å forstå som feilslått teologi, oppstår behovet for en radikal og selvkritisk tilnærming til hva religion kan og burde være. Dette synes å være utgangspunktet for Milbanks teologi, artikulert i kritisk kontrast til moderne sosialteori. Han hevder å utvikle sin teologi med utgangspunkt i samtidens sosiale praksiser og dens artikulering av særegne, semiotiske koder. Samtidsteologi har i følge Milbank, en absolutt, kontingent og historisk-generisk selvforståelse. For Milbank er det

²³⁹ Se blant annet Marenbon, John (2005): "Aquinas, Radical Orthodoxy and the Importance of Truth" i: Hankey, Wayne J. og Hedley, Douglas: *Deconstructing Radical Orthodoxy*: (49-64).

²⁴⁰ Se fotnote 129.

²⁴¹ Caputo, John D. (2001): 60-61. Mot Caputos påstand om ROs ensidige kritikk av sekularisering, kan Graham Ward trekkes frem som en i ROs rekke som ikke utelukkende vektlegger negative aspekter ved sekulariserings- og moderniseringsprosesser. Se blant annet: *True Religion* (2003) og *Unbelievable. Why we believe and why we don't*. (2014).

avgjørende at teologi artikuleres som motsats til moderne sosialteori, da denne alltid forutsetter det sekulære domene som RO og Milbank kritiserer. Teologi kan ikke la seg definere av en sekulær fornuft, da denne er uforenlig med deres teologiske rammeverk av deltakelse, en særegen kristen fornuft i form av *logos* og en særegen kunnskapsforståelse i tradisjonen etter Augustin. Videre hevder Milbank at enhver samfunnsdiskurs i kjølvannet av Nietzsche, bevisst eller ubevisst, opererer med en eller annen form for transcendent faktor og slik alltid forutsetter et ubegrunnet metanarrativ eller en metadiskurs. For Milbank synes Habermas' diskurs bundet av transcendentale faktorer om en sekulær fornuft, en universell moral og et moderne, sekulært kunnskapparadigme, selv om disse av Habermas hevdes å være immanente, diskursive faktorer i en post-metafysisk filosofi. Milbank synes også her sterkere influert av postmoderne teorier, mens Habermas på mange måter representerer den form for moderne filosofi som Milbank og RO kritiserer.

Enhver sosial teori av i dag og dermed enhver teori om religions funksjon i samfunnsdiskursen, må i følge Milbank, anerkjenne at man konkurrerer med andre nødvendige og ubegrunnede metanarrativ. Da det ikke lenger finnes en nøytral, rasjonell og universell fundamentalfortelling om samfunnet eller historien, må teologi artikulere en særegen, ekklesiologisk forklaring av sosio-lingvistisk praksis. Milbank hevder at hans teoretiske innsteg ikke er argumenterende eller apologetisk, men en daglig gjenfortelling av det kristne *mythos*. Han proklamerer at hans politiske teologi utelukkende tar utgangspunkt i den kristne tradisjon, da kristendommen impliserer en særegen, strukturell logikk for det menneskelige samfunn. På bakgrunn av en nylesning av Augustins ontologiske samfunnsekklesiologi, utleder han teologi som motkulturell sosialteori ut i fra tre linjer; kontra-historie, kontra-etikk og kontra-ontologi. Slik hevder Milbank at teologisk-eklesiologisk sosialteori er det eneste som kan overkomme og forbigå all annen politisk teori og filosofi. Teologi får dermed en sosialkritisk funksjon som metadiskurs for samfunnsdiskursen. Metadiskursen beskrives som en ikke-formalistisk, spekulativ forestillingsprosess som utgjør en kontinuerlig kritisk lesning av egen og alle andre diskurser.

5.1.4. Kritikk av Milbanks teori om teologiens relevans for samfunnsdiskursen, i lys av Habermas' religionsforståelse.

Milbanks teologi kan på den ene siden synes å operere med et bredere pragmatisk rammeverk enn Habermas' religionsforståelse. Der Habermas vektlegger religiøse overleveringers

semantiske potensiale uttrykt i diskursen som argumenter i form av kommunikative talehandlinger, hevder Milbank at teologiens distinkte, semantiske koder artikuleres sekundært i forhold til samtidens sosiale praksiser. Han vektlegger teologi som gjenfortelling innenfor en spesifikk kulturell praksis og som kirkens kontinuerlige fortelling. På den andre siden, vektlegger ikke Milbank empirisk identifiserbar religion på samme måte som Habermas gjør i sin til dels deskriptive, sosiologiske tilnærming og kan slik kritiseres for å operere med et smalere pragmatisk utgangspunkt enn Habermas eller å ikke ha et pragmatisk utgangspunkt i det hele tatt. Samtidig er det essensielt for Milbank at kristendom alltid kommer til uttrykk som en annerledes praksis. Han utleder denne praksisen på bakgrunn av spatiale og temporale aspekter i Augustins ontologiske ekklesiologi, der han er spesielt opptatt av forestillinger om harmoni i kontrast til kaos, fred i kontrast til vold. Milbank avviser en humanistisk og idealistisk tolkning av hans kontra-etikk og beskriver den som en trospåstand om tradisjon. Denne tradisjonen antyder i følge Milbank, hvordan ting egentlig er. Han synes slik å hevde at hans etikk artikulerer en reell, kroppsliggjort praksis, men ikke i filosofisk-realistisk forstand. Det synes likevel å være mulig å innvende mot Milbanks fortelling om annerledes praksis at den fremstår mer formalistisk, statisk og idealistisk enn han selv påstår. Et idealistisk preg videreføres også i påstanden om at hans kontra-etikk er en allegorisk representasjon av en idé, men at denne idéen eller spekulative kontra-ontologien, tar utgangspunkt i etikkens praktiske setting. Milbank artikulerer ut i fra min analyse, lite omkring hva slags praksis den teologiske metadiskurs utledes fra og hvilke konsekvenser som følger av den teologiske metadiskursens påståtte kritiske funksjon på egne og andre diskurser utover på et teoretisk idéplan. Slik oppstår på mange måter et lignende problem som hos Habermas, der man blir stående igjen uten egentlig å få et konkret svar på hva religion og teologi bidrar med, for Habermas - inn i en rasjonell og sekulær diskurs, hos Milbank - som metakritisk diskurs på egen og alle andre diskurser.

Videre kan Milbanks forståelse av dogmer som spekulativ hendelse, hevdes å artikulere en mer pragmatisk tilnærming enn Habermas, grunnet Milbanks vektlegging av narrative og strukturelle tidsaspekter ved dogmatisk refleksjon. Milbank forstår dogmer som hendelser og slik som alltid forankret i en setting. Samtidig kan man stille spørsmål ved i hvilken grad Milbank forstår dogmene som utledet av denne erfarte settingen eller som primære for en slik setting. Dette får igjen konsekvenser for i hvilken grad Milbank forstår dogmer spesielt og den teologiske metadiskursen generelt som pragmatisk forankret og utledet. At dogmer omtales som hendelser i tid og metadiskursen som en fundamentalhendelse, bidrar ikke

nødvendigvis til en konkretisering av deres relevans utover idéplanet eller som kritisk ressurs for samfunnsdiskursen. Kanskje kan Habermas' beskrivelse av dogmers relevans som den troendes daglige energikilde, fremstå vel så konkret og pragmatisk som Milbanks tilnærming. Samtidig vektlegger Habermas dogmers relevans i en rasjonell, epistemologisk moderniseringsprosess som ikke nødvendigvis favner nyansene eller det fulle potensiale som kan ligge i dogmatisk refleksjon eller dogmers relevans som symboler i menneskers språkvirkelighet og livsverden. Habermas står også slik i fare for å redusere dogmer til fundamentale proposisjoner om rasjonelt tilgjengelige objekter, en forståelse som Milbank kritiserer med utgangspunkt i Lindbecks post-fundamentalisme. Det er likevel uvisst om Habermas representerer en slik dogmeforståelse, da han har et nyansert begrep om rasjonalitet som ikke ensidig vektlegger fornuftens referanse til en objektiv virkelighet.

Milbanks/ROs teologiske prosjekter er videre også kritisert for å bære preg av dogmatisme.²⁴² RO-bevegelsen er i sin helhet slik blitt karakterisert som mer dogmatiske, enn radikale i forhold til hva bevegelsens navn skulle tilsi. En slik kritikk begrunnes gjerne i deres søken tilbake til før-moderne kilder, i tillegg til deres uttalte dogmatiske forankring for ethvert prosjekt.²⁴³ Dogmatiske begrunnelser hos Milbank, hentes slik jeg ser det, ofte inn i siste del av et lengre argument som en ubegrunnet begrunnelse for hans påstander.²⁴⁴ Dette er kanskje ikke en gyldig kritikk, da RO og Milbank hevder å basere seg på radikalt ubestemmelige, teologiske konstruksjoner. Like fullt kan man stille spørsmål ved i hvilken grad Milbank med sin retorisk proklamatoriske stil, virkelig forstår sine teologiske konstruksjoner og dogmer som så radikalt ubestemmelige som han selv og RO hevder og at en karakteristikk av dominerende dogmatisme slik synes treffende. Dette taler for at Milbanks teoretiske tilnærming til teologiens relevans i samfunnsdiskursen, virker overskyggende på dens påståtte pragmatiske og kroppsliggjorte utgangspunkt som ekklesiologi. Det tegner også for en religionsforståelse som anser dogmer og tro som primære fremfor en bredere pragmatisk tilnærming som vektlegger hvordan religion eller i dette tilfellet kristendom, faktisk virker og hva den gjør i menneskers liv. Jan Olav Henriksen argumenter i sin teori om religioner for et primært utgangspunkt i menneskelig praksis og erfaring for å forstå hvordan religion virker orienterende og transformerende i menneske –og samfunnsliv. Tro og dogmer må slik forstås

²⁴² Kärkkäinen, Velli-Matti (2014): 185.

²⁴³ Caputo, John (2001): 61.

²⁴⁴ Se for eksempel siste del av Milbanks kritisk artikkel om Habermas.

som nødvendige, men like fullt konstituert ut i fra denne praksisen.²⁴⁵ Henriksens utgangspunkt bidrar til å peke på at Milbanks påståtte utgangspunkt i en annerledes praksis, kanskje fremstår mindre pragmatisk forankret enn han selv hevder. Det peker også på et likhetstrekk mellom Milbank og Habermas i deres vektlegging av tro og dogmer som det primære utgangspunkt for sin artikkel om religioners relevans for samfunnsdiskursen.²⁴⁶

Milbank avviser videre at hans samfunnskritiske ekklesiologi inneholder argumenterende eller apologetiske aspekter og distanserer sin teologiske metadiskurs fra vitenskapelige diskurser. Han begrunner dette med den teologiske diskursens spekulative elementer og musikalske forestillingsform. Det synes likevel å være mulig å kritisere Milbank for at han bruker argumentasjonsteoretiske metoder som baserer seg på den filosofi han selv hevder å overkomme med en sosialkritisk ekklesiologi. Han hevder blant annet at kristendommen utgjør en distinkt, strukturell logikk. En påstand om at kristendommen er logisk, selv om den hevdes å være det på en særegen måte, forutsetter slik jeg ser det, like fullt en form for metodisk-filosofisk tilnærming hva angår både språk, rasjonalitet, koherens og argumentasjonsteori. En kritikk som indikerer at Milbank dermed forutsetter de filosofiske tradisjoner som han samtidig hevder er fremmede for kristendommen og som hans teologiske metadiskurs hevdes å overkomme, er også fremmet av Fritz Bauerschmidt i sin påstand om at Milbanks teologiske hegemoni forutsetter filosofiske konstruksjoner.²⁴⁷

Milbanks teologiske metadiskurs kan slik også kritiseres for å være for befengt av den moderne rasjonalitetsforståelsen han selv kritiserer. I følge Wayne Hankey ender Milbank opp med en altoppslukende rasjonalitetsforståelse som til slutt ”svelger troen” da han er altfor avhengig av sin samtids anti-filosofi.²⁴⁸ Milbank er også blitt sammenlignet med teologer som Hans Frei, George Lindbeck og Stanley Hauerwas som i følge Douglas Hedley, på ulikt vis forsøker å integrere ”fornuft innenfor religionens grenser” for slik å kunne immunisere kristendom mot sekularistisk kulturkritikk. Hedley plasserer Milbanks post-

²⁴⁵ Henriksen, Jan Olav (2017): 9.

²⁴⁶ Henriksen operer også med en annen forståelse av sammenhenger mellom religiøs og sekulær, mellom allmenne og religiøse erfaringer og praksiser og slik også med en annen forståelse av sammenhenger mellom vitenskap og åpenbaring enn Milbank. Dette blir dessverre for omfattende å legge til grunn i denne kritikken. Se blant annet Henriksen, Jan Olav (2017): 26.

²⁴⁷ Bauerschmidt, Frederick (1999): 417-431. Kritikken omhandler først og fremst en påstand om at Milbanks metafysikk baserer seg på stoisk filosofi og omhandler boken *The Word Made Strange* (1997), der Milbank videreutvikler de argumentene han fremmer i *Theology and Social Theory* (1990).

²⁴⁸ Hankey, Wayne J. (1999): 387-415. Hankey peker blant annet på ROs påvirkning fra og kritikk av Jaques Derrida.

fundamentalistiske teologiske, konstruksjon om det radikalt ubestemmelige i en barthiansk tradisjon og beskriver Milbank som nok en avvisning av dialog med det sekulære.²⁴⁹ Slik er Milbank og RO i følge Hedley, mer å forstå som symptomatisk for sin egen (post-)moderne samtid, enn en bevegelse som gir nye svar eller løsninger på teologiens utfordringer i samtiden og i kjølvannet av moderniteten.²⁵⁰

Som det fremgikk i innlendingen om RO, har Milbank distansert seg fra barthiansk teologi og hevder slik å være mer medierende overfor andre sfærer og samtidig mindre villig til å tilpasse seg et sekulært domene. Et eksempel på ROs ønske om å mediere, kommer blant annet til uttrykk i Milbanks dialog med den politisk-marxistiske filosofien Slavoj Zizek.²⁵¹ Slik kan Milbanks/ROs sekularitetskritikk tolkes først og fremst som et forsøk på å hevde teologiens særegne relevans i møte med moderne rasjonalitetsforståelser.²⁵² Samtidig kan man stille spørsmål ved i hvilken grad RO og Milbank i realiteten anerkjenner andre sfærer, da de alltid vil være befengt med den sekularisme de kritiserer. ROs og Milbanks prosjekter etablerer et skille mellom hva som er sekulært og hva som er religiøst eller teologisk etablert, utelukkende på bakgrunn av en skjelning mellom sann og avvikende teologi. Gjennom en avvisning av det sekulære, kan deres sekularitetskritikk mot egen intensjon, synes å bidra til en opprettholdelse av de dikotomier de selv kritiserer.

Filosofiske aspekter ved Milbanks teologi synes også å komme til uttrykk i hans avvisning av enhver korrespondanse-teori om sannhet, til fordel for en estetisk og forførende forankring av sannhet i Guds skjønnhet. Milbank hevder å bevege seg bortenfor enhver form for filosofisk sannhet gjennom en avvisning av rasjonell, sekulær fornuft og dermed enhver form for verifisering og falsifisering av virkeligheten. Samtidig hevder han likevel en form for teologisk sannhet og at hans trospåstand om og erfaring av en kristen metadiskurs antyder noe om hvordan ting egentlig er. Milbanks påstand om sannhet, synes slik å hevde en realisme artikulert i form av teologisk sannhet. Hans tidligere lærer og mentor, Nicolas Lash, har derfor kritisert Milbank for å stå i fare for en reduksjon av all sannhet til teologisk sannhet.²⁵³ Det er også grunn til å spørre om det er det samme Milbank gjør i sin kritikk av en sekulær

²⁴⁹ Hedley, Douglas. (2000): 274.

²⁵⁰ Ibid: 298.

²⁵¹ Se blant annet Zizek, Slavoj og Milbank, John (2011): *The Monstrosity of Christ. Pradox or dialectic?*

²⁵² Sigurdson, Ola (2008): 636.

²⁵³ Lash, Nicholas (1999): 432-444.

kunnskapsforståelse. Samtidig anerkjenner Milbank en koherent, naturalisme som et gyldig, men like fullt, dårlig alternativ til ”troens vei”.

Hedleys kritikk av Milbank som avvisende til en dialog med det sekulære og Lashes kritikk av Milbanks begrep om sannhet peker på et annet kritisk aspekt ved Milbanks ekklesiologiske teologi og ROs modernitetskritikk i sin helhet, henholdsvis hans og bevegelsens preg av eksklusivisme. Milbank blir i Lashes kritikk, blant annet omtalt som ”ROs kardinal”²⁵⁴. En påstand om at RO hevder former for eksklusivisme er også fremmet blant annet av John Caputo²⁵⁵. Taylor antyder som nevnt også en slik kritikk i sin anerkjennelse av ROs sekulariseringsforståelse. Ut i fra masteroppgavens analyse tegner det seg også en rekke eksklusive trekk hos Milbank/RO. I den generelle presentasjonen av RO, artikuleres en eksklusivisme blant annet gjennom avvisningen av enhver tanke som differensieres bortenfor Gud, gjennom en radikal sekularistisk kritikk og en avvisning av moderne og postmoderne sannhets –og kunnskapsforståelser til fordel for radikalt, ubestemmelige teologiske konstruksjoner. RO distanserer seg også fra alle andre teologiske retninger i egen samtid og forsøker heller å rekonstruere før-moderne kilder innenfor sitt eget teologiske rammeverk av deltakelse. RO representerer videre en ekklesiologisk, konfesjonell og kristen eksklusivisme med sin forankring i den anglikanske kirke. Selv om RO ønsker å favne den katolske kirke i vid forstand, synes den ikke å søke noen form for religionsdialog med andre konfesjoner og religioner. Milbanks ekklesiologiske sosialteori, artikulere en eksklusivisme, spesielt i sin påstand om at hans teologiske metadiskurs er den eneste som kan svare på utfordringer fra samtidens variasjoner av nihilisme. Han hevder at en teologisk metadiskurs overkommer all politisk teori og filosofi. Slik inntar den også posisjon som eksklusivt gyldig metadiskurs for en samfunnsdiskurs av i dag. Den teologiske metadiskursen representerer videre en eksklusivisme gjennom påstanden om at den baserer seg utelukkende på den bibelske tradisjonen. Milbank kan med en slik påstand kritiseres for å opprettholde en form for dikotomi mellom bibelsk tradisjon som åpenbaring, ikke i motsats til fornuft, men mot enhver sekulær kilde som ressurs for teologisk konstruksjon. Hans påstand om kristen praksis som annerledes enn all annen etisk praksis synes å være uttrykk for den samme form for avvisning. Velli-Matti Kärkkäinen har pekt på at RO og Milbank med sitt eksklusive uttrykk bærer

²⁵⁴ Ibid: 437.

²⁵⁵ Caputo, John (2001): 61.

likhetstrekk med Yale-skolen og Stanley Hauerwas og dermed tilsynelatende mot sin egen intensjon, gjentar deres feil i å etablere kirken utelukkende som ”kristen koloni”.²⁵⁶

På bakgrunn av en kritikk om dogmatisme, eksklusivisme, elitisme og manglende pragmatisk forankring, er det all grunn til å stille spørsmål ved i hvilken grad RO og Milbanks teologiske konstruksjoner vil tilkjenne relevans av andre deltakere i en offentlig samfunnsdiskurs av i dag. De vil kanskje høste anerkjennelse fra egne og andre fagdisipliner for å våge en post-moderne kritikk på teologiske betingelser. Slik fremstår RO på mange måter som et friskt pust og som å være i front innenfor teologi i dag. Samtidig er Milbanks omfattende sosiale teori kanskje ikke så forførende overbevisende og estetisk orientert som han selv håper på? I hvilken grad vil en annerledes troende, en påstått agnostiker eller en naturalist oppleve anerkjennelse i en diskurs med en teologisk bevegelse som synes å ha svaret på det meste? I tillegg artikulere de argumenter og svar som forutsetter et bestemt, teologisk rammeverk som synes å utelukke de fleste utenfor en vestlig-orientert, akademisk elite? Videre trekker Habermas frem et viktig og RO-kritisk argument angående relevans for samfunnsdiskursen i forbindelse med sitt krav til oversettelse av religiøse argumenter. Han peker på at uttalt, religiøse argumenter vil oppnå minimal anerkjennelse og oppmerksomhet blant sekulære og annerledes troende i (post-)sekulære samfunn av i dag og slik risikerer begrenset gjennomslagskraft utover ”egne rekker”. Selv om Milbank ikke vil anerkjenne Habermas’ premiss om en sekulær, offentlig diskurs, undergraver det på ingen måte hele Habermas’ poeng. Habermas’ beskrivelse av en rådende sekularistisk bevissthet i de post-sekulære samfunn, synes her å være av relevans for enhver religiøs deltaker i samfunnsdiskursen, uavhengig om man forstår diskursen som både offentlig og/eller privat, sekulær og/eller religiøs, trosbasert og/eller bestemt av et moderne vitenskapsparadigme. RO konfronteres slik jeg ser det, på linje med all annen teologi, kirke og religion i dag med et kommunikasjonsproblem i det man forsøker å presentere seg utelukkende som uttalt, religiøs motkultur og slik som radikalt annerledes. Jeg mener med dette ikke å si at teologi og religion ikke kan inneha en særegen kritisk funksjon som utfordring og ressurs i samfunnsdiskursen slik både RO/Milbank og Habermas på hver sin måte hevder, men at man med fordel ikke bør presentere seg utelukkende som annerledes og implisitt dermed også bedre enn alle andre fordi man tror å ha ”Gud i lomma”.

²⁵⁶ Kärkkäinen, Veli-Matti (2014): 185-186.

Oppsummerende kan RO/Milbank sies å representere en kritisk sekulariseringsforståelse som søker å overkomme sekularismens dominans og dens påfølgende dikotomiske forståelser deriblant religiøs/sekulær, tro/viten, åpenbaring/fornuft og privat/offentlig. For å bekjempe sekularismens dominans søker RO/Milbank å etablere en utelukkende teologisk, metakritisk samfunnskritikk. Gjennom en radikal avvisning av det sekulære, kan det likevel synes som Milbank opprettholder de dikotomiske forståelsene han selv og RO kritiserer. Dette kan synes å indikere at det er vanskelig å fullstendig unngå eller overkomme moderne, dikotomiske begrepsforståelser om religion og sekularitet, i den grad man anser dette som et mål. RO/Milbank bidrar like fullt med en særegen og verdifull kritikk av en tradisjonelle forståelser av moderne sekularitet og rasjonalitet og lykkes slik jeg ser det, med å artikulere en teologisk relevant innsikt som samtidig indikerer en betydelig grad av selvkritikk.

Videre synes Milbanks teologi å benytte seg av filosofiske metoder som han selv hevder å overkomme, blant annet gjennom å argumentere for egne påstander som logiske og koherente forståelser. Hans ekklesiologiske sosialteori fremstår også mindre pragmatisk forankret enn han selv hevder. Milbanks teologi kan derfor slik jeg ser det, ikke forstås som en reell overkommelse av verken filosofi eller politisk teori. Den taper dermed også sitt påstått radikalt, eksklusive preg av ”å være og gjøre annerledes” og bringer slik frem en erkjennelse av at sekulære og religiøse aspekter innenfor teologisk refleksjon og i enhver diskurs, må forstås som mer komplekst sammenvevd enn både Milbank og Habermas synes å hevde.

Videre bringer Milbank inn en på mange måter, overbevisende kritikk av Habermas rasjonalitetsforståelse som peker på at den er for snever til å kunne artikulere, oversette og favne alle dimensjoner ved en troendes språk, praksis og virkelighetsforståelse. Denne kritikken bunner både i Milbanks kritikk av dikotomien privat/offentlig og i hans skepsis til agnostisisme. Milbank frembringer her relevante innsikter omkring enhver diskurs’ komplekse karakter utover hva Habermas synes å hevde. Gjennom en kritikk av dikotomien privat/offentlighet, peker Milbank på at enhver menneskelig ytring i enhver diskurs må forstås som en hendelse som i prinsippet alltid er offentlig tilgjengelig og slik ikke kan avklares som enten privat eller offentlig. Slik synes Milbank å integrere et strukturelt posisjonert subjekt i diskursen på en mer dynamisk og mindre statisk måte enn Habermas. Gjennom sin kritikk av agnostisisme, understreker Milbank videre at enhver ytring i diskursen forstått som hendelse, alltid indikerer en form for tro eller trosholdning, uavhengig om denne er å forstå som religiøs

eller ikke. Her ligger slik jeg ser det, både en substansiell kritikk av dikotomien tro/viten og et potensiale for dialog på tvers av sekulære og religiøse kategorier som bør utvikles videre og.

5.2. *Anerkjennelsens mulighet?*

Avsluttende, oppsummerende og konkluderende for denne drøftingen vil jeg bemerke at Habermas' og RO/Milbanks teorier til tross for diskrepans hva angår begrep om sekularitet, religion, teologi, tro, viten, rasjonalitet, åpenbaring og diskurs, samtidig synes å ha åpenbare likhetstrekk både hva angår temaområder, metode og mål. Både Habermas og Milbank nærmer seg religion ut i fra en sosialkritisk interesse, hos Habermas innenfor post-metafysisk filosofi og politisk teori, hos Milbank innenfor et teologisk rammeverk. Begge undersøker hvordan religion kan ha en sosialkritisk funksjon i eller ovenfor samfunnsdiskursen og opererer slik med en funksjonalistisk tilnærming til religion og teologi som på ulikt vis kan karakteriseres som reduksjonistisk. Habermas, grunnet hans vektlegging av en rasjonell, sekulær diskurs. Milbank, grunnet hans vektlegging av teologi som radikalt annerledes og dermed i kontrast til og ideelt sett uten berøringspunkter til et sekulært domene. Begges religionsforståelse utledes videre som kritikk av en tradisjonell sekulariseringstese, selv om deres sekulariseringsforståelser er avvikende fra hverandre. Hva angår metode, vektlegger både Habermas og Milbank genealogiske begrepsundersøkelser for å utlede svar på religioners og teologis funksjon for dagens samfunnsdiskurs. De er begge opptatt av diskursen som religioners og teologiens "sted". Derav følger også en vektlegging av rasjonelle aspekter som logikk, argumentasjon og krav om koherens og ulike begrep om sannhet. Teoriene kan slik sies å inneha en rekke formelle, metodiske likhetstrekk.

Teoriene forenes også i sine ulike forsøk på å komme til rette med utfordringer fra moderniteten og gjennom en kritikk av militant naturalisme, fundamentalisme og religioners iboende potensiale til vold og kan slik hevdes til dels å ha felles sak. Både Habermas og Milbank ønsker å trekke frem ressurser for motivasjon til og engasjement i en samfunnsdebatt. Begges siktemål er derfor å forstå som idealistisk og normativt, ut i fra et ønske om å fylle det etiske tomrom som begge synes å hevde at moderniteten har skapt. Habermas artikulere dette som den postmetafysiske filosofiens etiske abstinenser, Milbank som humanismens og nihilismens tomrom (*void*). Uttalt for begge teorier, er påstanden om religioners og/eller teologis særegne potensiale til å kunne bøte på eller oppfylle dette

tomrommet, artikulert som ressurs og utfordring *til*, i følge Milbank eller for Habermas, *i*, dagens samfunnsdiskurs.

Habermas og Milbank/RO likhetstrekk bekrefter slik de teologiske og filosofiske tradisjoners (til dels) felles genealogi og (til dels) felles forståelse av utfordringer i samtiden. Teorienes likhetstrekk synes også å understreke det problematiske ved å skulle artikulere entydige kategoriseringer av begrepene religiøs og sekulær, tro og viten som grunnlag for å kunne si noe om religioners og teologis rolle i samfunnsdiskursen. Dette antyder også noe om at teologisk språk og religiøs praksis, i hovedsak ikke nødvendigvis kommer og slik jeg ser det, heller ikke burde artikuleres og komme til uttrykk, utelukkende som noe særegent, verken i en påstått offentlig setting eller i en hver diskursiv hendelse i form av menneskelig ytring eller praksis. En slik erkjennelse behøver heller ikke å bety en omfavnelse av sekulært tomrom. Samtidig peker RO/Milbank på at teologi også *er* annerledes praksis og representerer noe særegent. Dette problematiserer enhver diskurs' mulighetspotensiale for gjensidig forståelse og anerkjennelse på tvers av sekulære og religiøse kategorier. Det samme gjør Habermas' agnostiske holdning til religiøse diskurser og enhver sekularistisk tilnærming til religion og teologi.

Den foregående analyse, drøfting og sammenligning av Habermas og Milbank/RO understreker derfor at sentralt i deres drøfting av religion og teologis relevans som ressurs og utfordring for samfunnsdiskursen, synes å være hvorvidt og i hvilken grad religion og teologi artikuleres, praktiseres og slik anerkjennes primært som noe særegent, eksklusivt og radikalt annerledes eller om man åpner for muligheten til å helt eller delvis å oversette religiøst språk og praksis innenfor en form for (post-)sekulær diskurs-setting, forstått i mer allmenne termer. I hvilken grad er så en reell anerkjennelse av andres sekulære og/eller religiøse bakgrunn, deltakelse og argumentasjon i diskursen er mulig? De analyserte diskursforståelsene til Habermas og Milbank peker på utfordringer knyttet til muligheten for anerkjennelse på tvers av ulike forståelser av tro og viten, religion og sekularitet. Habermas vektlegger nødvendigheten av sekularistiske sekulæres anerkjennelse av religiøse ytringer og deres potensielt, substansielle, rasjonelle og etisk relevante innhold, men erkjenner samtidig at et slikt anerkjennende tankesett ikke er den vanlige holdningen i post-sekulære samfunn i dag. De religiøse fordres på sin side til å anerkjenne det sekulæres primat i offentligheten, hva angår rasjonelle og moralske termer og et moderne, vitenskapsdomene. Også her erkjenner Habermas utfordringer knyttet til en delvis uforenlighet mellom tro og rasjonalitet, samt

avvikende begrepsforståelser for moral og sannhet. Habermas synes likevel å utvise en optimisme hva angår anerkjennelsens mulighet, i og med sitt universalistiske utgangspunkt i en sekulær og rasjonell diskurs som ideelt sett kan gjøres tilgjengelig for alle. Samtidig stiller han spørsmål ved i hvilken grad gjensidig anerkjennelse i hans læringsprosesser forblir historiske, ideelle og derfor utopiske eller om de faktisk fungerer pedagogisk og dermed også kan bidra til en gjensidig anerkjennelse som motvirker polarisering, troende i mellom og mellom religiøse og sekulære.²⁵⁷

Milbank avviser på sin side enhver tilpasning av teologi til et sekulært domene, men åpner for å mediere med andre sfærer på egne teologiske premisser. Drøftingen ovenfor antyder at dette tillater en begrenset form for anerkjennelse fra Milbanks side og at RO slik kan synes å opprettholde de dikotomiske forståelser av religiøs og sekulær som de selv kritiserer. Samtidig vektlegger Milbank teologiens plassering i tid som en kontinuerlig forestillingsprosess. En slik daglig gjenfortelling kan synes å kunne åpne opp for anerkjennelse, endring og selvkritikk blant deltakere i diskursen og en medierende teologisk deltakelse.²⁵⁸ Milbank vektlegger også en gjensidig anerkjennelse av 'den andre' som en hendelse i diskursen, forbundet med erfaringer av sensibilitet og dermed også moduser av både rasjonalitet og tro. Anerkjennelse synes dermed først å bli problematisk i det både sekulære og religiøse holdninger, kan synes å uttrykke en form for objektiverende avvisning av eller undertrykkende påstand overfor sin potensielle diskurspartner. Selv om Habermas og Milbank på hvert sitt vis kan hevdes å uttrykke nettopp dette; Habermas gjennom tendenser til en sekularistisk religionsforståelse og en snever rasjonalitetsforståelse og Milbank gjennom eksklusivistiske tendenser som avviser all annen sannhet enn den teologiske, utelukker ikke dette nødvendigvis enhver form for anerkjennelse og potensiell pedagogisk prosess.

Samtidig kan et begrep om anerkjennelse kritiseres for å overse eller undertrykke det som ikke er transparent, forståelig eller rasjonelt tilgjengelig innenfor rammene av en diskurs å la

²⁵⁷ Teorier om anerkjennelse er blitt artikulert i kjølvannet av Habermas' kritiske teori, deriblant Axel Honneths teori om kampen for anerkjennelse. Se blant annet Honneth, Axel (1995): 174. Honneth bygger blant annet på Hegels forståelse av anerkjennelse og utleder et formelt, etisk konsept for anerkjennelse etter tre linjer: kjærlighet, rettigheter og verdsettelse. Andre varianter av anerkjennelsesteori er artikulert blant annet av Charles Taylor og Paul Ricoeur. Jeg vil ikke gå inn på en full redegjørelse av ulike forståelser av anerkjennelse her, men peker på positive og problematiske aspekter ved begrepet, knyttet til de ovenfor analyserte diskursforståelsene.

²⁵⁸ Slik kan han med et velvillig blikk, synes å ha likhetstrekk med Ricoeurs forståelse av sammenhenger mellom anerkjennelse og tid. Se Ricoeur, Paul (2005): 62.

Habermas eller Milbank.²⁵⁹ utfordringer knyttet til en anerkjennelse av religioner og teologiske funksjoner i samfunnsdiskursen, synes slik å være knyttet til både religioner og teologiske særegenhet som noe ikke-transparent, uforståelig og ikke alltid rasjonelt tilgjengelig og til diskursens begrensede evne til å artikulere eller favne nettopp disse aspektene ved religion og teologi. Diskursens begrensning antyder slik også noe om menneskelig begrensning hva angår å artikulere sider ved religion og teologi som ikke fullt ut kan anerkjennes, begripes og intellektualiseres eller gjøres uttalt funksjonelle i en samfunnsdiskurs. Diskursens begrensede mulighetspotensiale på tvers av sekulære, religiøse og annerledes troende, antyder også at religioners og teologiens funksjonalitet, først og fremst anerkjennes på et motivasjonsplan som kilde til solidaritet, endringsvilje og engasjement i samfunnsdiskursen, fremfor å anerkjennes som radikalt annerledes og særegne bidrag i form av en metadiskurs eller som spesifikt, religiøse argumenter i en offentlig samfunnsdiskurs. Dette trenger likevel ikke å innebære en avvisning av at religiøse og teologiske stemmer kan ha noe særskilt å bidra med og slik kan artikulere noe moralsk intuitivt eller mer gjennomtenkt omkring hva som mangler i dagens samfunnsdiskurs.

²⁵⁹ Kritik av anerkjennelsesteori med utgangspunkt i faren for objektivisering og underkjennelse av relasjoners ikke-synlige aspekter, er fremmet blant annet av Oliver, Kelly (2001): 5-16.

6. Avslutning og utblikk.

Masteroppgaven ”*Eastering the Ordinary? Om religion, teologi og post-sekularitet*”, har tatt utgangspunkt i Habermas’ og Milbanks/ROs ulike tilnærminger til religion og teologi i samfunnsdiskursen. Del I Analyse, har vektlagt deres kritiske forståelser av sekularitet og følgelig ulik artikulering og anerkjennelse av religioner/teologi i og ovenfor politiske og filosofiske diskurser. Del II har sammenlignet, kritisert og drøftet teoriens metodiske innsteg, begrepsforståelse og rammeverk. Diskusjonen konkluderer med at begge teoriene i liten grad artikulere konkrete svar omkring religioner og teologis bidrag til samfunnsdiskursen. Samtidig inviterer teoriene til en bred, genealogisk og variert refleksjon omkring ulike teoretiske og pragmatiske begrepsforståelser av sekularitet, teologi, religion, tro, viten, åpenbaring, rasjonalitet, sensibilitet og offentlighet. Teoriene bidrar slik med innsikt og en økt bevisstgjøring omkring hva slags begreper og forestillinger man opererer med i diskurser generelt og samfunnsdiskursen spesielt.

Habermas’ tilnærming har slik jeg ser det sin styrke, først og fremst gjennom en bred, kritisk og global orientering omkring religioners revitalisering som bidrar til en vestlig kritikk av sekularistisk sekularitet gjennom hans påstand om de post-sekulære samfunn. Videre vektlegger han religiøse tradisjoners og gruppers potensiale for moralske intuisjoner og til å artikulere en bevissthet omkring mangler i dagens samfunnsdiskurs. Han anerkjenner dermed religioner som en kilde til orientering, endring og samfunnskritikk og samtidig som et fenomen som selv kan kritiseres. Habermas representerer slik et forsøk på å føre videre den gjensidige læringsprosessen han hevder er nødvendig for å sikre motivasjon, engasjement og solidaritet blant borgere, for slik å kunne motvirke faren for polarisering mellom religiøse og sekulære og en de-politisering av individet i møte med globale markedskrefter.²⁶⁰ Samtidig synes Habermas’ moderne, sekulære diskurs –og rasjonalitetsforståelse for dominerende for hans behandling av religion til å kunne artikulere noe mer om hvordan religion virker i menneske –og samfunnsliv og til å kunne videreutvikle begreper om religion og sekularitet utover reduksjonistiske, dikotomiske kategoriseringer.

Milbanks tilnærming har etter min mening sin styrke nettopp i en kritikk av den sekulære fornuftsforståelse som dominerende i møte med og innenfor teologiske diskurser. Hans kritikk

²⁶⁰ Et spennende forsøk på å bygge videre på og utvide Habermas’ forsøk på anerkjennende prosesser i et bredere kosmopolitisk og tverrkulturelt perspektiv er utviklet av Seyla Benhabib. Se blant annet Benhabib, Seyla (2011): *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*.

bidrar til nyanserte forståelser av teologiske konstruksjoner som integrert i sekulariseringsprosesser og problematiserer slik en sterk betoning av motsetningsfulle aspekter ved begrepene 'religiøs'/'teologisk' og 'sekulær'. Milbanks kritikk av dikotomiske forestillinger, kan så vidt jeg ser, bli stående til tross for at Milbank og RO selv tenderer til en overbetoning av de samme motsetningsfulle aspekter mellom religiøs/sekulær. Den er også verdifull, uavhengig om man avviser eller bekrefter Milbanks/ROs omfattende, dogmatiske og teologiske program. Kritikken utdypes videre gjennom Milbanks kritikk av agnostisisme med utgangspunkt i en avvisning av fornuftens finitet og dikotomiske forståelser av tro og viten. Ved å beskrive 'fornuft' som en modus av sensibilitet, og som noe som intuitivt "føler seg frem" før den vet og etablerer en kunnskap, bidrar han til en kritikk av den sekulære vitenskapens domene og åpner opp for trosaspektet i enhver påstand eller hendelse i diskursen. Jeg synes han går for langt i sin beskrivelse om erkjennelse av virkelighet og fiksjon redusert til ulike styrkegrader av sensibilitet og i sin skepsis til sannhetsbegreper som ikke er teologisk konstruert. Samtidig kan hans påstand om at ethvert standpunkt impliserer en form for tro, åpne opp for en gjensidig og mer likeverdig anerkjennelse mellom diskursens deltakere forstått som ulikt troende, fremfor sekulære/religiøse, i samfunnsdiskursen. På den annen side kan man da igjen stå i fare for en relativisering av sannhet.

Diskusjonen ovenfor antyder også at både Habermas og Milbank opererer med ulike reduksjonistiske tilnærming til religioner og teologis rolle i samfunnsdiskursen. Jeg antyder fordeler ved å integrere religion og teologi i et bredere pragmatisk rammeverk. En mulig vei videre for å kunne si mer om religion og teologis funksjon i samfunnsdiskursen vil slik jeg ser det, være å arbeide ut i fra teorier som i større grad integrerer kunnskap fra psykologiske disipliner. Begge teoriene kunne slik kanskje fremstå mindre idealistiske og mer kroppsliggjorte? Både Habermas og Milbanks diskursforståelse synes å implisere en relasjonell subjektforståelse som med fordel kan utdypes og videreutvikles.²⁶¹ Det ville her være spesielt interessant å utforske hvordan religioner og teologi kan virke motiverende og endrende ut i fra både subjektive og sosiale perspektiver.

²⁶¹ Anerkjennelsesteori synes her å være en mulig vei. En annen potensiell vei å forfølge, er blant annet formulert i Nussbaum, Martha Craven. (2013): *Political emotions: why love matters for justice*. Jeg har også tidligere henvist til Jan Olav Henriksen og Julia Kristeva.

7. LITTERATUR

- Asad, Talal (1993): *Genealogies of religion: disciplines and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Bauerschmidt, Frederick Christian (1999): "The word made speculative? John Milbank's christological poetics" i *Modern Theology* 15(4): 417-432.
- Bohman, J og Rehg, W, (2014): *Jürgen Habermas*. Hentet fra <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/habermas/>
- Caputo, John D (2001): *On Religion. Thinking in Action*. London: Routledge.
- Casanova, José (2013): "Exploring the Postsecular. Three Meanings of "the Secular" and Their Possible Transcendence" i Craig Calhoun, Eduardo Menideta, and Jonathan VanAntwerpen (red.): *Habermas and Religion* (27-48). Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen et al. (2010) *An awareness of what is missing*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen (2006) *Between naturalism and religion*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen (2017) *Post-Metaphysical Thinking II*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen og Ratzinger, Joseph (2006) *The dialectics of secularization: On Reason and Religion*. San Fransisco: Ignatius Press.
- Hankey, Wayne J. (1999): "Theoria versus poesis. Neoplatonism and trinitarian difference in Aquinas, John Milbank, Jean-Luc Marion and John Ziziolas" i *Modern Theology* 15(4): 387-415.

- Hedley, Douglas. (2000). "Should Divinity Overcome Metaphysics? Reflections on John Milbank's Theology beyond Secular Reason and Confessions of a Cambridge Platonist" i *The Journal of Religion* 80(2): 271-298. Hentet fra: <http://proxy.via.mf.no:2173/loi/jr>
- Henriksen, Jan-Olav. (2007a). "Religionens overraskende "tilbakekomst". Trekk av religionsforståelsen hos den senere Habermas." i Lysaker, Odin og Aakvaag, Gunnar C. (red.): 34-52. Oslo: Pax forlag.
- Henriksen, Jan-Olav. (2007b): *Teologi i dag*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Henriksen, Jan-Olav. (2017). *Religion as Orientation and Transformation*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Honneth, Axel (1995). *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity Press.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. (2014): *A constructive christian theology for the pluralistic world. Trinity and Revelation*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company og Grand Rapids.
- Kristeva, Julia (2009): *This incredible need to believe*. New York: Colombia University Press.
- Lima, Maria Herrera (2013): "The Anxiety of Contingency" i Craig Calhoun, Eduardo Menideta, and Jonathan VanAntwerpen (red.): *Habermas and Religion* (49-71). Cambridge: Polity Press.
- Milbank, John (2009). "A closer walk on the wild side: Some comments on Charles Taylor's *A Secular Age*." i *Studies in Christian Ethics*. 22(1): 89-104
- Milbank, John (1990). *Theology and social theory: beyond secular reason*. Oxford: Blackwell.

- Milbank, John (2013): "What lacks is feeling: Hume versus Kant and Habermas" i Craig Calhoun, Eduardo Menideta, and Jonathan VanAntwerpen (red.): *Habermas and Religion* (322-348). Cambridge: Polity Press.
- Milbank, John og Oliver, Simon. (2009). "Introducing Radical Orthodoxy: from participation to late modernity" i Milbank, John og Oliver, Simon: *The Radical Orthodoxy Reader*. (1-27). Great Britain, Oxon: Routledge.
- Milbank, John; Ward, Graham og Pickstock, Cathrine (1999): "Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy." i Milbank, John; Ward, Graham og Pickstock, Cathrine (red.) *Radical Orthodoxy. A new theology*. (1-20) London: Routledge
- Oliver, Kelly (2001). *Witnessing. Beyond Recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ricoeur, Paul (2005). *The Course of Recognition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sigurdson, O. (2008). "Radikalortodoksi" i Rise, S. og Kristiansen, S. J (red.): *Moderne teologi: tradisjon og nytenkning hos det 20. århundrets teologer*. (627-637). Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Harvard.
- Taylor, Charles. (2011). "Why we need a radical redefinition of secularism" i Butler et al: *Religion in the Public Sphere*: 34-59. New York Chichester, West Sussex: Columbia University Press.
- Vetlesen, Arne Johan. (2007). "Religionenes gjenkomst – sekulariseringstesens fallitt" i Lysaker, Odin og Aakvaag, Gunnar C. (red.): 10-33. Oslo: Pax forlag.
- Woodhead, Linda. (2011). "Five Concepts of Religion" i *International Review of Sociology*. 21(1): 121-143. Hentet fra <https://doi.org/10.1080/03906701.2011.544192>