



Jan Philipp Reemtsma

Må vi respektere religiøsitet?

En av de mest karakteristiske egenskapene ved sekulære samfunn er deres ikke-innblanding i samfunnsmedlemmenes religiøse tro. Ved å ekskludere muslimske lærere som bruker hodeplagg fra statlige skoler, har det sekulære Tyskland glemt dette, argumenterer Jan Philip Reemtsma.

"Der mennesket ikke lar seg relativisere eller avgrense, forgriper det seg alltid på livet: Først Herodes, som lot Betlehems barn drepe, og videre blant andre Hitler og Stalin, som tilintetgjorde millioner av mennesker, og i dag, i vår egen tid, drepes millioner av ufødte barn." Köln-kardinalen Joachim Meisner sa dette i en preken. Uttalelsen vakte oppstyr. Presidenten for Det jødiske sentralråd i Tyskland, Paul Spiegel, snakket om en fornærmelse mot millioner av Holocaust-ofre, og mot kvinner som i nød måtte ta en beslutning. Kardinalen svarte at han var misforstått, og utelot Hitlers navn da prekenen skulle gå i trykken.

For den troende katolikken starter menneskelivet ved unnfangelsen. For ham er det å drepe et embryo, et barn eller en voksen, like forkastelige handlinger. Der hundrevis, tusenvis og millioner fjernes, begås det i den forstand masse mord, og det er overhodet ingen grunn til ikke å sammenligne dette masse mordet med et annet masse mord fra historien, selv ikke med Holocaust.

Slik sett er det for en troende katolikk slett ikke noe skandaløst ved kardinalens uttalelse. Han har bare gitt uttrykk for sin religiøse overbevisning, noe som også er jobben hans. Naturligvis kan man oppfatte denne religiøse overbevisningen som skandaløs. Men hva så? Et sekulært samfunn viser seg nettopp gjennom at religion kan utøves både i det private og offentlige rom, men at religionen ikke får bestemme over det offentlige rom. Også der religionen utspiller seg i det offentlige, er den en privatsak. I et sekulært samfunn utøves religion i det offentlige rom, nettopp fordi den er en privatsak, og fordi et mangfold av private oppfatninger kan spille en rolle i utformingen av det offentlige rom i et sekulært samfunn.

Hva religiøsitet er

Hva forstår jeg med religiøsitet? Jeg bruker naturligvis et vidt begrep, som ikke bare omfatter kristne, jøder og muslimer, men også Jehovas vitner og animister, eller som i alle fall ikke på forhånd utelukker disse. Religiøsitet består i overbevisningen om at verden ikke kan forstås i seg selv. Naturligvis mener også de fleste ikke-religiøse at det er mer mellom himmel og jord enn skolelærdommen har å by på. Men det har ingenting med religiøsitet å gjøre. Religiøs er heller ikke enhver som mener at det bakom de kjente naturkreftene også fins andre krefter (noe som virker i homøopatisk terapi), og religiøs er

heller ikke enhver som mener det fins ånder, telepati, telekinese og en rekke andre fenomener.

Religiøs er enhver som mener om alt vi kan finne ut om verden på den ene eller annen måte: At det som innerst inne holder verden sammen, verdens hemmelighet, dens mening — altså på en eller annen måte det egentlige — kan det ikke være.

Og det er dette det egentlig kommer an på. Så den som sier at vitenskapen ikke kan gi svar på alle disse spørsmålene, men som heller ikke anser det som en mangel, er helt klart ikke religiøs. Religiøs er enhver som deler verden inn i det som er tilgjengelig for vitenskapen, og dermed nettopp derfor ikke er det vesentlige, og det andre, og vesentlige, som man bare kan få tilgang til på andre måter.

En religiøs kan derfor i denne sammenheng ikke beskyldes av en ikke-religiøs for noen villfarelse: Virchow fant ikke noen sjel i sine obduksjoner, men det var, sier den religiøse, ikke bare ikke å vente, men helt umulig. Og ingen romsonde vil noensinne kunne bevise Guds ikke-eksistens, og ingen kjemiske eksperimenter vil kunne motbevise Daos nærvær. Omvendt er en som påtar seg å bevise sin gud gjennom et ritual, ikke religiøs. Han kan som den avdøde paven, som mente Guds mor egenhendig hadde avledet attentatsmenneskets kuler, oppfatte en eller annen begivenhet som belegg for den aktuelle transcendentale makten, men heller ikke mer.

Religiøs er altså ikke den som mener å vite noe mer eller annet om verden enn de mange andre, men den som er overbevist om at slik viten om verden som helhet — eller som kjerne eller mening — i siste instans ikke kan gripes. At det derimot avhenger av denne oppfatningen og i en viss forstand er mulig, men bare gjennom en bestemt tilgang, er en vesentlig del av fornemmelsen av denne todelingen.

I denne fornemmelsen møtes religionene — og de skiller seg ved de måter de omgås denne fornemmelsen på, gjennom ritualer, overbevisning, lære, skrift og sosiale forhold. Religiøsitet betyr en overbevisning om en privilegert tilgang til en enhetlig forstått verden — til sannheten, kan man si.

Ingen privilegert sannhet

Offentligheten i et sekulært samfunn kjenner ikke til forestillingen om en slik privilegert tilgang til sannheten. Det sekulære samfunn er ikke noe profant teokrati: Den "vitenskapelige verdensanskuelse" tar ikke religionens plass, og den religiøse blir heller ikke ansett som gal eller diskriminert på grunn av sine meninger om seg selv eller sin idé om en privilegert tilgang til sannheten. Men det er ikke fordi religiøsiteten fortjener det, så å si, at man behandler den slik. Det kommer av at et sekulært samfunn er et sekulært samfunn. Det ville gitt opp seg selv om det skulle holde frem en bestemt ikke-religiøs verdensanskuelse og gi denne tolkningsmonopol. For gjennom en slik rolle ville den selv fått religiøse trekk. I et sekulært samfunn — og det er det dette handler om — er borgerens tilgang til offentligheten utelukkende definert av hans status som borger, og ikke av hva han tenker.

Den falske tesen om meningstap

Dermed bekymrer et sekulært samfunn seg nettopp ikke for det som et religiøst menneske — når religiøsiteten er ektefølt — mener er viktigst. For et religiøst

menneske er et sekulært samfunn et villfarelsens samfunn. Denne oppfatningen deler presteskaper i Teheran med de (ortodokse) prestene i Jerusalem og de geistlige i Roma. Å bekjempe det sekulære samfunn er et klart mål for islamistiske grupper over hele verden, å bekjempe det i Israel er målet for deler av landets politiske spektrum, og å bekjempe det sekulære samfunn over hele verden var den nylig avdøde pave Johannes Paul 2.s erklærte mål.

Jeg sier ikke: Å bekjempe det er målet for ethvert religiøst overbevist menneske. Det må likevel fastholdes at det finnes en viss spenning mellom et samfunn som har en offentlighetsforfatning som går ut på at det ikke fins noen privilegert tilgang til sannheten, og mennesker hvis liv er fylt av forestillingen om at det fins en slik tilgang, og at de er i besittelse av den.

Verden er ikke nok

Respektproblemet er begrunnet i omstendighetene der mange — først og fremst religiøse — mener det sekulære samfunn trenger det religiøse element, fordi det bare der er noe å finne som er helt nødvendig for ethvert samfunn, som det sekulære samfunn i seg selv ikke kan fremskaffe. Spør man hva det er, får man høre: "Mening" eller "forpliktende verdier" eller "retning". Jeg aner at det er noe der som er oversett, noe som har med religiøsitetens grunnstruktur å gjøre — eller for å si det med tittelen på en James Bond-film: *The World is Not Enough*.

Om det stemte at det sekulære samfunn uten religiøsiteten ikke var virkelig levedyktig, ville det følge av dette at religiøsiteten hovedsakelig måtte møtes med respekt, for man måtte ikke ringeakte det man er avhengig av. Man kan mene at den som trenger en gud nettopp må se hvor han kan finne en, og at dette utelukkende er hans problem. Eller man kan mene at mennesker ikke kan leve godt uten transcendentale retning, og at det er en samfunnsoppgave å pleie en kultur der det tilbys en slik retning. Bare i det siste tilfellet kan man meningsfullt snakke om at religiøsiteten må respekteres.

Etter min mening fins det tre muligheter for å forstå tesen om meningstap i det sekulære samfunn.

Den første mening man undertiden tillegger tesen, dreier seg om opphavsproblemet. Bestemte viktige begreper, normer og verdier for et sekulært samfunn har religiøst opphav. Vi tærer liksom på denne religiøse grunnen, på forestillinger som er felles for menneskene — først: for Gud, senere: for loven. Denne tanken fører ikke langt, siden ideer ikke er forpliktet i forhold til deres opphavelige kontekst, de oppstår stadig vekk i forskjellige kontekster, og hvorvidt ideen om den borgerlige likhet for loven hovedsakelig er den sekulariserte versjonen av den kristne ideen om alle menneskers likhet overfor Gud, bør det også stilles spørsmål ved.

Den andre meningen man kan tillegge tesen om meningstap, er den at det i et sekulært samfunn ikke skapes noe forpliktende meningstilbud, selv om menneskene trenger et slikt. Nå er første del av denne tolkningen definisjonen av "sekulært samfunn", og kombinert med den andre betyr det ikke annet enn: Mennesker er ikke skapt for sekulære samfunn. Dette er, som den sekulære samfunnsmodellens historiske fremgang viser, feil.

Den tredje betydningen av tesen kan være en variant av den andre. Den er ikke normativt-antropologisk, men empirisk. Mange mennesker er overveldet av høflighetsfrasene om de gitte meningsretningene og av virkeligheten i et

samfunn som sier: "Hvis du trenger denslags, kan vi tilby det, prøv deg frem!".

Overkjørt av det moderne

Det stemmer at det fins mange mennesker som føler seg overkjørt av det moderne, og som i et samfunn med funksjonell differensiering, med rollepluralisme og uklare verdihierarkier, rolleavhengige inklusjonsmoduser etc., blir svært frustrert og derfor søker å forenkle sitt verdenssyn drastisk. I ekstremtilfeller blir de medlem av en bande som skiller klart mellom godt og ondt, og som erklærer seg som tilhengere av det gode i verden samtidig som de erklærer resten av verden krig. Bandene heter da al-Qaida, Rote Armee Fraktion, Manson Family eller Aum. Det kan også gå mindre militant for seg med mildere former for verdensanskuelsesmessig paranoia à la Michael Moore. Eller man vender seg mot tilbudet av kollektiv meningsdannelse som fins i de tradisjonelle religionene eller i de moderne kultene.

At mennesker kan og får gjøre dette — såfremt de ikke bryter med lovene, hvis de skulle vurdere terrorisme — garanterer den sekulære offentlighet dem. Denne fastslår i motsetning til teokratisk beskafne samfunn, at tilbudet av livsmening er like mangfoldig som behovene for den. Forestillingen om at det sekulære samfunn trenger en kompensasjon for sitt meningstap gjennom religion, er ganske enkelt en feilaktig gjengivelse av problemstillingen. Kun i det teokratiske samfunn blir meningen bestemt — og bare denne bestemmelsen mangler i det sekulære samfunn. Men denne mangelen er dets verdi. Og det er denne mangelen som garanterer for at enhver kan tro på det han vil — og at han heller ikke må følge noen tro hvis han ikke tror på noe som helst.

Den respekten det sekulære samfunn viser for de religiøse er den samme som vises overfor de ikke-religiøse. Det er respekten for privatlivet. Den består i Fredrik 2. av Prøyssens berømte maksime, om at enhver får finne sin egen frelse, eller Thomas Jeffersons, om at det ikke angår ham om hans nabo tror på én, to eller ingen guder overhodet — det plager ham ikke og gjør ikke ham fattigere.

Det som på denne måten går for selvsagt respekt, ut fra perspektivet om at det sekulære samfunn ikke bare tåler det, men også holder det som et ideal, er for de religiøse en demonstrasjon av likegyldigheten overfor hva det egentlig handler om. "Du kan tro på hva du vil" — dette liberale prinsippet står for den religiøse som den blotte likegyldighet — og: en feilvurdering. Den som tror, tror ikke at han tror fordi han har oppsøkt det, og altså valgt å tro på det og ikke det. Valgprosessen, slik bestemmelsen av en tro fremstår for de ikke-religiøse, tydes av religiøse som fornemmelsen av en åpenbaring, som opplysning og som dypere innsikt: ikke som noe man velger, men som noe dypt nødvendig.

Den nye paven har som kardinal poengtert formulert dette slik: "Mening som er selvlagd er til syvende og sist ingen mening overhodet."¹ Benedikt 16. har med stor entusiasme tatt avstand fra den teologiske valgfrihet i religionen. Tro er, slik han forstår det, ikke noe fra det store supermarked av meningstilbud. Hans religion har med sannheten å gjøre, og forestillingen om at sannheten må følge med i tiden for å tilpasse seg folkets ønsker, er for ham dypt absurd. Og jeg må medgi: Når noen er av den overbevisning at en bestemt seksualetikk skulle være hentet fra innsikt i Guds vilje, er påpekningen om at man kan bli smittet av aids ved ubeskyttet kjønnslik omgang for ham ikke noe motargument.

Aktelsen for det som er hellig for andre

Benedikt 16. forlanger med tydelige ord respekt for den troen han står for, også i et samfunn som overveiende ikke deler hans grunnleggende overbevisning. Han snakker om den nødvendige "aktelse for det som er hellig for andre", og kaller den et "vesentlig aspekt for alle kulturer".² Paven skrev dette da han ennå var kardinal, og jeg er enig med ham i dette, i det minste — hva sa han til Jürgen Habermas? — "i praktiske termer".

Men det kan lønne seg å lese videre i teksten: "[...] særlig aktelsen for det som er hellig for den høyere mening, samt aktelsen for gudsfrykten, noe man også finner blant mennesker som ikke tror på gud. I et samfunn der denne aktelsen er forlatt, går noe vesentlig tapt."³ Det forstår seg at teologen ser min villighet til å akte hans religiøsitet som tegn på min disposisjon for tro. Men teologen baserer den aktelsen han møter meg med på denne forståelsen av det som fremstår for meg som mening i livet, og som jeg på ingen måte vil si er "hellig" for meg. Om han anser dette som bevis for fritt valgte idiosynkrasier, og ikke for tro i en uutviklet tilstand, snakker vi i beste fall om en lavere grad av respekt. Og der ligger også en differensieringsprosess som man ikke kan holde for seg selv: Enhver dumhet kan ikke forlange respekt bare fordi noen anser den som viktig, dersom man med respekt forstår noe mer enn bare å la ham gjøre det så lenge det ikke skader noen.

La oss snakke om respekt. Det er klart: Verken hans eller min villighet til respekt er ubetinget. Der er vi enige. Jeg respekterer ikke fromhet, religiøsitet og teologi bare fordi det eksisterer. Jeg respekterer ingen åndelige forhold som er meningsløse for meg eller som jeg anser som dumheter — kanskje interessante dumheter, men like fullt dumheter. Jeg respekterer heller ikke at noen unødvendig gjør livet vanskelig for seg. Og likevel spiller disse faktorene en rolle når det kommer til respekt.

Slik jeg ser det er denne respekten avledet av oppfatningen om at vi, for å sitere Christoph Martin Wieland, "ikke alle kan se verden gjennom samme nøkkelhull", og at livet er vanskelig nok til at man ikke bare kan ta lett på det. Respekten er basert på overbevisningen om at vi bedre kan leve med hverandre på grunnlag av en slik gjensidig respekt, enn uten den. Og dermed kommer et element av gjensidighet inn i bildet, som viser seg å være ytterst avgjørende.

Ingen respekt for fanatikere

Som regel er jeg ikke i stand til å ha noen respekt for fanatikere. Jeg kan ikke respektere dem som en slags ridderlig fiende — man slår hverandre kanskje i hel, men respekterer hverandre like fullt. Det hører muligens hjemme blant de krigerske dygder, men ikke blant de sivile. Respekt ytes mot respekt. Og dermed blir det klart at jeg ikke respekterer den religiøse for det som betyr noe for ham. Jeg føler ingen respekt for det han anser som hellig i en høyere mening, men snarere for ham som mener det hører til livet å søke det hellige. I alle fall så lenge han gjør det innenfor rammene av den borgerlige dannelsen.

Forutsatt at reglene for sameksistens overholdes, respekterer jeg den mening enhver tillegger sine handlinger. Jeg respekterer de måter han selv ønsker å gi livet sitt mening på — selv om han ikke vil forstå sin livsmening som noe han selv har gitt sitt liv. Det ser vi forskjellig på, og vi bør ikke forlange av andre at de skal overta vårt syn på tingene. Det jeg imidlertid kan forlange, er at den religiøse forholder seg slik at resultatet av hans oppførsel er det samme som av min. Han vil gjøre seg andre tanker om det, han vil i beste fall respektere meg

inderlig fordi han i den delen av meg som han respekterer, mener å se noe jeg ikke vet noe om. Han respekterer det fordi han der inne gjerne ser det dreier seg om for ham. Han respekterer meg som potensiell bærer av en tro, jeg respekterer ham som medmenneske. Det er som olje og vann. I et sekulært samfunn tenker man — i alle fall er det tendenser til det — slik jeg her har skissert. Slik kan man forstå de religiøses respekt, som den defineres av Benedikt 16., dithen at den går ut på det samme. Kanskje burde man gjøre det for den kjære fredens skyld.

En liberal abortlovgivning hører ikke nødvendigvis hjemme i et sekulært samfunn. I et sekulært samfunn bør først og fremst lovgivningens spillerom ikke innskrenkes av en trosbekjennelse. Etter vår lovgivning og presedens er abort ikke straffbart under visse forutsetninger, det vil si at det faktisk tillates. Den som tilhører en religion der det tilhører trosgrunnlaget at menneskelivet ikke bare begynner ved den såkalte unnfangelsen, men at alt menneskeliv etter dette tidspunkt må likestilles fordi det da har en udødelig sjel, for ham er en slik tillatelse legalisert mord.

Når kardinal Meisner likestiller millioner av slike legaliserte mord på ufødte liv, med millioner av mord på født liv, følger han sin religiøse overbevisning. Han sier ikke annet enn det Johannes Paul 2. har formulert slik:

Når mennesket alene, uten Gud, kan bestemme hva som er godt og ondt, kan det også avgjøre at en gruppe mennesker skal tilintetgjøres. Slike beslutninger ble for eksempel fattet i Det tredje rike. [...] Lignende beslutninger ble fattet i Sovjetunionen. [...] Etter sammenbruddet av regimene, som var fundert på det ondes ideologier, er disse formene for tilintetgjørelse opphørt i disse landene. Det som likevel fortsetter, er den lovlige tilintetgjørelsen av unnfangede, men ennå ufødte menneskeskikkelser. Og denne gang handler det sågar om en tilintetgjørelse som er besluttet av demokratisk valgte parlamenter, der man påberoper seg det sivile fremskritt for samfunnet og den samlede menneskehet. [...] Vi må spørre oss, vi er pålagt å spørre oss, om det ikke her igjen — kanskje mer snikende og uthulende — er snakk om en ny ondskapens ideologi.⁴

En konsekvent katolikk ikke bare kan, men må tenke slik. Det er klart at en slik vurdering og likestilling av Holocaust og abortlovgivningen kan krenke de overlevende etter den tyske tilintetgjørelsespolitikken, i likhet med kvinner som har valgt abort, på det groveste. Men hva kan man gjøre med det? Om jeg ikke vil avskaffe religionsfriheten, må jeg akseptere at det fins slike oppfatninger. Men man kan vanskelig slutte fra dette at jeg også må respektere dem. Jeg respekterer mine medmenneskers frihet til å ha religiøse overbevisninger som jeg overhodet ikke liker. At denne friheten innebærer et potensial for å krenke medborgere, må vi til en viss grad ta med.

Ondskapens agenter

Man må imidlertid ha klart for seg hva slags dom den siterte oppfatningen feller over fellesskapet vårt. Jeg antyder verken at den avdøde eller den nåværende paven sammenligner personene i Tysklands parlament og den tyske regjering med den nasjonalsosialistiske førerklikken. Men både den ene og den andre er i deres øyne agenter for en snikende ondskapens ideologi, for det begge paver kaller en "dødskultur". Den sjargongen den avdøde paven brukte i

sin dom over det sekulære samfunn skiller seg på ingen måte fra fundamentalistisk sjargong andre steder, der det snakkes om USA som "Den store Satan".

Et annet sted i boken snakker Johannes Paul 2. om en "annen form for totalitarisme [...] som snikende skjuler seg under et skinn av demokrati"⁵, og han mener med det de vestlige, liberale demokratiene: "På ny og på ny åpenbarer tegnene seg på et samfunn som, om det ikke er programmatisk ateistisk, i alle fall er avgjort positivistisk og agnostisk, siden dets orienteringsprinsipp består i å tenke og handle som om Gud ikke fantes. [...] Å leve slik, som om Gud ikke eksisterte, innebærer å leve utenfor det godes og det ondes koordinater."⁶

Sannelig: Ved å bestemme at ingen prest, pave, imam, rabbi, inkvisitor eller guru har rett til å fastslå hvordan loven et samfunn lever etter skal se ut, hvordan kunsten menneskene setter pris på skal være, hvordan kunnskapen som undervises i skolen skal være, sier det sekulære samfunn at det er borgerne som utformer lovene og seg imellom blir enige om hvilket verdensbilde de skal følge.

Antigudelig filosofi

Johannes Paul 2. observerte et antigudelig tankemønster i Vestens filosofiske tradisjon siden Descartes — og det også hos tenkere som erklærte seg som "gode kristne". Enhver tenkning som ikke tar utgangspunkt i gud er "blasfemi mot den hellige ånd" og dermed en synd som "ikke kan tilgis".⁷ Med et samfunn som er slik utformet at menneskene, og ikke Gud, altså borgerne og ikke prestene, settes i sentrum, kan en som har slike oppfatninger ikke leve i fred, men derimot alltid bare i tilstander av midlertidig våpenhvile.

Nå sier mange at den som ikke regner seg som religiøs, ikke snakker sant, og at også han er religiøs — bare på andre måter. Han tror ikke på noen gud, men tror i stedet på menneskene eller det sekulære samfunnets velsignelser. Det blir bare ordspill. Den som ikke tror på noe tror ikke på negasjonen av dette på samme måte som den troende tror på bekreftelsen. Forskjellen kan antydes i den vakre anekdoten om svaret Bertrand Russell ga en fortvilt student, da han spurte hva han, den notoriske ateisten, så ville si om han nå likevel skulle stå innfor Gud. Svaret var: "You should have given us more evidence."

Og likevel er det også knyttet et eksistensielt element til ideen om et sekulært samfunn. Det sekulære samfunn kom i stand på en måte som ble oppfattet som en slags "kamp" av dem som deltok i og hilset dannelsen av det velkommen — en oppfatning som er blitt stående gjennom generasjoner. I den historiske sosiologien vil sekulariseringsprosessen selvsagt ikke bli beskrevet som en vellykket strid der uavhengige intellektuelle vinner over forstokkede geistlige. Men det vil fremgå at de som støttet prosessen i løpet av sekulariseringen i økende grad idealiserte både seg selv og prosessen, og at idealiseringen i sin tur ble et viktig element i selve prosessen. På denne måten ble Voltaires *Écrasez l'infâme!* eller Kants polemikk mot de intellektuelle formynderne, og sitatet fra Horaces lignelse *Sapere aude*, som Kant tok som sitt valgspåk for opplysningen og oversatte til "Våg å bruke ditt eget intellekt", ikoniske fraser for det sekulære samfunn.

På grunn av dette selvbildet, og selv om det ikke har noen aktuell betydning for oss i dag, føler vi oss knyttet, og kanskje forpliktet, til fortsatt å kjempe denne kampen, om nødvendig. Det er fordi vi har dette selvbildet at initiativer

som de gjentatte forsøkene på å erstatte evolusjonslæren i skolen med bibellesning eller "kreasjonisme" provoserer ikke bare til opposisjon, men også til en viss følelse av indignasjon. Det samme gjelder de restriksjonene noen muslimer er utsatt for innenfor sine familier. Jeg snakker ikke om voldshandlinger — det er et helt annet blad — men om livsstilsrestriksjoner som selvsagt er akseptable om de er frivillige, men som vi ofte ser på med mistenksomhet fordi det er vanskelig å skille mellom frivillighet og tradisjonsbundet selvunderkastelse. Her blir problemområdene i de sekulære statenes rettsstruktur synlige.

På den ene side beskytter sekulariteten — som en mulighet til å søke former for mening etter den enkeltes egen smak — oss mot ufrivillige religiøse tvangsfellesskap. På den annen side innebærer den en ikke-inngripen i religiøse uttrykksformer. Det siste manifesterer seg som borgerrettigheter, og det første viser seg ved tilsyn med at visse deler av loven overholdes.

Lærerens skaut og andre moteplagg

Vi har akkurat vært vitner til en særdeles kontroversiell debatt om grensene for frie ytringer knyttet til religiøsitet, den såkalte skaut-debatten. Borgerne i en sekulær stat må naturligvis ha lov til å uttrykke sin religiøse tilknytning hvis de ønsker det. Men like naturlig må den sekulære staten, når skolegangen er obligatorisk, tilby ikke-religionsbestemte skoler, og som ledd i dette tilbudet må den garantere at det ikke utøves noen religiøs innflytelse, selv om det på en eller annen måte undervises i religion som fag.

Derfor, sier mange, bør ikke kvinnelige lærere som bekjenner seg til islam bære noe offensivt demonstrerende kjennetegn i form av et stykke tøy. Et slikt forbud, sier motargumentet, bryter med friheten til religionsutøvelse, og diskriminerer troende muslimer, fordi det fratar dem som føler seg forpliktet til å kle seg på en bestemt måte muligheten til å utøve visse yrker.

For meg virker det som en dimensjon ved dette problemet er blitt borte i debatten, og denne dimensjonen har å gjøre med det jeg vil kalle det sekulære samfunnets stolthet. Denne består i dette tilfelle i ikke å la vårt syn på bekledding dikteres av en religiøs bekjennelse. For den sekulære statens øyne burde skautet være ikke mer enn et moteplagg, og folk må få gå med hva de vil.

Selvsagt innenfor visse grenser. Det fins visse anstendighetsregler, men de er ikke religiøst definert. Disse anstendighetsreglene definerer hvor lite en person kan ha på seg, og ikke hvor mye. Alle kulturer har lagt vekt på denaturalisering av kroppen, selv der det bare dreier seg om bruk av farge eller formendring ved arddannelse. Kulturer skiller seg gjennom de måter og vis de dekker til kroppen på, og hvor mye og hvilke deler som tildekkes for å gjøre kroppsformen usynlig eller fremhevet, men de er alle enige om at det fins anstendig og uanstendig påkledning.

Dette veksler imidlertid fra kultur til kultur, og fra mote til mote. Den sekulære stat gjør motespørsmål uavhengig av religiøse overbevisninger — når det kommer til anstendighet. Den mann som går naken av religiøse grunner — hvis nå slike mennesker fortsatt eksisterer, i antikken ble de kalt gymnosofister — tolereres ikke. Den kvinne som dekker ansiktet sitt av religiøse grunner blir tolerert. Slik er det.

Det er ikke opp til den sekulære stat å bry seg med hva en spesiell påkledning "betyr" for en religiøs mann eller kvinne. Hvordan skulle det ellers foregå? Det kan være at en kvinne bærer slør fordi hun åpenlyst vil vise frem sin overbevisning, og for å signalisere at hun ønsker seg et lydig muslimsk samfunn der alle kvinner bruker slør. Det kan være hun gjør det fordi hun rett og slett følger påbudene hun selv vurderer som bindende for henne. Men hvem vet?

Ideologisk nøytralitet

Den sekulære stat skal ikke bekymre seg om dette, den skal ikke engang ønske å vite svaret. Den har selvsagt rett, og plikt, til å håndheve den ideologiske nøytraliteten til de statlige skolene, men dette gjøres ved å styre innholdet som undervises og hvordan det presenteres av lærerne. Hvis det finner sted religiøs indoktrinering kan lærerne avskjediges og i ekstreme tilfeller utestenges fra yrket. En innvending har vært at den tyske stat også har forbudt folk å gå med hakekors. Men dette er forbudt fordi det er et symbol for et forbudt parti. Dersom skautet var symbol for et forbudt trossamfunn, ville det ikke vært noe å innvende mot et skautforbud.

Og nok en gang: Når en lærer misbruker sin stilling til å drive religiøs propaganda, bør hun avskjediges. Men for at det skal skje må hun gjøre noe. Det er ikke nok å vise at hun tror på noe annet enn de andre lærerne eller elevene. Pålegger man læreren yrkesforbud, kan det at hun går med skaut aksepteres som del av bevis materialet — men det kan ikke være tilstrekkelig som bevis i seg selv.

Og motsatt, er det nødvendig — hvis skautet likevel blir forbudt — også å forby sutanen til kapellanen som underviser i religion, eller korset på halsen til matematikklæreren? En feil blir ikke rettet opp gjennom å begå en ny av rettferdighetsgrunner. Det er bare det at et samfunn som legger restriksjoner på retten til å gå med skaut, men ikke kors, legger seg åpent for mistanken om at det ikke bryr seg om ideologisk nøytralitet i skolene, men snarere om å gjøre livet vanskelig for muslimer.

Min toleranse for klesstil diktert av religion innebærer på ingen måte at jeg respekterer de ideene den aktuelle personen måtte ha om renhet eller menneskekroppens syndighet. Derimot respekterer jeg hans eller hennes måte å leve på. Så lenge han respekterer spillereglene i det sekulære samfunn, og dermed ikke sjikanerer sin datter over og utover det nivå av intoleranse som generelt kan aksepteres fra foreldre.

Som medmennesker har de min respekt. Som medborgere har de mitt løfte om å støtte deres rettigheter. Som arbeidsgiver legger jeg meg ikke opp i motespørsmål, skaut, kors eller andre effekter, såfremt de som nevnt ikke bryter med relevante normer for anstendighet. Skaut bør fortsatt være et spørsmål om mote for skoleadministrasjonen.

Symboler blir først gjennom handling og egnet kontekst til symboler. Deri ligger konseptet som styrer etiketten i et sekulært samfunn: at mening dannes ut fra kontekst og kommunikasjon. At meningen kommer utenfra og er fastlagt, er de religiøses oppfatning, ikke vår. Bare på denne dissensen hviler muligheten for å respektere religioner. Og det er derfor lover som forbyr lærere å gå med skaut på skolen er støtende for et sekulært samfunns selvrespekt.

Den sittende paven kaller vårt synspunkt "relativismens diktatur". Han sier rett og slett at synet på religion som en privatsak, og på dens potensielle rolle i offentligheten som definert som en privatsak, er en fiendtlig handling mot religionen. Og den avdøde paven, som var en erklært fiende av det åpne, sekulære samfunn, kalte dette synet for en "utilgivelig synd mot den hellige ånd".

I det lå for ham selve meningen i historien om syndefallet — og dette er en korrekt teologisk utlegning: "Det er hva ordene i skapelsesberetningen handler om: ÆDere skal bli som guder og kjenne til godt og ondt', det vil si, dere vil selv bestemme hva som er godt og ondt."⁸ Det sekulære samfunns stolthet består faktisk i å leve i denne formen for synd.

¹ Joseph Kardinal Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Forelesninger om den apostoliske trosbekjennelse*, Düsseldorf 2002, s. 47.

² Den samme, "Warum hasst sich der Westen?", i *Cicero*, juni 2004, s. 67.

³ Samme sted.

⁴ Johannes Paul 2., "Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden", Augsburg 2005, s. 26.

⁵ Samme sted, s. 68.

⁶ Samme sted, s. 67.

⁷ Samme sted, s. 21.

⁸ Samme sted, s. 20.

Published 2006-02-20

Original in German

Translation by Torstein Viddal

Contribution by Samtiden

First published in *Le Monde diplomatique* 8/2005 (German version)

© Jan Philipp Reemtsma/Le Monde diplomatique

© Eurozine