

## KAPITTEL 8

# Fra det religiøse og sekulære til det hellige og profane: «Det religiøse», «det sekulære» og «det hellige» som romlige kategorier sett i lys av begrepshistorie og filosofisk arkeologi

*Jonas Gamborg Lillebø*

Høgskulen i Volda

**Abstract:** The aim of this article is twofold. In the first part, I aim to show how the categories 'religion' and 'secularity' are separated by being connected to different spheres or spaces. The separation of a 'religious sphere', a 'secular sphere', a 'political sphere', etc. is the ideological outcome of a period in the history of thought we call modernity. Through the tradition of 'conceptual history' this separation can, however, be deconstructed. The modern break with the premodern past was less radical than its ideological representation. As I try to show, the works of Reinhart Koselleck and others have demonstrated that the concepts and logics of modernity were partly inherited from what modernity rejected. Thus the modern separation of politics as a specific 'secular sphere' (secularism) was just a reversal of Christian political theology. The question is, however, whether beneath the level of conceptual history there is another historical strata that conceptual history cannot deal with. In the second part of the article, I discuss through the work of Giorgio Agamben and his 'philosophical archaeology' how 'any' logics of separation stems from archaic religion. The distinction between 'the religious' and 'the secular' sphere thus seems to be a less fundamental one than the archaic distinction between 'the sacred' and 'the profane'. My claim is then not only that the separation of spheres in modern thinking

Sitering av denne artikkelen: Lillebø, J. G. (2020). Fra det religiøse og sekulære til det hellige og profane: «Det religiøse», «det sekulære» og «det hellige» som romlige kategorier sett i lys av begrepshistorie og filosofisk arkeologi. I K.-W. Sæther og A. Aschim (Red.), *Rom og sted: Religionsfaglige og interdisiplinære bidrag* (Kap. 8, s. 149–166). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.110.ch8>  
Lisens: CC BY-ND 4.0.

is conceptually connected to and dependent on Christian theology, but that it also reproduces archaic thought.

**Keywords:** religion, secularity, conceptual history, philosophical archaeology, Koselleck, Agamben

## Introduksjon

Denne teksten diskuterer i hvilken grad differensiering av «rom», «steder» og «sfærer», karakteristisk for moderne sekulær tenkning (sekularisme), egentlig er moderne, og om en slik sekulær tenkning kan skilles fullstendig fra religion. Jeg vil prøve å vise hvordan sekularismen kan dekonstrueres gjennom begrepshistorisk analyse (Koselleck, 2018) og filosofisk arkeologi (Agamben, 2008). Selv om sekularisering ofte er tenkt på som et brudd med religion, viderefører den sekulære tenkningen mye av den religiøse tenkningen. Hypotesen i tekstens første del er at sekularismens distinksjon mellom den politiske og offentlige sfæren, på den ene siden, og den religiøse og private, på den andre, er en videreføring av den kristne teologiens distinksjon mellom en religiøs og en verdslig (sekulær) sfære. Denne tesen støttes av mange og er ikke oppsiktsvekkende. Spørsmålet er imidlertid om den begrepshistoriske tilnærmingen tar oss dypt nok. Med utgangspunkt i Giorgio Agamben sitt «filosofisk-arkeologiske» arbeid vil jeg i tekstens andre del drøfte i hvilken grad det til grunn for distinksjonen mellom den religiøse og den verdslige (sekulære) sfæren ligger en mer arkaisk distinksjon: distinksjonen mellom det hellige og det profane. Spørsmålet er da om det å skape separate sfærer, det å danne distinksjoner som holder ting, steder, rom separat, er grunnleggende sett en religiøs logikk.

Motivet for teksten er å kaste et kritisk blikk på tanken om at moderniteten markerer et fundamentalt brudd med fortidens tenkning. Den moderne tenkningen som jobber for å separere sfærer og rom, tar nemlig ikke bare et oppgjør med fortiden, men knytter seg dypt til den. For å få fram ulike perspektiver og ulike historiske lag ved temaet mener jeg det også er relevant å drøfte de teoretiske og metodologiske sidene ved det. Jeg ønsker derfor også å bruke teksten til å få fram styrker og svakheter i begrepshistoriens og den filosofiske arkeologiens tilnærming til tenknings historie.

## Innsteg til tematikken

Siden opplysningstiden og den franske revolusjon har inndeling, separasjon og differensiering av «rom», «steder» og «sfærer» vært sentralt for moderne politisk tenkning. Det «offentlige» er et eksempel på et «sted» der man etterstreber å renske ut det religiøse, eller beskytte fra det religiøse. Disse rommene og stedene er ikke primært fysiske, men metaforer som sier noe om hvordan vi skal, må, bør eller kan oppføre oss når vi er et sted. Det som gjør at vi bruker ordet «rom» når vi skiller mellom det offentlige og det private rom, er at det markerer en grense i den juridiske tenkningen. Selv om det offentlige kan være et fysisk sted, er det ikke de fysiske egenskapene ved rommet som gjør det offentlig. Det er hva vi *tenker* om det som skal skje der, som gjør det til et offentlig rom. Dette har med sekularisering å gjøre, siden det er gjennom sekulariseringen at religionens nærvær i det offentlige rom har blitt utfordret. Derfor sier vi gjerne at religion tilhører privatsfæren, mens det offentlige rom er sekulært. Termene «offentlig» og «sekulært» ser da ut til å nærmest definere hverandre: Det offentlige er sekulært og det sekulære offentlig. Det offentlige og sekulære rommet skilles fra det private rommet der religiøs aktivitet kan foregå.

Skillet mellom sfærer gjelder ikke bare det offentlige og det private rom, det har også å gjøre med en rekke andre sfærer, som vitenskap og økonomi. Som religionssosiologen José Casanova skriver, er «differensiering av sekulære sfærer (stat, økonomi, vitenskap)» ett av de tre viktigste fenomenene som sekularisering er forbundet med (Casanova, 2006, s. 7). Vitenskapelig aktivitet skal ideelt sett foregå i et rom (for eksempel laboratoriet) som ikke er påvirket av politiske eller økonomiske hensyn (Shapin, 1995; Latour, 1997). Alle disse sfærene, stedene eller rommene holdes separert fordi vi *tenker* at de bør det, ikke fordi de er plassert på ulike fysiske steder eller at de i praksis er skilt fra hverandre. Med andre ord utgjør dette tenkte skillet mellom det politiske og det religiøse en del av modernitetens ideologiske selvforståelse. Som Ragnar Misje Bergem skriver i sin bok *Politisk teologi*, var tanken om det politiske som en sfære skilt fra det religiøse en konstruksjon som liberalismen bygde på som «gjør det mulig å henvise religiøse overbevisninger til sivilsamfunnet og privatsfæren» (Bergem, 2019, s. 97).

Den ideologiske arven fra opplysningstenkerne og den franske revolusjonen er at denne separasjonen og differensieringen av ulike sfærer markerer et normativt brudd med fortiden. Som Bruno Latour er inne på, blir ofte det å blande sfærer karakterisert som førmoderne, mens det å separere dem vurderes som progressivt og moderne (Latour, 1997). Bruddet med fortiden er altså ikke bare en beskrivelse av at det nye *ikke* bygger på det gamle, men også en normativ vurdering av at det nye er et steg i riktig retning. Det å bryte med det gamle er en måte å legitimere det nye på. Denne ideologien kan knyttes til sekularisering ved at sekularismen (som skillet mellom det offentlige og det private rom) er progressiv i sitt brudd med en religiøs fortid. Men dette er altså den ideologiske arven. Om vi undersøker dette begrepshistorisk og kritisk, hvor moderne er denne tankegangen egentlig, og kan den sekulære tankegangen skilles fullstendig fra religion?

## Begrepshistorie: sfærenes betydning i politisk tenkning og teologiens rolle i å skape dem

Selv om sekularisering ideologisk sett oppfattes som modernitetens brudd med fortiden, er det etter hvert mange som har påpekt kontinuitetene mellom det gamle og det nye.<sup>1</sup> Max Weber sine religionssosilogiske arbeider er kanskje de meste kjente (Weber, 1995), men spesielt innenfor tysk teologi og filosofi er det mange som tar opp dette på ulike måter. Ikke bare kapitalismen er et resultat av etikk arvet fra protestantisk kristendom, slik Weber hevder, men en rekke andre begreper og forståelsesrammer kan sies å ha et teologisk opphav: opplysningstidens tids- og historieforståelse (Löwith, 1949), statsvitenskapelige og juridiske begreper (Schmitt, 2009) er eksempel på temaer eller fenomener som har noen av sine røtter i kristen teologi og tenkning. Et interessant bidrag i denne diskusjonen er den begrepshistoriske tradisjonen, med navn som

---

<sup>1</sup> Selv om det er litt på siden av temaet, vil jeg nevne Quentin Skinner sitt tobindsverk *Foundations of Modern Political Thought* som et veldig spennende og gjennomarbeidet arbeid om den moderne politiske tenkningens teologiske fundament (Skinner, 1978).

Reinhart Koselleck, Werner Contze og Otto Brunner.<sup>2</sup> Dette vil jeg se nærmere på nå.

Som blant annet begrepshistorikerne Hans Wolfgang Strätz og Hermann Zabel viser, stammer begrepene vi i Vesten benytter for å skille det religiøse og det ikke-religiøse selv fra kristen teologi utviklet i senantikken og mellomalderen (Strätz & Zabel, 2004; Lassen, 2007). Skillet mellom det religiøse og det ikke-religiøse korresponderer med en serie av motsetninger: regulær–sekulær, himmelsk–jordisk, kontemplativ–aktiv, spirituell–verdslig (Marramao, 1994). Eller, som Koselleck selv skriver, «får begrepet sekularisering sin konkrete betydning fra motsetningen geistlig/verdslig»<sup>3,4</sup> (Koselleck, 2018, s. 182). Begrepet sekulær er med andre ord innlemmet i et skjema av motsetninger og assosiert med den ene siden av disse motsetningene: det verdslige, jordiske og foranderlige.<sup>5</sup> Dette skjemaet er for det første teologisk. Mens begrepet «sekulær» har en intuitiv (og ideologisk?) betydning som noe som er det motsatte av religion, er den begrepshistoriske betydningen religiøs og teologisk. For det andre er begrepet knyttet til en hierarkisk fortolkningsramme som skulle regulere forholdet mellom religion og politikk i en kristen verden. For å få taket på dette må vi kort si noe om forholdet mellom geistlig og verdslig makt i antikkens og mellomalderens tenkning.

Det avgjørende startpunktet har å gjøre med kristendommens rolle i Romerriket etter at den ble innført som statsreligion. Var Jesus en hersker også på jorden og ikke bare i himmelen? Hvilken rolle skulle kirken spille i verden? Hvordan skulle forholdet mellom kirken og keiseren være? Med keiserne Konstantin (325) og Theodosius (380) begynte man å stille slike spørsmål. Men det var først med pavenes bidrag at det utviklet seg en «politisk teologi».

2 For en fin introduksjon til begrepshistorie på norsk, se Helge Jordheim, *Lesningens vitenskap* (2001).

3 «In beiden Fällen...bezog der begriff der Säkularisation seinen konkreten Sinn aus der Opposition geistlich/weltlich» (Koselleck, 2018, s. 182).

4 Tyske, franske og italienske sitater er oversatt av meg.

5 Denne formen for hierarkisk tenkning som «innlemming av det motsatte» er utførlig drøftet av Louis Dumont (1971, 1983). Som komparativist er det likevel et viktig poeng at hierarki er et universelt og ikke et historisk fenomen. Om vi velger å framheve hierarkiet som betingelse for de binære motsetningene, er spørsmålet om vi støter på et paradoks når vi møter Agamben sin tenkning.

Avgjørende er pave Leo den store, som på 450–60 tallet refortolker romerrettens vokabular. Uttrykket *plenitudo potestatis* (fullkomment herredømme) tolkes av ham som å uttrykke den juridiske makten til paven som Peters etterfølger, og *principatus* (ledende stilling) var ifølge ham prinsippet som gav paven primat over keiseren. Videre utvikler pave Gelasius (494) det såkalte *diarkiske hierarki* om at verden er styrt av to prinsipp (diarki betyr to-styre), pavens *auctoritas* (myndighet) og kongens *potestas* (makt). De styrer begge ulike sfærer, men kongens potestas skulle likevel innlemmes og underordnes pavens auctoritas i *respublica christiana*. Sekulær betyr her kongens verdslige makt og står i motsetning til den åndelige, men er samtidig deler av den samme åndelige helheten. Det verdslige eller sekulære er altså en åndelig størrelse og har på dette tidspunkt ingen egen autonomi.<sup>6</sup> Ifølge Giacomo Marramaos bok *Die Säkularisierung der westlichen Welt* (1994) er det denne binære tenkningen selv som også ender opp med å styre forståelsen av begrepet «sekularisering».

Men om vi går tilbake til det begrepshistoriske. Hva har denne politisk-teologiske utviklingen med begrepet «sekularisering» å gjøre? Selv om begrepet «sekularisering» sies å først dukke opp i forbindelse med fredsforhandlingene i Westfalen 1648, så er begrepet (*secularis*) hentet fra kirkeretten i mellomalderen. Der uttrykker det to motsetningspar: *weltlich* – *geistlich* og *weltgeistlich* – *ordensgeistlich* (Strätz & Zabel, 2004). En *secularis* er med andre ord en som lever et liv i verden og karakteriserer nærmere bestemt en prest som er fritatt fra en klosterregel.<sup>7</sup> Kort sagt en prest som ikke er munk. Altså er ikke bare det institusjonelle forholdet mellom den religiøse og den sekulære makten regulert av teologien. Selve begrepet har et kirkerettslig og teologisk opphav.

Hva er det ved forholdet mellom det religiøse på den ene siden og det politiske og juridiske på den andre siden? Når Strätz, Zabel, Koselleck og Marramao analyserer koblingen mellom sekularisering som teologisk

6 Charles Taylor skriver i boken *A secular age* at den moderne sekulariseringen ser dagens lys når den ene delen frigjør seg denne helheten. Han kaller dette «the immanent frame» (Taylor, 2007). Som Marramao er inne på i sin bok *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, så kan man også gå inn på investiturstriden på 1000- og 1100-tallet for å forstå sekulariseringens opphav (Marramao, 1994, s. 26–27).

7 Begrepet «sekulærprest» er fremdeles brukt i Den katolske kirke for å betegne en prest som fortsatt er prest, men som ikke (lenger) er bunden av en klosterregel, altså en munkeorden.

begrep og som avgjørende trekk ved politiske tenkningen, er de først og fremst opptatt av at det er teologiens historie- og/eller endetidsforståelse (eskatologien) som er videreført. De er fullstendig klar over at sekularisering har med juridiske og politiske domener eller sfærer å gjøre, men denne videreføringen synes for dem å være så åpenbar at den ikke er interessant å gå videre på. Det interessante i forhold til vårt tema om sfærer og rom er derimot at «secularisatio» kan forstås som en term som skildrer endringen av statusen til en institusjon eller person. For eksempel var overdragelsen av kirkegods fra kirken til kongen på 1600-tallet, og en prests fritakelse fra en klosterregel, juridiske uttrykk for at noe eller noen kunne overskride grensen mellom to sfærer. Med andre ord er det å overskride sfærer eller «steder» i kjernen av hva sekularisering handler om. Det nye med den moderne forståelsen av den sekulære og verdslige sfæren er at helheten den opprinnelig var knyttet til, går i oppløsning og at den sekulære sfæren nå er frikoblet.

Om vi da kan godta at det er en historisk, institusjonell og begrepslig kobling mellom religion og det ikke-religiøse, blir da det neste spørsmålet hva det er som i utgangspunktet gjør sfærenes separasjon og inndeling mulig. Er det tilstrekkelig å gå inn på begrepet «sekularisering» for å avdekke den logikken som setter motsetningen mellom det religiøse og det ikke-religiøse? Det vi har avdekket er så langt, er «bare» at det sekulære er innlemmet i det religiøse og at den moderne forståelsen av sekularisering har kristne røtter. Men spørsmålet er om dette tar oss langt nok i å forstå røttene til moderne distinksjoner.

Selv om jeg langt på veg støtter meg til andre med større filologisk skoleing, så ser jeg det som interessant og relevant å se Agamben sitt arbeid med «filosofisk arkeologi» som en måte å gå enda dypere<sup>8</sup> i genesen til den

---

8 «Dypere» er kanskje misvisende fordi det indikerer at det er bedre, mer fundamentalt enn filologien og begrephistorien. Selv om det på en måte er det, så er det klart at noe av det Agamben sier, overskrider grensene for hva en filolog vil føle seg komfortabel med. Agamben viser flere steder til det han kaller «ultrahistorie» som beveger seg helt i randsonen av hva skriftlige kilder kan fortelle oss. Av det jeg kan se, må en slik «filosofisk arkeologi» også være inspirert av Freud og psykoanalysen siden man tar opp den delen av historien vår som er uten dato og som er relatert til fortrenning. Agamben bruker selv i et intervju barndom som et eksempel som kan analyseres «arkeologisk». Barndommen har funnet sted, og vi kommer på sporet av den fordi den fortsetter å påvirke oss. Men vi kan ikke datere barndommens begynnelse og slutt, ei heller datere den kronologisk. Se intervju med Agamben (Skinner, 2014).

moderne tenkemåten. Ifølge Agamben er denne tenkemåten ikke bare gammel, den er arkaisk. Utfordringen med det er at opphavet til denne tankegangen er vanskelig å komme på sporet av. Det begrepshistorien får fram, er at moderniteten har arvet sine begreper og forståelsesrammer fra noe førmoderne. Dannelsen av en offentlig sfære som en sekulær sfære er bare en frikobling av en sfære, et rom eller en del fra en større helhet. Konsekvensen av en begrepshistorisk dekonstruksjon av modernitetens begreper er at moderniteten i beste fall framstår som paradoksal, i verste fall som selvmotsigende. Det begrepshistorien derimot ikke får fram, er at den ikke går inn på det jeg vil kalle separasjonens logikk. For det å skape separate sfærer, det å danne distinksjoner som holder ting, steder, rom separat, er ikke bare språk og begreper, men en logikk, en logikk som grunnleggende sett er religiøs. Som jeg vil nå gå inn på, er motsetningen mellom det hellige og det profane en mer grunnleggende motsetning enn motsetningen mellom det sekulære og det religiøse. Slik jeg ser det er målet med historisk-kritiske analyser å la «begrepshistorie» og «filosofisk arkeolog» frigjøre mennesket. Det interessante med å grave bakover og nedover i historien for å forstå mennesket er for at det kan frigjøres.

## Filosofisk arkeologi: forholdet og skillet mellom religion og sekularitet

Før jeg går inn på Agamben sin forståelse av begreper som religion og sekularisering, må vi ta opp litt av konteksten for arbeidene hans de siste tiårene. Teksten «Profaneringens lovtale» (Elogio della profanazione) fra boken *Profanazioni* (2005) hører til en tankerekke som strekker seg over tjue år og en rekke bøker som alle søker å kaste lys over begrepet *homo sacer*. *Homo sacer* er en figur i romerretten og betegner et menneske som kan drepes, men ikke ofres. Biologisk levende, men rettslig død befinner *homo sacer* seg i et slags ingenmannsland. Det interessante med *homo sacer* er for Agamben ikke å ha funnet en obskur historisk referanse, men at *homo sacer* nærmest må forstås som et slags politisk-juridisk-religiøst paradigme<sup>9</sup>

---

9 Agamben forstår paradigme som eksempel og ikke som mønster eller vev. Para-deigma betyr på gresk det å vise noe ved siden av seg selv, som er det et eksempel gjør. Se «Qu'est-ce qu'un



som har fortsatt å være virksomt i vår egen samtid. Opprettelsen av Guantanamo-fengselet på Cuba og logikken i Bush-administrasjonens slagord om «krigen mot terror» er for Agamben ikke resultat av nylige hendelser, men kan forstås med utgangspunkt i den arkaiske homo sacer-skikkelsen i romerretten.

Sentralt i Agamben sitt prosjekt er å synliggjøre en logikk eller tenkning som han kaller «den antropologiske maskin», og få den til å stoppe. Kort fortalt er den «antropologiske maskin» den vestlige tenkningens besettelse av å skape distinksjoner og skiller: å skille det menneskelige fra det guddommelige, det menneskelige fra det dyriske, men også det rene og virkelige mennesket fra det blandede og skitne, som i rasetenkningen. Homo sacer som del av den «antropologiske maskin» fortsetter å reprodusere skillet mellom det menneskelige og det ikke-menneskelige. Det Agamben vil ha fram med kategorier som homo sacer og den «antropologiske maskin», er å synliggjøre maktformer, hvordan de har oppstått historisk, og diskutere hvorvidt de kan settes ut av spill. Men for å komme dypt nok er det ikke tilstrekkelig å undersøke tradisjonelle historiske kilder og materiale. Vi må både diskutere hva som kan gjelde som et historisk materiale, og måten vi analyserer det på.

Det jeg har forsøkt å problematisere med begrepshistorie, er den moderne tenkningens antakelse om en absolutt opposisjon mellom religion og det sekulære samfunn. Som vi har sett, er begrepene sekularisering, sekulær, sekularitet begrepslig knyttet til den kristne teologien. For Agamben er dette ikke bare knyttet til kristendom eller religion, men til «det hellige» og motsetningen mellom «det hellige» og «det profane». For å forstå dette må vi først og fremst forstå hvilket fenomen religion er. Og for å forstå det må vi gå til romerretten. Ifølge Agamben er det karakteristiske ved religion, og betydningen av dens latinske rot *relegere*, å holde gudenes og menneskenes domener adskilt:

---

paradigme?» i *Signatura rerum. Sur la méthode* (Agamben, 2008). Denne er også tilgjengelig som videoforelesning på engelsk ved European Graduate School og manuset til denne: <http://www.maxvanmanen.com/files/2014/03/Agamben-What-is-a-paradigm.pdf>

Religion kan defineres som det som fjerner ting, steder, dyr eller mennesker fra vanlig bruk og overfører dem til en egen sfære. Ikke bare finnes det ingen religion uten separasjon, men enhver separasjon inneholder eller bevarer i seg selv en virkelig religiøs kjerne. (Agamben, 2005, s. 84)<sup>10</sup>

Her, som svært ofte ellers i sitt forfatterskap, baserer Agamben seg på den franske lingvisten Émile Benveniste sitt tobindsverk *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* (Benveniste, 1969). Agamben avviser eksplisitt den andre roten av religion, *religare*, som betyr å forene guder og det menneskelige. Vi legger her til side diskusjonen om den etymologiske roten til begrepet og fokuserer på å forstå Agamben sitt resonnement. Sentralt i Agambens forståelse for religion er det å ofre: «Apparatet som påvirker og regulerer separasjonen er offer [...] det sanksjonerer alltid overføringen av noe (il passaggio di qualcosa) fra det profane til det hellige, fra den menneskelige sfære til den guddommelige» (Benveniste, 1969). Slik Agamben ser det, er det gjennom ofringen at distinksjonen mellom det hellige og det profane blir skapt. Religion er da et fenomen som dannes ut av en offerpraksis og som er knyttet til spenningen og skillet mellom det hellige og det profane. Agamben ser her ut til å bygge på Benveniste og hans henvisning til Hubert og Mauss. I en diskusjon om hvorfor må man drepe et dyr for å ofre det, skriver Benveniste at: «For å gjøre dyret 'hellig' må det fjernes fra de levendes verden, det må stige over denne terskelen som skiller de to universene; det er grunnen til at man tar livet av det» (Benveniste, 1969, s. 188). Nå er det voldelige offeret sin betydning for å overskride skillet mellom det hellige og det profane del av en arkaisk institusjon og ikke nødvendigvis lenger del av moderne religiøs praksis. Det vi tar med oss, er at separasjon mellom sfærer er i kjernen av religion som urfenomen. Spørsmålet er om en slik form for separasjon lever videre (i sekulariserte former).

Om vi da sier at vi har forstått litt mer om hva religion er for Agamben, hvordan skal vi da forstå det «sekulære»? Er det noe å hente i dette

---

<sup>10</sup> «Si puo definire religione ciò che sottrae cose, luoghi, animali o persone all'uso comune e le trasferisce in una sfera separata. Non solo non c'è religione senza separazione, ma ogni separazione contiene o conserva in sé un nucleo genuinamente religioso» (Agamben, 2005, s. 84).

begrepet siden han ser ut til å foretrekke begrepet «profanering»? Agamben fortsetter med å skrive at:

Sekularisering er en form for fortrenning som lar kreftene være intakte ved å bare flytte dem fra et sted til et annet. Dermed gjør ikke den politiske sekulariseringen av teologiske begreper (Guds transcendens som et paradigme for suveren makt) annet enn å forflytte det himmelske monarkiet til et jordisk monarki, men lar makt være intakt. (Agamben, 2005, s. 88)<sup>11</sup>

«Sekularisering» uttrykker altså for Agamben lite nytt i forhold til religion. Både begrepet «sekularisering» selv og sekulariseringen av de teologiske begrepene bevarer religionens makt intakt. Men hvilken makt er det? Her er jeg nødt til å introdusere et nytt begrep i Agambens verktøykasse: «fri bruk». Som vi var inne på i det første sitatet, mener Agamben at religion karakteriseres av at noe blir helliggjort gjennom offer. Når noe eller noen er ofret til gudene, er det ikke lenger i «fri bruk», men hører til i den guddommelige sfæren. Poenget til Agamben er at sekularisering ikke reverserer denne prosessen. For sekulariseringen bevarer den makten som gjør at noe eller noen ikke er i «fri bruk».<sup>12</sup> Sekularisering er med andre ord ikke motsetningen til religion nettopp fordi bruken innenfor det sekulære ikke er fri, men fortsatt bundet og begrenset. For å forstå dette er det avgjørende at vi ikke snubler i etymologien og tar utgangspunkt i roten *religare*, men i *relegere*. Det virker som at Agamben mener at det er ved å tenke på religion som noe som binder mennesket og det guddommelige sammen (betydningen av *religare*), at vi misforstår separasjonen av det menneskelige og det guddommelige (betydningen av *relegere*) som en ekte sekularisering. Med andre ord er Agambens gjennomgang ikke bare en filologisk eksegese, men en nødvendig begrepskritisk analyse av sekulariseringens selvforståelse. Å helliggjøre (*consacrare*) som medfører det å fjerne ting, dyr, eller mennesker, er det å ta noe eller noen ut av vanlig eller «fri bruk». Og sekularisering er i grunnen bare

11 «La secolarizzazione è una forma di rimozione, che lascia intatte le forze, che si limita a spostare da un luogo all'altro. Così la secolarizzazione politica di concetti teologici (la trascendenza di Dio come paradigma del potere sovrano) non fa che dislocare la monarchia celeste in monarchia terrena, ma ne lascia intatto il potere» (Agamben, 2005, s. 88).

12 Rettsfilosofi er ett av Agambens spesialområder. Eksemplene hans er også ofte hentet fra felt eller problemstillinger som involverer refleksjoner over lov, regel, rett, juridisk unntakstilstand etc.

en fortsettelse av dette. Men om sekularisering bare er en fortsettelse av religion, hva er da religionens egentlige motsetning?

Det er her begrepet profanering kommer inn. Det å profanere er å ta noe som har blir gjort hellig tilbake i «fri bruk» (*libero uso*). Dette gjøres gjennom å neglisjere (*negligenza*) separasjonen som noe eller noen har blitt utsatt for: «Å gjøre profant betyr: å åpne muligheten for en spesiell type skjødesløshet, som ignorerer separasjonen eller, heller, som ikke tar i bruk på en bestemt måte» (Agamben, 2005, s. 85. Min oversettelse).<sup>13</sup> Å «ikke ta i bruk på en bestemt måte» betyr, av det jeg kan se, å se bort fra den bestemte måten som noe eller noen vanligvis blir brukt på. Som eksempel på en slik neglisjering er det å leke, enten i form av fysisk aktivitet (*gioco di azione*) eller i form av fortelling (*gioco di parole*). Agamben åpner her en ny refleksjon der han viser hvordan spill og leker som ringdansen, fotball, hasardspill og sjakkbrettet egentlig har sitt opphav i religiøse seremonier, riter og fortellinger. Lek og spill som eksempel på profan aktivitet er altså nært knyttet til det religiøse og ikke frikoblet fra det religiøse.

Jeg vil her prøve å trekke dette inn i diskusjonen om begrepet sekularisering, rom og sfærer. Om vi går tilbake til begrepet «sekularisering», så vi at begrepet dukker opp i forbindelse med fredsforhandlingene i Westfalen i årene rundt 1648. Det ble brukt av den franske utsendingen baron de Longueville for å karakterisere overdragelsen av kirkegods til den verdslige makten. Om vi nå skal lese dette med utgangspunkt i det Agamben har sagt, så er overdragelsen (eller sekulariseringen) av eiendom fra en eier (kirken eller paven) til en annen (fyrste, konge, keiser) fortsatt en «bruk av tingene» som forhindrer dem fra å bli brukt fritt. Den transcendens kirkens eiendom måtte ha blitt forbundet med før, er ikke brutt ved at den har skiftet eier. Eiendommen tilhører en annen sfære, men den er fortsatt innenfor en sfære som ikke er for alle. Av det jeg kan se, ville derimot en virkelig sekularisering (det vil si å gjøre noe profant) være å tilbakeføre kirkens eiendom til en «fri bruk» for alle uten at noen eide den. Jeg tar med en refleksjon rundt dette fordi det gjelder skillet og

---

13 «Profanare significa: aprire la possibilità di una forma speciale di negligenza, che ignora la separazione o, piuttosto, ne fa un uso particolare» (Agamben, 2005, s. 85).

forholdet mellom det vi ser på som religiøst og som sekulært. Problemet eller utfordringen når vi diskuterer tilbakegang eller tilbakeføring av religion i den offentlige sfære, er at diskusjonen er basert på premissene for den ideologiske separasjonen av religion og det sekulære samfunn.

Agambens analyse av leken som eksempel på profanering samt den begrepskritiske gjennomgangen av forholdet mellom de to røttene til ordet religion kan leses som det Agamben i boken *Signatura rerum. Sur la méthode* (Agamben, 2008) kaller «filosofisk arkeologi». «Filosofisk arkeologi» er et begrep eller en slags metafor for en måte å filosofere på. Dette finner han hos Kant og Foucault og blir beskrevet som en «ruinologi». Slik som arkeologen bare har ruiner som utgangspunkt for å forestille seg hvordan en bygning en gang så ut, bygger også filosofen på ruinene av det andre har sagt, tenkt og skrevet før. For den som bedriver filosofisk arkeologi, understrekes det at man utvikler tenkning gjennom å skrive «tanken sin historie» (Brekke, 2010, 53):

På denne måten er arkeologien en vitenskap om ruiner, en «ruinologi» hvis objekt, uten noen gang å danne et virkelig transcendentalt prinsipp, aldri virkelig kan forekomme som en nærværende empirisk helhet (un tout empiriquement présent). Sporene (*Les archái*) er det som skulle kunne eller burde ha funnet sted (ce qui aurait pu ou dû avoir lieu) og som en dag kanskje kan finne sted, men som for øyeblikket bare eksisterer delvis eller som en ruiner. (Agamben, 2008, s. 95)<sup>14</sup>

Dette virker umiddelbart litt kryptisk. Men slik jeg forstår Agamben, mener han at for den som vil skrive tenkningens historie, så ligger ikke tenkningen der som et empirisk objekt. Dette blir spesielt tydelig når han vil prøver å forstå tenkningens urhistorie. Når Agamben da diskuterer de ulike etymologiske røttene for begrepet religion, homo sacer og en rekke andre fenomener, er det på et mangelfullt grunnlag. Kildene hans er som

14 «En ce sens, l'archéologie est une science des ruines, une «ruinologie» dont l'objet, sans pour autant constituer un principe transcendantal au sens propre, ne peut jamais vraiment se présenter comm un tout empiriquement présent. *Les archái* sont ce qui aurait pu ou dû avoir lieu et le pourra peut-être un jour, mais qui, pour l'instant, existe seulement à l'état d'objets partieles ou de ruines» (Agamben, 2008, s. 95).

ruiner der vi kan komme på spor av tenkningens historie, men der tenkningen aldri ligger framfor oss med alle dens sider.

Filosofen og det lekende barnet er for Agamben eksempler på noen som holder tanken om profaneringen i live.<sup>15</sup> Den begreplige og institusjonshistoriske rekonstruksjonen av profaneringens plass i romerretten gjør ikke romerretten til et fast fundament vi kan bygge en tenkning på, men historien gir oss eksempler på andre måter å tenke på. Vi moderne mennesker har glemt hva det vil si å profanere, mens «de romerske juristene visste godt hva det ville si å profanere» (Agamben, 2005, s. 83).<sup>16</sup>

## Modernitetens opphav eller dens gyldighet?

Hvorfor er det å vise de teologiske og eventuelt arkaiske røttene til modernitetens tenkemåte interessant og viktig? Og hva har modernitetens begrephistorie og arkeologiske lag å si når det er modernitetens gyldighet vi heller burde bekymre oss for?<sup>17</sup> Som flere kritikere av den historisk orienterte filosofien har bemerket, er det uklart hva vi skal med dekonstruktive arbeider ut over det at de viser fram noe (Marramao, 2005). Spiller det noen rolle hvilket opphav kategoriene og tenkemåtene våre har så lenge de kan spille den rollen vi ønsker? Den moderne tenkningen handler jo først og fremst om å diskutere hva gyldighet og legitimitet er (for eksempel: hvem kan bestemme hvilke lover vi skal ha, Gud, kongen eller menneskene?). Uten å gjøre et hovedpoeng ut av dette så tenker jeg at både det begrephistoriske og den filosofiske arkeologien har et modernitetskritisk siktemål som viser at *tenkningen* om fortiden er avgjørende for

15 Eksempler på det profane er ikke nødvendigvis å finne utenfor religiøse tradisjoner. Agamben henter gjerne eksempler fra den kristne tradisjonen på profan tenkning og livsførsel. Paulus sin messianske tidsforståelse og fransiskanerordenens konflikt med paven om privat eiendomsrett er eksempler på profaneringer.

16 Men evner vi ikke, vi som lever i individualismens tidsalder, å profanere? Har vi ikke for lengst tatt i bruk postmodernistiske idealer og praktiserer grense- og sjangeroverskridelser når som helst på døgnet? Er ikke hybriden vår globaliserte tids paradigme? Og kan vi ikke si at hybride uttrykk, begrep, situasjoner, praksiser etc. er profane siden de ser bort fra den opprinnelige sfæren de ble plassert i og tilhørte? (Amselle, 2001; Burke, 2009; Pieterse, 2009) Dette er et interessant spørsmål, men på grunn av tekstens kompleksitet og begrensede plass lar jeg dette ligge. Takk til Geir Afdal for framheving av dette tema i teksten.

17 Takk til Jan Inge Sørbø for kommentar til dette punktet i teksten.

det moderne menneskets selvforståelse. Vi trenger ikke å gå så langt som å si at spørsmålet om gyldighet er irrelevant, men samtidig viser den at gyldighet ikke er det eneste målet for tenkning. Formålet er ikke å avvise gyldighet på den ene siden eller tradisjonell historie på den andre. Målet er, som Øystein Brekke skriver, heller å «opna opp andre måtar å kjenna, tenkja og sjå på» (Brekke, 2010, s. 55). Men for å få til dette må vi vise grunnmuren vi bygger våre egne tanker på. Den som bare er opptatt av tenkningens gyldighet, søker å lukke de spørsmål man stiller seg. «Kraften i det beste argument» blir kraften til å lukke spørsmålet. Den som derimot er opptatt av tenkningens opphav, søker å åpne det man trodde var lukket.

## **Fra religion i (det offentlige) klasserommet til det religionsfrie klasserommets religiøse logikk**

I religionssosiologien og religionsvitenskapen har man lenge diskutert hvilken tilnærming man bør ha til religion. Tre muligheter er vanlige: man kan velge en bestemt religionsdefinisjon med alle dens styrker og svakheter, det er mulig å bruke funksjonelle tilnærminger som legger vekt på den sosiale dimensjonen, eller en dimensjonstilnærming à la Ninian Smart som forsøker å gripe religion som et komplekst fenomen (Krogseth, 2009).

Hvilken rolle har Agamben og begrepshistoriske tilnærminger å spille i denne sammenhengen? Og hva har det med rom og sfærer å gjøre? Selv om Agamben går etymologisk og historisk til verks for å forstå religion, så kan vi ikke betrakte dette som et bidrag til hva religion egentlig er. Dette er hverken religionsvitenskap i praksis eller religionsvitenskapens vitenskapsfilosofi. Likevel kaster han lys over et aspekt ved religion ved å snu det hele på hodet: Religion er ikke et isolert objekt som kan studeres, eller som i vestlige samfunn har fått en marginalisert plass. Det er derimot en slags arkaisk tenkemåte som fortsetter å virke lenge etter at vi tror den ikke lenger virker. Denne tenkningens primære funksjon er blant annet å separere sfærer, rom og steder på en slik måte at dette stedet ikke er i «fri bruk». Den har en kraft til fortsatt å skape forhold mellom mennesker og mellom ting og mennesker. Problemet

med dette er at vi ikke er bevisst dette og da heller ikke i stand til å gjøre noe med det, om det er det vi ønsker. Når jeg sier at denne tenkningen er arkaisk, er ikke tenkningens alder et problem i seg selv. Problemet er derimot hvorvidt vi kan bli klar over denne tenkningen når den er så vanskelig å datere.

Som Penzi (2008) skriver, er ikke den mest fundamentale motsetningen for Agamben mellom det religiøse og det sekulære, men mellom det hellige og det profane. Og det er her vi støter på det som ser ut til å være en slags ur-historisk logikk der separasjonen mellom det hellige og profane så å si er alle andre separasjoners mor. Denne «separasjonslogikken» reproduseres i moderniteten, men i ny kledning. Den private eiendomsretten skiller ut et objekt eller sfære fra «fri bruk» og begrenser bruken. Denne retten er sekulær i betydningen at den ikke viser til noe hellig eller religiøst grunnlag. Den reproduserer likevel en arkaisk religiøs tenkemåte.

Et eksempel på hvordan sekularisering bare er en omsnuing av den religiøse tenkningen, er den såkalte Lautsi-saken. Den italienske statsborgeren med finsk bakgrunn Soile Lautsi reiste i 2010 sak for Den europeiske menneskerettsdomstolen mot den italienske staten. Bakgrunnen var hvorvidt man skulle fjerne krusifiks fra klasserommene. Menneskerettsdomstolens dom var at krusifiksene skulle fjernes fordi de brøt med menneskerettene. Den sørafrikanske juristen Joseph H. H. Weilers innlegg i rettsaken framhevet da at domstolen blandet sammen nøytralitet og sekularisme: «When one prohibits all religious dress in school, rather than allowing all religious dress, is one not making some kind of statement on religious belief?» (Weiler, 2010b). Ut ifra Agamben kunne man sagt at en omsnuing av det religiøse klasserommet til et sekulært klasserom likevel bevarer den religiøse logikken i forståelsen av hva dette rommet skal være. Forbudet mot religiøse symboler i det offentlige blir da en måte å rense det for det religiøse. Men dette forbudet og denne renselsen viderefører likevel en religiøs tenkning fordi den hindrer en fri bruk av klasserommet. Og det er kanskje også svaret på Weilers spørsmål. Religionsfrie klasserom er kanskje sekulære, men ikke profane, siden bruken av dem ikke er fri. Det er også derfor det religionsfrie klasserommet ender opp med å reprodusere religionens tenkemåte.



## Litteratur

- Agamben, G. (2005). Elogio della profanazione. I *Profanazioni*. Roma: Nottetempo.
- Agamben, G. (2007). In praise of profanation. I *Profanations*. New York: Zone Books.
- Agamben, G. (2008). *Signatura rerum: Sur la méthode*. Paris: Vrin.
- Agamben, G. (2014). What is a paradigm? Transkripsjon av videoforelesning holdt ved European Graduate School. Hentet 4. mai 2020 fra <http://www.maxvanmanen.com/files/2014/03/Agamben-What-is-a-paradigm1.pdf>
- Amselle, J.-L. (2001). *Branchements: Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris: Flammarion.
- Benveniste, E. (1969). *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes: 2. Pouvoir, droit, religion*. Paris: Minuit.
- Bergem, R. M. (2019). *Politisk teologi*. Oslo: Dreyer.
- Brekke, Ø. (2010). *Anamnese & eskatologi: Religion, minne, genealogi med Paul Ricoeur* (Doktoravhandling). Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo.
- Burke, P. (2009). *Cultural hybridity*. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Polity Press.
- de la Durantaye, L. (2010). Giorgio Agamben's profane philosophy. Hentet 13. november 2019 fra <http://www.decolonizing.ps/site/wp-content/uploads/2010/03/deladurhomoprofanus.pdf>
- Casanova, J. (2006). Rethinking secularization: A global comparative perspective. *The Hedgehog Review*, Spring/Summer 06.
- Dumont L. (1971). *Homo hierarchicus: Essai sur le système des castes*. Paris: Gallimard.
- Dumont L. (1983). *Essais sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Gallimard.
- Jordheim, H. (2001). *Lesningens vitenskap*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Koselleck, R. (2018). Zeitverkürzung und Beschleunigung: Eine Studie zur Säkularisation. I *Zeitschichten*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Krogseth, O. (2009). Religion og kultur: Forsøk på en forholdsbestemmelse. I A. Brunvoll, H. Bringeland, N. Gilje & G. Skirbekk (Red.), *Religion og kultur: Ein fleirfagleg samtale*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Lassen, F. B. (2007). Tyveri! – til sekulariseringens semantik. *Slagmark, tidsskrift for idehistorie* 48, 139–158.
- Latour, B. (1997). *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte.
- Löwith, K. (1949). *Meaning in history*. London: The University of Chicago Press.
- Marramao, G. (1994). *Die Säkularisierung der westlichen Welt*. Insel taschenbuch.
- Marramao, G. (2005). *Potere e secolarizzazione: Le categorie del tempo*. Bollati Boringhieri.
- Penzi A. (2008). *Profanation of the profane, or, Giorgio Agamben on the Moscow biennale*. Taylor & Francis Online. Hentet 20. september 2020 fra <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/08935690802134008?scroll=top&needAccess=true&>

- Pieterse, J. N. (2009). *Globalization and culture: Global mélange*. Maryland: Rowan Rowman & Littlefield Publishers.
- Schmitt, C. (2009). *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Shapin, S. (1995). *Den vitenskapelige revolusjon*. Oslo: Spartacus.
- Skinner, J. (2014). Thought is the courage of hoplessness: An interview with philosopher Giorgio Agamben. Littlefield Publishers. Inc. Hentet 12. november 2019 fra <https://www.versobooks.com/blogs/1612-thought-is-the-courage-of-hoplessness-an-interview-with-philosopher-giorgio-agamben>
- Skinner, Q. (1978). *Foundations of modern political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strätz, W. & Zabel, H. (2004). Säkularisation, Säkularisierung. I R. Koselleck, W. Konze & O. Brunner (Red.), *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Harvard: Belknap Press.
- Weber, M. (1995). *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*. Oslo: Pax forlag.
- Weiler, J. H. H. (2010a). *Oral submission by professor JHH Weiler on behalf of Armenia, Bulgaria, Cyprus, Greece, Lithuania, Malta, the Russian Federation and San Marino – third party intervening states in the Lautsi case before the Grand Chamber of the European Court of Human Rights*. Hentet 13. februar 2020 fra [https://7676076fde29cb34e26d-759f611b127203e9f2a0021aa1b7da05.ssl.cf2.rackcdn.com/eclj/weiler\\_lautsi\\_third\\_parties\\_submission\\_by\\_jhh\\_weiler.pdf](https://7676076fde29cb34e26d-759f611b127203e9f2a0021aa1b7da05.ssl.cf2.rackcdn.com/eclj/weiler_lautsi_third_parties_submission_by_jhh_weiler.pdf)
- Weiler, J. H. H. (2010b). EJIL Editorial Vol 21:1 – Lautsi: Crucifix in the classroom redux. Hentet 13. februar 2020 fra <https://www.ejiltalk.org/lautsi-crucifix-in-the-classroom-redux/>