

ESSAY

af Bjørn Thomassen

Teologi og sociologi: Pave Benedikt XVI som social kritiker og moderniseringsteoretiker

Den 11. februar 2013 tog Pave Benedikt XVI en overraskende beslutning: han abdicerede, og det plejer man ikke at gøre i en stilling, hvor man på papiret er udpeget af Gud. Hans beslutning har ført til megen diskussion og endnu mere rygtedannelse. Den har også forårsaget en granskning af manden bag paven, hvem han er, og hvad hans betydning har været for kirken og verden. Men det er slående, hvor lidt opmærksomhed han har fået inden for de sociale videnskaber uden for de katolske universiteter – med Tyskland som den oplagte undtagelse. Denne artikel har som formål at diskutere akademikeren Joseph Ratzinger som social kritiker og globaliseringsdebattør fra hans tidlige ungdom til livet som Kardinal og Pave. Med over 40 bøger og hundredevis af artikler på sit CV (flere er på vej), vil det naturligvis ikke være muligt at gennemgå hele Ratzingers forfatterskab. Derimod fremhæves i generelle træk, hvorledes Paven har stået for en af efterkrigstidens vigtigste former for kritik af det moderne projekt, en kritik som deler mange lighedspunkter med Frankfurterskolen. Disse ligheder kom blandt andet til syne i Kardinal Ratzingers berømte debat med Habermas, men ligeledes i nogle af hans seneste skrifter især hans meget omtalte tredje encyklik, *Caritas in Veritate* (*Kærlighed*

i *Sandhed*, dansk udgave, 2011) hvor han, forankret i det kristne kærlighedsbudskab, bredt diskuterer globaliseringens udfordringer. Hans forfatterskab er ikke kun af teologisk interesse, men henvender sig i lige så høj grad til sociologer og samfundsforskere; det skal tages alvorligt ikke blot fordi hans skrifter uden tvivl har haft reel sociologisk indflydelse (til manges fortrydelse, naturligvis), men også for dets intrinsiske værdi. Diskussionen af Joseph Ratzinger/Benedikt XVI er derfor af vigtighed i sig selv, men dens relevans skyldes også, at det er placeret som et element i en større debat, der har med kernen af socialvidenskabernes historie at gøre, nemlig forholdet mellem teologi og sociologi.

Religion, teologi og sociologi: generelle betragtninger

At diskutere Paven som social kritiker er ikke gængs skik i Skandinavien, for nu at sige det mildt. Men kigger man tilbage på sociologiens historie, er det en oplagt øvelse. Sociologien havde i høj grad sit udspring i en udvikling af teologien. Hovedparten af 1800 tallets samfundsdebattører havde studeret teologi og filologi (ofte sammen med jura og filosofi). Det er heller ikke noget tilfælde, at studiet af religion fra fagets spæde start etablerede sig som et af sociologiens mest centrale genstandsfelter, som i de klassiske værker af Marx, Engels, Tönnies, Durkheim og Weber. Det skal selvfølgelig understreges, at for Marx og Engels, men også Durkheim, var religiøse forklaringer af verden en *forhindring* for det, de ønskede at etablere som en egentlig social videnskab. Set fra deres (og i dag meget gængse) synspunkt, så blev sociologien til videnskab, netop fordi den løsrev sig religionens dogmer og spekulative natur.

Modsætningsforholdet mellem teologi og sociologi har ganske givet med en af den franske sociologihistories største gåder at gøre: hvordan kan det være at Marcel Mauss, Durkheims nevø, ypperste student og udpegede "arvtager", simpelthen ikke formåede at færdiggøre og forsvare sit speciale? Vi får det nok aldrig opklaret til fulde, men det forekommer oplagt, at spørgsmålet har med selve substansen i Mauss' specialearbejde at gøre: det handler jo om "la prière" (Mauss 1909), som uden tvivl er en af de mest intime former for religiøsitet. At bede til Gud er en religiøs handling, der simplethen *kræver*, at man tager subjektets oplevelse af krop og ånd alvorligt; en form der svært lader sig reducere til Durkheims funktionalisme.¹ Men Durkheims position blev altdominerende, (det var først efter Durkheims død, at Mauss i al stilhed kunne udvikle habitusbegrebet, der medtænkte subjektet og kroppen; og det blev først til et almen kendt begreb via Bourdieu). Sociologien handler om fakta og kausalitet; som Durkheim sagde, sociale fænomener kræver sociale forklaringer, og det var på dette grundlag, at religionssociologien blev etableret i Frankrig og Europa.

Også i England, hvor funktionalismen sejrede, førte denne holdning tidligt i det tyvende århundrede til en ganske radikal "disciplinary closure" mellem sociologi og teologi (Brewer 2007), med en klar og definitiv afgrænsning

af den empiriske, funktionelle videnskab fra normative betragtninger, en tilgang som i store træk har været gældende til idag (men se Martin 2007). Det er næppe noget tilfælde, at de to britiske social-antropologer Gregory Bateson, der til en vis grad satte sig ud over denne grænsedragning (se for eksempel hans *Mind and Nature*, 2002) og Victor Turner, valgte at forlade England og fortsatte deres karriere i USA. En lignende udvikling og gensidig fjendtlighed kan spores i Italien op gennem det 20 århundrede (se Donati 1995), hvor man, ganske som i Frankrig, udviklede den empiriske/teoretiske sociologi på solid og ofte fjendtlig afstand fra teologien.

Denne splittelse blev overalt i Europa yderligere forstærket af, at sociologien fra starten af blev engageret i moderniserings/sekulariserings teori og altså handlede om at forstå, hvorfor religionen var ved at *forsvinde* som led i den generelle moderniseringsproces. Man analyserede *hvorfor* og *hvordan*, men præmissen var ikke rigtig til diskussion.

Det var ikke kun sociologer, der kom til at se ned på teologien som en gammeldags pseudovidenskab: teologer kom i lige så høj grad til at tage afstand fra sociologien som en kættersk og ensidig affære, et historie-materialistisk angreb på ånd og følelse. Dette var naturligvis ikke blot en kamp på ord; den første halvdel af det tyvende århundrede, hvor sociologien blev institutionaliseret, var på det realpolitiske, globale plan præget af kampe mellem socialisme og fascisme. Mere eller mindre frivilligt indvilligede diverse nationale kirker ofte i formelle eller uformelle alliancer med sidstnævnte, alt imens kirken og trosmenigheder i de kommunistiske politiske eksperimenter blev systematisk ulovliggjort, destrueret og forfulgt; og disse styreformere byggede jo på Marx's sociologiske teorier om religionens skadelige effekter. Oppositionen mellem teologi og sociologi havde sine årsager.

Men det er kun en del af historien. Teologi handler i første omgang om eksistens, betydning og værdier. Og det er derfor naturligt, at de grene af socialvidenskabernes, der fra århundredeskiftet og tilbage til den kontinentale *methodestreit* argumenterede, at sociologi i lige så høj grad handlede om at forstå (ikke blot at forklare), indtog teologien på en helt anden måde end Durkheims socialreduktionisme og Marx' kategoriske forkastning. Det var selvfølgelig tilfældet for Weber og Weber-inspirerede sociologer, men i lige så høj grad for dele af sociologien som den udviklede sig i Amerika, blandt andet inspireret af William James (og især hans *Varieties of Religions Experience*, 2007 [1902]), og dele af Chicago skolen, inspireret af Gabriel Tarde og Georg Simmel (Simmel 1997). Weber udviklede sine teser om den protestantiske etik i tæt dialog med datidens teologer deriblandt naturligvis Ernst Troeltsch. Weber omtaler Troeltsch rosende specielt med henvisning til Troeltsch' *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen* – og det gør han blandt andet i en af sociologihistoriens længste fodnoter, nemlig den første og meget vigtige note i hans 1920 indledning til *Den Protestantiske Etik*, hvor han reflektivt placerer sit eget arbejde i forhold til teologien (Weber 1995, fodnote 1, s. 124-25).

Vi kan sige det mere kategorisk: hvis Weber ikke havde taget teologien alvorligt, ville han simpelthen ikke have været i stand til at udvikle det teoriapparat, vi i dag anvender som uerstatteligt fundament.

I nyere tid er dialogen mellem teologi og sociologi blevet ført videre i Amerika blandt andet via Peter Berger (se for eksempel Berger 1967, 1974), der fra 1981 blev professor i sociologi og teologi ved Boston universitet (en lignende titel findes ikke mange steder i Europa).

Og man kan selvfølgelig trække trådene endnu længere tilbage. Nietzsche, der inspirerede Weber især med henblik på den historisk-genealogiske metode, var trænet i klassisk filologi. Nietzsches dannelse (*bildung* er og bliver et bedre ord!) indledtes på Schul-Pforta skolen, der i kraft af skolens teologiske rødder lagde vægt på klassisk dannelse og filologi. Et væsentligt udgangspunkt for den moderne filologi var den "teologiske bibelkritik" i det 18. århundrede (Haystrup 2005:104). Det var denne kritiske diskurs, der inde fra begyndte at rokke ved det nedarvede syn på Skriftens troværdighed, og som Nietzsche førte til velkendte ekstremer. Gadamer var ligeledes klassisk filolog, og nogle af hans vigtigste inspirationskilder var teologerne Rudolf Bultmann og Friedrich Heiler. Gadamer brugte det meste af sit liv på at læse tekster, der var skrevet for mere end 2000 år siden, og det faldt ham ganske naturligt: tegnfortolkningen og hermeneutikkens genealogi kan jo i hvert fald føres tilbage til antikken. Som Umberto Eco sagde med vanlig præcision (og fra sit ganske anti-klerikale ståsted), "de semiotiske tekstanalyser og nutidige hermeneutikker følger i store træk de linjer, som Augustin foreskrev" (Eco 1984, oversættelse af undertegnede).

Man skal heller ikke glemme, at Pierre Hadots arbejder om *exercices spirituels* i antikken (Hadot 1992) blev af afgørende betydning for Foucaults sene og vigtige fokus på *le souci de soi*. Det var på initiativ af Foucault, at Hadot blev Professor ved *Collège de France*. Foucault brugte de sidste meget dynamiske år af sit liv på en genealogisk analyse af praksis og diskurs i antikkens kristendom og filosofi – og ikke med en dekonstruktivistisk tilgang, tværtimod: via sin epokegørende analyse af *parrhesia* i antikken (Foucault 2001) fandt han frem til en anderledes positiv formulering af subjekt/sandhed forholdet.

Jeg nævner, lettere sporadisk, disse aldeles velkendte forhold for at understrege, at teologien i visse grene af sociologien, og især i Tyskland, blev *indarbejdet* i fagets metode og epistemologi og i stærk kontrast til de traditioner, man kan trække tilbage til Marx, Durkheim og de Britisk empirisk-pragmatiske traditioner. Sociologi handler godt nok om fakta og data – uden empiri, ingen sociologi – men et centralt udgangspunkt i disciplinen vil til alle tider forbinde den med teologien: det handler om vores væren i verden, de værdier vi tillægger verden, som den fremstår for os, livsforståelse, eksistens, vores medmenneskelige relationer, vores forhold til naturen og vore omverdensrelationer. Som Flanagan (2007) siger, så vil teologi og sociologi forblive beslægtede, selv om vi med tiden er blevet "distant relatives". En sociologi,

der løsriver sig fra enhver form for forankring i eksistentielle spørgsmål, sagde Dilthey, kan slet ikke kalde sig selv en videnskab.

Teologi og sociologi i Danmark: flygtige noter

De danske socialvidenskaber burde i princippet befinde sig selv i en særlig gunstig position for at tage del i disse centrale debatter. For det første har de danske teologistudier i usædvanlig høj grad udviklet sig hen imod sociologien, hvor store dele af pensum ved danske universiteter i dag fremstår som et udvidet kursus i religionssociologi med fokus på empiriske dokumenterbare praksisformer og trostendenser, og disses sammenhæng med samfundsudviklingen. Om denne jordnærhed i tilgangen er god eller dårlig er et andet spørgsmål, men det er i hvert fald en klar tendens. Bevægelse i den anden retning, fra sociologien hen imod teologien, forekommer umiddelbart mere begrænset på trods af den solide empiriske og teoretiske fokus på fænomener som trosformer, religiøs praksis, værdier, og lykkefølelse i dansk og skandinavisk sociologi (Gundelach 2002). Denne tenderende mangel på interesse for teologien er så meget desto mere overraskende, eftersom Danmark trods alt kan gøre hævde på to så vigtige teologisk-orienterede filosoffer og samfundstænkere som Kierkegaard og Løgstrup, tænkere der faktisk har inspireret sociologisk tænkning rundt omkring i Europa.

I de år, hvor Løgstrup var præst, udarbejdede han doktordisputatsen "Den erkendelsesteoretiske Konflikt mellem den transcendentalfilosofiske Idealisme og Teologien", som var et opgør med den neo-kantianske erkendelsesteori. Han gav flere foredragsrækker i Tyskland (blandt andet ved *Freie Universität* i Berlin), hvor han inspirerede tyske samfundstænkere. Hans teologi var direkte rettet mod det politiske, hvilket som bekendt bragte ham ind i modstandsbevægelsen under Anden Verdenskrig, men også i verbalt slagsmål med Theodor Geiger. Geiger, som var migreret til Danmark i 1933 på grund af Nazismen, havde argumenteret meget stærkt, at samarbejde og sammenhæng i store komplekse samfund ikke kan baseres på følelser som kærlighed og sympati, men må sikres via en objektiv orden uden rum for moralske følelser. Løgstrup tog til genmæle: "Det er en illusion Geiger hildede sig i, når han mente, at den politiske orden kunne være rent saglig. Det er umuligt, den er også altid etisk". (Løgstrup 1996:56). Som han berømt siger det i *Norm og Spontaneitet; Etik og politik mellem teknokrati og dilettantokrati*:

Magten kan nemlig gå på egen hånd, den kan rive sig løs fra sine opgaver, slå dem over ende, vælte sig hen over dem og blive til en magt for magtens egen skyld. Overladt til sig selv er magtudfoldelsen uindskrænket, den ejer ikke i sig selv nogen direktiver, den er den henvist til at få fra sin opgave (Løgstrup 1976:115).

Magt og politik, selv i deres objektive former, må begrundes etisk.

Dette er en ikke ubetydelig anekdote; Theodor Geiger (1891-1952) blev efter sin ankomst til Danmark professor i sociologi ved Århus Universitet (1938-1952, kun afbrudt af krigen). Det var Geiger der skrev den første "moderne" grundbog i dansk sociologi, *Sociologi: Grundrids og hovedproblemer*, udgivet af Nyt Nordisk Forlag i skæbneåret 1939.² Det er den første grundbog, der systematisk indkredser sociologiens genstandsfelt (med fokus på social stratifikation), og godtgør fagets objektive, videnskabelige metode, helt i neo-Kantianismens ånd, og med en klar juridisk tilgang (Geiger var oprindelig uddannet i retsvidenskab).

Så alt i medens dansk-inspireret eksistentialisme og teologi i løbet af hele det 20 århundrede satte sit præg på vigtige grene af de tyske samfundsvidenskaber (jf. Kierkegaards stærke indflydelse på Lukács, Mannheim, Simmel og Weber), så stod Geiger for en ganske anderledes eksport i den nordlige retning: neo-Kantianske principper blev ført over grænsen til Danmark som grundlaget for den moderne sociologi. Den generelle modtagelighed over for marxismen, som senere fulgte efter, er ikke uden forbindelse dermed, selv om man naturligvis ikke skal overvurdere Geigers indflydelse (sociologien i Århus forsvandt nærmest efter hans død i 1952, hvor hans professorat ikke blev genopslået). Den lidt forhastede konklusion er, at de bidrag, som Århus filosofferne og teologerne, for ikke at nævne Kierkegaard *kunne* have tilført samfundsvidenskaberne i Danmark, ikke blev taget systematisk op, snarere tværtimod; studerende med interesse for slige sager meldte sig ind på teologi eller filosofistudierne – og sådan fortsatte det, da sociologien begyndte at etablere sig i København. Den positivisme som Svalastogas stod for fra studiets genkomst i København fra 1958 var lige så blind over for etiske-teologiske debatter, som Geigers position havde været det. Den amerikansk inspirerede positivisme blev siden erstattet af marxismen, som etablerede sig med dominans også ved Roskilde Universitet fra de tidlige 70ere – og så var vejene tilbage mod teologien og eksistentialismen endog meget lidt farbare, for nu ikke at sige minerede. Og det *er* en lang vej at gå; men i lyset af de debatter, som har præget den kontinentale samfundsteori de sidste årtier, er det måske værd at gøre forsøget. Og, like it or not, den nu abdicerede Pave, Benedikt XVI, har været en væsentlig brik i disse debatter – ikke mindst i Tyskland.

Joseph Alois Ratzinger: tænkere bag Paven

Joseph Ratzinger blev født i 1927 i Bayern, søn af en politimand. Straks efter 2. verdenskrig lod han sig indskrive på et katolsk seminarium sammen med sin broder, Georg. Allerede i 1951 blev de to brødre ordineret. Han tog doktorgrad i teologi, og i 1953 udkom hans afhandling *Mennesker og Guds hus i den hellige Augustins lære om kirken*. Hans *Habilitation* omhandlede Bonaventure og blev færdiggjort i 1957, hvorpå han blev professor ved Freising universitet. Ratzinger var universitetsprofessor i store dele af sit liv og opbyggede et imponerende akademisk curriculum. Han er uden tvivl en af verdens mest

publicerede, nulevende forfattere.³ Fra 1959-63 var Ratzinger professor ved universitetet i Bonn, og fra 1963-1966 ved universitetet i Münster; fra 1966-1969 besad han en stilling i dogmatik ved universitetet i Tübingen. Ved det 2. Vatikankoncil (1962-1965) var Ratzinger teologisk ekspertrådgiver, *peritus*, for kardinal Joseph Frings fra Köln og en synlig eksponent for de reformvenlige holdninger, som dengang vandt indpas. I 1969 blev han medlem af Vatikanets internationale teologiske kommission og samtidig professor i dogmatik ved Regensburg universitet. I 1972 grundlagde han sammen med prominente tænkere som Hans Urs von Balthasar og Henri de Lubac det teologiske tidsskriftet *Communio*, som siden har etableret sig som den katolske verdens førende tidsskrift. Ratzinger har i blot dette ene tidsskrift udgivet mere end halvtres vægtige artikler. I 1977 blev Ratzinger ærkebiskop af München og Freising og i juni samme år udnævnt til kardinal af pave Paul 6. Han blev en af pave Johannes Paul II's nærmeste medarbejdere og fremstod ved dennes død som en af de mest oplagte kandidater til det ledige paveembede.

Ratzinger havde en klassisk dannelse med udgangspunkt i tysk og europæisk filosofi, religion og idéhistorie. Ud over klassikere som Augustin og Bonaventura var han inspireret af nutidige tænkere som Gertrud von le Fort, Dostojevskij, Martin Buber, Theodor Steinbüchel, Martin Heidegger og Karl Jaspers – forfattere der i meget høj grad også har inspireret den kontinentale sociologi. Og ja, han har også læst Kirkegaard, Nietzsche og Gadamer og henviser til dem. Ratzinger hører til en række af tyske filosoffer, der kom til at se (neo)kantianismen som en problematisk del af Europas åndshistorie. Ratzingers kritik af Kant rammer et væsentligt element i den europæiske modernitet: ideen om at sandheden findes i os selv, og at den omkringliggende verden er et slags fremmed objekt (*ein ding an sich*), en lukket verden som vi ikke direkte kan deltage i, men som vi kun sekundært kan komme i kontakt med via vores kognitive egenskaber. Verden er et kaos, som kun *vi* kan skabe orden i. Kants filosofi repræsenterer for Ratzinger en form for hybris og eksistentiel hjemløshed, en solipsisme der endvidere har været direkte årsag til en reducere af religionen til et sæt af etiske formularer, man kan acceptere – eller lade være. På dette punkt er Kants kognitive reduktionisme naturligvis ikke ulig Descartes matematiske forsøg på et "gudsbevis".

I yderste fald fører denne filosofiske grundsten til moderniteten for Ratzinger til en *contemptus mundi*, en fremmedliggørelse af identiteten og en lukken af over for sandheder og eksistentielle påvirkninger, der kommer til os – indefra og udefra. Fjendtligheden over for verden sådan, som den foreligger os, kommer ikke fra religionen, men fra dele af den oplysningstid vi så ubekymret fejrer som det moderne individs frigørelse; og her er der slående ligheder med Reinhart Kosellecks epokesættende analyse af oplysningstiden (se især hans *Kritik og Krise*, engelsk udgave fra 1988).

For Ratzinger er kristendommen en kærlighed til verden, en væren i verden, en deltagelse i og værdsættelse af de livsvilkår, vi nu engang er blevet

givet, en fejring af livet og det skabende princip som guds gave. Ratzinger var ikke den slags pave, der vendte sig mod moderniteten *tout court*; hans filosofiske kritik af moderniteten skal ikke læses som en konservativ afvisning af alt, hvad der forandres, men snarere som en analytisk og eksistentiel penetration af modernitetens dybere væsen. Man kan være uenig, og de fleste sociologer vil nok fnyse af et filosofisk grundlag, der udspringer i evangelierne. Men det er ikke en kritik, vi som samfundsforskere kan tillade os at være fuldstændig ligeglade med, hvis vi ønsker at debattere den europæiske idéhistorie, det modernes kulturgrundlag og den globale moraldebat.

Det skal i øvrigt nævnes, at Ratzinger langt hen ad vejen blev opfattet som en liberal teolog. I 1968 underskrev han sammen med mange andre teologer fra hele verden således et opråb med titlen "For the Freedom of Theology". Tiden i Tübingen var præget af nymarxisme, stærkt anti-kristne holdninger og studenterprotester med brændende kors og Jesusfigurer i sadomaso udstyr, oplevelser som uden tvivl var med til at gøre Ratzinger mere konservativ. Han forholdte sig stærkt kritisk til den seksuelle og politiske emancipering som 68erne fejrede; den forekom ham materialistisk, historieløs, og uden eksistentielt grundlag, en ideologisk blindgyde.

Ytringsfrihed, religion, demokrati og sekularisme

Pave Benedikt XVI har til tider været en kontroversiel figur. Regensburgtalen fra 2006, hvor han citerede en tilsyneladende anti-muslimsk teolog fra middelalderen, kostede ham mange fjender (de færreste har læst talen, som med fordel kan downloades via http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_en.html). Det skal nævnes, at Ratzingers syn på Islam slet ikke var sort/hvidt, som det fejlagtigt blev gengivet i den europæiske presse. Som han sagde det ganske klart i en tidligere holdt tale:

But what is it, the West? And what is Islam? Both are multi-layered worlds with great internal differences – worlds that, in many ways, also intersect. In this respect, the crude antithesis West-Islam, does not apply (Ratzinger 2005a).

I Italien er det ikke Islam, som Ratzinger (ufrivilligt) er blevet sat op imod, men snarere de ganske radikale fortolkninger af sekularismen som præger store dele af landets universiteter. Man så det mest tydeligt i forbindelse med en tale, han blev tvunget til at aflyse på Italiens største universitet, La Sapienza, i 2008. Studerende og undervisere så ham som en trussel mod selve den sekulære videnskab og dermed mod universitetes eksistensberettigelse og nægtede ham adgang. Paven rejste til alle verdens hjørner og holdt taler for muslimer, totemister, kinesere og cubanere, men altså ikke for de romerske studerende på den anden side af Tiberen. Paven lagde i stedet sin tale på nettet.⁴ Den er, som de fleste af hans taler, af høj kvalitet og refleksivt diskuterede forholdet mellem religion, politik, videnskab og etik.

Hvis de havde gidet dialogen, kunne de studerende også have hørt paven tale meget eksplicit om universiteternes nødvendige autonomi fra politiske og religiøse institutioner: "In its freedom from political and ecclesiastical authorities, the university finds its special role, and in modern society as well, which needs institutions of this nature." Og deraf kan man så konkludere, at trusler mod ytringsfriheden langt fra altid kommer fra religiøse dogmatikere. Episoden viste også med al tydelighed, hvor svært det faktisk er at skabe en debat om sandhed, frihed og eksistens, ikke på tværs af religioner og civilisationer som Huntington sagde, men på tværs af det religiøse-sekulære skel *inden for* den vestlige modernitet.

Men netop på *dette* punkt har Benedikt XVI været en væsentlig person – og, måske, på sigt en epokegørende pave, der har prøvet at bygge broer fra teologien tilbage til samfundsvidenskaberne. Det er vigtigt at understrege meget eksplicit, at Ratzinger på *ingen* måde har forsøgt at underlægge eller dominere samfundsvidenskaberne og få dem "tilbage i folden"; han er mere end nogen anden klar over grænsernes nødvendighed. Det han har forsøgt, og med stor filosofisk og teoretisk-historisk dybde, er at gøre dem *relevante* for hinanden – uden at smelte sammen. Som Kardinal (og til dels som Pave – i det omfang han nu havde tid) valgte han nemlig at tage debatten op med verdens førende sekulære filosoffer og samfundsteoretikere, fra Nietzsche og Heidegger til Carl Schmitt og Derrida. I 1990'erne diskuterede han, hvordan værdirelativisme, narcissisme og blind konsumerisme vandt indpas i direkte forlængelse af murens fald. Han så med bekymring, hvordan selve ideen om søgen efter sandhed – som noget der går ud over individets umiddelbare verdensoplevelse – var ved at forsvinde. I en af hans mest samfundsrelevante bøger, *Values in a Time of Upheaval* fra 2005, forsvarede han vigtigheden af de jødisk-kristne værdier og deres rolle i en pluralistisk, demokratisk og multikulturel verden. Hans tilbagevendende diskussion af "Hvad er Europa?" har lighedspunkter med Karl Jaspers dybdegående behandling af samme spørgsmål i perioden efter 1945 (se for eksempel Jaspers, 1948).

Ratzinger's grundsynspunkter er her forankrede i hans historiske læsning af troens og rationalitetens former og væsen, og har stærke rødder i den græske filosofi. Han har gennem seks årtier insisteret på, at vores søgen efter sandhed må være knyttet til viljen til det gode; etik og erkendelse er *ikke* adskillelige, og den værdimæssige og institutionelle opsplnitning af skønhed, godhed og sandhed, der i så høj grad har kendetegnet den vestlige modernitet, er ham dybt problematisk, førende til alle mulige former for yderligheder. Det er et budskab, som er forankret ikke bare i troen, men i kernen af Platons filosofi.

En anden af de bøger, han udgav før sin periode som Pave, var *Europe, Today and Tomorrow* (Ratzinger 2007, opr. udgave på italiensk, 2004).⁵ Mange af Ratzingers argumenter er blevet taget op af førende filosoffer som for eksempel Charles Taylor, der uden tvivl er en af samtidens vigtigste politiske filosoffer. Taylor har forsøgt at forene post-Liberal filosofi med kommunitarisme

og katolicisme. I værker som *Varieties of Religion Today* (2002) og *A Catholic Modernity* (1999) har Taylor insistere, at den religiøse dimension er med til at forme, hvordan vi oplever og danner et billede af verden. Som Victor Turner sagde så eksplicit: religion har ontologisk status. Forholdet mellem religion og samfundsstruktur er, som Berger (1974) argumenterede, *dialektisk*, og skal analyseres derefter; den ene dimension kan ikke reduceres til den anden.

Éet af de temaer, som Taylor udvikler, er sammenhængen mellem religion, demokrati og pluralisme. Taylor positionerer den katolske tro som en mulig platform for anerkendelse og accept af forskellighed og pluralisme i en kontekst af nutidens multikulturelle samfund. Ratzinger har i samme sammenhæng argumenteret for en balance mellem tro og fornuft, der kan holde både religiøse og sekulære ekstremismer på afstand. Som han har sagt så ofte: der findes patologier i religionen såvel som i fornuften. Ratzinger har altid forsvaret demokratiet, men på linje med kirkens sociallære har han insistere på, at demokratier, som alle andre styreform, i sidste instans må begrunde sig selv i etiske værdier, og at mange af disse værdier udspringer, willy-nilly, i religionen.

Debatten med Jürgen Habermas: mod det postsekulære samfund

Af alle samtidige filosofiske samfundsdebatter er dialogen mellem den daværende Kardinal Ratzinger og Jürgen Habermas den mest overraskende, men måske også den mest betydelige: den vestlige verdens mest berømte samfundsteoretiker, den post-marxistiske forsvare af rationalitetens former, Habermas *in persona*, mod en katolsk kardinal holdende på en religiøst forankret ide om sandhed og eksistens. *Fornuft og religion – sekulariseringens dialektik* af Habermas og Ratzinger udkom (oprindeligt på tysk) bare måneder før Ratzinger blev pave. For Habermas var debatten med Ratzinger (de mødtes og diskuterede ivrigt ved flere offentlige arrangementer i Tyskland i de tidlige nuller) et vigtigt skridt mod erkendelsen af det, som han – med mange andre samfundsteoretikere – idag betegner som det "post-sekulære samfund" (Habermas i Habermas & Ratzinger 2006:38). Habermas, teoretikeren over alle rationaliserings-teoretikere, anerkender religionen som et referencepunkt, et socialt faktum.⁶ Post-sekulære samfund er for Habermas samfund, hvor religionen bibeholder en offentlig indflydelse og samfundsmæssig relevans; det er et samfund, hvor den sekulære tro på religionens forsvinden som et led i den generelle moderniseringsproces begynder at smuldre. Modernisering er ikke lig med sekularisering, som modernitetstænkere gennem det tyvende århundrede så uanfægtet havde antaget (se også Habermas 2002). Religionen er kommet for at blive, og spørgsmålet er så, hvilken rolle den skal have for det offentlige liv.

Det er simpelthen for let og for overfladisk at hævde, at religion blot er en privatsag. Den amerikanske moralfilosof, John Rawls, som Ratzinger ofte hen-

viser til i sine skrifter, snakkede i den forbindelse om den form for "overlapping consensus", som religionen kan være med til at frembringe (1993). Den ortodoks-liberale Rawls indså, at mange mennesker i denne verden vedbliver at forholde sig til politik og etik farvet af deres religiøse grundindstillinger – og at det ikke nødvendigvis behøver at være et problem. Religiøs pluralisme kan faktisk være en ganske frodig *grobund* for demokrati, sagde Rawls – så længe religiøst-inspirerede argumenter bliver fremlagt på sådan en måde, at ikke troende eller anderledes troende stadigvæk kan debattere med – og være uenige.

Ratzinger er enig, og i *Fornuft og Religion* udvider han diskussionen til at omhandle demokratiske og fredelige relationer *imellem* samfund (se især Ratzinger i Habermas & Ratzinger 2006:57-59). Religion kan ikke blot være en mulig *grobund* for demokrati i liberale stater; den kan også være fundament for relationer på tværs af stater og samfund. Ratzinger har i hele sit forfatterskab og virken som pave hævdet, at en fornuft, der er døv over for det guddommelige og trænger religionen ud i subkulturernes område, er ude af stand til at gå i dialog med andre kulturer. Dermed stiller han et legitimt spørgsmålstejn ved den i vesten (og Danmark er bestemt ikke nogen undtagelse, tværtimod) fremherskende forestilling, at sekularisme er den eneste mulige *grobund* for både demokrati og kulturel pluralisme. Også i denne centrale debat repræsenterer Ratzinger et synspunkt, som man bliver nødt til at tage alvorligt, hvad end man måtte synes om det.

Det slående ved *Fornuft og religion* er faktisk, hvor enige Habermas og Ratzinger er langt hen ad vejen. Ratzinger har i flere af sine publikationer sagt, at han finder sig i "substantiel enighed" med Habermas' forståelse af det postsekulære samfund. Habermas anerkender religionen som et muligt erkendelsesgrundlag, selv om han stadig ser en offentlig åben diskurs som betingelsen for moderne rationalitet og politisk legitimitet. Ratzinger har intet problem med det sekulære princip. Han har i utallige forbindelser mindet om, at selve ideen om en adskillelse mellem religion og politisk styre udvikles *inde fra* kristendommens historie.⁷ Ratzinger anerkender også universiteternes fulde ret til autonomi. Men Ratzinger accepterer ikke, at alle oplysningstidens kardinalværdier (undskyld udtrykket) står i lodret kontrast til kristendommen. Som andre kristne filosoffer (såsom Jacques Maritain) har argumenteret, så kan ideerne om fri vilje, menneskerettigheder og respekt for menneskets autonomi og personens ukrænkelighed sagtens placeres i en kristen genealogi. Ratzinger forsvarer også ideen om menneskerettigheder som et sekulært udtryk for ideen om ukrænkelige rettigheder, men med en vigtig tilføjelse: disse rettigheder bør suppleres med det, han kalder *menneskepligter* og *menneskegrænser* (Ratzinger 2005). Og denne insisteren på grænser, i en tid der er præget af en desperat søgning efter ekstremer, grænseoverskridelse og konstant innovation, kan og *skal* tages alvorligt – som Habermas har gjort det.

I forlængelse heraf forholder Ratzinger sig kritisk til den blinde og etisk uforankrede tro på fornuft; den "fornuft" der har frembragt atombomben, og

som igennem grene af naturvidenskaberne dagligt forsøger at reducere vores eksistens til en tilfældig legeplads for genernes og mikrobernes udfoldelser; den fornuft der er godt i gang med at klinikproducere menneskebørn. Habermas er ikke enig med Ratzinger i enkeltstående etiske spørgsmål (abort, etc), men som det er velkendt, har han ligeledes, på et generelt plan, kritiseret positivismen for at foregive, at videnskaberne kan være værdi- og interessefrie.

Ratzinger og den kritiske teori: den parallelle oplysningskritik

Heri hviler en vigtig pointe, som er vigtig at understrege i en sociologisk kontekst. Habermas er, som så mange andre af det tyvende århundredes samfundsteoretikere, opdraget i kritisk teori, der udspringer fra Frankfurterskolen. Titlen på den lille bog, som han udgav sammen med Ratzinger, henviser naturligvis til Horkheimers og Adornos hovedværk fra 1944, *Dialektik der Aufklärung (Oplysningens dialektik)*. I deres kritik af moderniteten som tingsliggørelse og dehumanisering af mennesket, som mister mål og mening med livet, lægger den kritiske teori sig på mange måder tæt op ad Vatikanets nuværende kritik af det moderne forbrugersamfund og materielle dehumanisering. Diagnosen af det moderne som en dyb form for kulturkrise er slet ikke så uforenelig med sekulære kritikformer, som man kunne forledes til at tro.

De to former for kritik er selvfølgelig ikke bare mere af "det samme", i Ratzingers øjne, og set ud fra kirkens gældende morallære, så er det kritiske projekt forankret i en kristen kerne af sandhed og Guds skabende kærlighed; hvor Habermas naturligvis vil insistere på den kommunikative *innerweltliche* diskurs som det rationelles grundlag. Disse væsensforskellige udgangspunkter skal man ikke udvise. Men – og det "men" er lige så vigtigt – også i Frankfurterskolens tilgang bliver der sat grundigt spørgsmålstejn ved den fremherskende "borgerlige" rationalitet, der udspringer af oplysningstiden. Og her kan man naturligvis trække tråde også til Webers begreb om *entzauberung*, den generelle rationalisering og de-mystifikation af verden som udfolder sig i moderniteten. Horkheimer og Adorno (1993:35) åbner *Oplysningens dialektik* med denne berømte og ganske slående definition af oplysningstiden:

Oplysning i videste betydning: fremadskridende tænkning har fra tidernes morgen stræbt efter at tage frygten bort fra menneskene og at indsætte dem som herrer. Men den totalt oplyste jord stråler i den triumferende katastrofes tegn. Oplysningens program var ophævelsen af verdens fortryllelse.

Dette forsøg på at "opløse myterne" og gøre ende på "indbildningen" (jf. Kants berømte diagnose af oplysningen som en exit fra vores selvskabte trældom) har ikke ført til et lykkeligt ægteskab mellem den menneskelige forstand og tingenes natur, men har i stedet "koblet forstanden sammen med tomme begreber og planløse eksperimenter" (ibid). Som de siger senere (1993:36-37).

Det menneskene vil lære af naturen, er at anvende den til at beherske den og menneskene helt og fuldt. Det alene gælder. Oplysningen har, hensynsløs mod sig selv, brændt selv den sidste rest af sin egen selvbevidsthed ud. Kun *den* tænkning er hård nok til at knuse myterne, som gør vold på sig selv.

Denne substantielle diagnose af oplysningstidens "blindhed" kunne akkurat lige så godt være udtalt af Ratzinger. Ligesom Horkheimer og Adorno har Ratzinger gang på gang udpeget de dødsensfarlige tendenser i dette antropomorfe (se side 39 i *ibid.*) og nytte-orienterede verdenssyn, der animerer moderniteten (Webers *zweckrationalität*). Kort sagt, Ratzinger ser både videnskabelige og politiske ekstremismer i moderniteten som en farlig praktisering af oplysningstidens blinde tro på fremskridt. Ratzinger har dermed videreført den kritiske teoris potentiale i en vedvarende refleksion over nutidens udfordringer, forankret i erfaringen af det tyvende århundredes rædsler. Han sagde det blandt andet med ganske stor tydelighed og med direkte reference til den instrumentale fornufts patologiske væsen i en tale, han holdt i 2004 på 60-års mindedagen for de allieredes invasion af Frankrig, og som på engelsk udkom med titlen, *In Search of Freedom; Against Reason Fallen Ill and Religion Abused* (Ratzinger 2005a):

God or the divine can make for the absolutizing of one's own power, one's own interests. But there are pathologies of reason totally disconnected from God. One would probably denominate Hitler as irrational. But the great explicators and executors of Marxism understood themselves very much as construction engineers, redesigning the world in accordance with reason. Perhaps the most dramatic expression of this pathology of reason is Pol Pot, where the barbarity of such a reconstruction of the world makes its most direct appearance. But the evolution of intellect in the West, also, inclines ever more toward the destructive pathologies of reason. Was not the atom bomb already an overstepping of the frontier, where reason instead of being a constructive power, sought its potency in its capacity to destroy?

Hermeneutikken som bindeled mellem teologi og sociologi

Det står altså klart, at der i selve diagnosen af det moderne er klare paralleller at finde mellem Ratzinger og grene af den (tyske) kritiske socialteori. Men lignende betragtninger er naturligvis af relevans i forhold til samfundsvidenskaberne *metodologi*. Det er ikke muligt her at afdække Ratzingers videreudvikling af det, som han har kaldt den "Kristologiske hermeneutik"; blot skal det slås fast, at Ratzingers metodiske tilgang naturligvis var, og er, en bearbejdning af den klassiske hermeneutik. Og her skal man igen huske på, at den hermeneutiske metode, som kom til at spille så central en rolle i den kontinen-

tale sociologi, blev udviklet inden for bibelstudier, og særligt i Tyskland. Man behøver blot tænke på, hvor stor en rolle Wilhelm Dilthey spillede for Max Weber, Martin Heidegger, Alfred Schütz, Hans Gadamer og via disse tænkere også for Jürgen Habermas. Diltheys værk (ukomplet som det forblev) havde sit udgangspunkt i teologen Schleiermacher. Diltheys første værk fra 1870 var *Leben Schleiermachers* (Dilthey 1922). Dilthey nægtede at bruge titlen "sociolog" om sig selv, men det var først og fremmest, fordi han ikke på nogen måde ville forbindes med Comtes positivisme (Dilthey 1991, især kapitel 11-19). Diltheys værk om Schleiermacher handler om den filosofiske legitimering af de humanistiske videnskaber, og han insisterer på allerede her, at videnskabelige forklaringer må suppleres med en teori, der kaster lys over, hvordan verden bliver til virkelighed for mennesker via symbolsk praksis og fortolkning. Det handler med andre ord om *verstehen*. Den generelle hermeneutik, som Schleiermacher havde udviklet, baserede sig på etablerede traditioner i bibel exegese og allegorese, men også den hermeneutiske metode kan føres tilbage til den klassiske filosofi; og naturligvis med tilbagevendende henvisning til Platon.⁸

For Dilthey var det disse principper, som de humane videnskaber (og det er ikke uvæsentligt, at de i Tyskland tog navnet *Geisteswissenschaften*, i høj grad på grund af Dilthey) måtte basere sig på, snarere end på et håbløst forsøg på at emulere naturvidenskaberne. Dilthey udviklede begrebet om den hermeneutiske cirkel, som Gadamer (kritisk) tog op i sit metodearbejde. Ved universitet i Berlin blev Dilthey gode venner og kollega med Georg Simmel, på hvem han også havde stor indflydelse. For Dilthey var der noget grundlæggende forkert ved Kants filosofi; hele det moderne verdensbillede, siden Descartes, baserer sig på begrebet om *erfaring*, men hos både Descartes, Kant og Comte er selve denne erfaringsdimension så slående ved sit *fravær*. Dilthey baserede i stedet sin tilgang på begrebet om *erlebnis*, den faktisk levede erfaring, i rum og tid – med andre ord, hvad vi trods alt prætenderer at studere som social forskere.⁹

Man skal igen ikke presse forcerede sammenligninger ned over hovedet på enkelte tænkere, men fællestrækkene her er ganske tydelige og skyldes naturligvis en fælles teorihistorie. Når Ratzinger taler om vores "væren-i-verden", er det ud fra en teologisk forståelse af verden som byggende på Guds kærlighed. Men på mange punkter er denne tanke ikke *så* forskellig fra mere sociologiske fortolkninger af Heideggers væren-i-verden. Den grundlæggende ide, som Husserl videreudviklede, og som Habermas tog op via begrebet om vores "livsverden" (igen, naturligvis, med tilbagehenvisning til Weber og hans fokus på *mening* som den skabes i subjekternes verdenssyn og livsførsel), handler stadigvæk om, at der findes nogle "givne" baggrundsstrukturer, der former vores verdensoplevelse. Essensen af denne "baggrund" er naturligvis ikke den samme; men selv hos Habermas ser vi, hvordan denne livsverden bliver positioneret over for den mere strategiske og formålsorienterede

handlen, og dermed opnår sin normative status. Ratzinger bruger et næsten identisk begrebsapparat, når han diskuterer de forskellige "livsrum", hvori de politiske, økonomiske og kulturelle magter agerer og berører hinanden (Ratzinger i Habermas & Ratzinger 2006:44). Her igen er det slående, hvordan både Habermas og Ratzinger antager, at denne "primære" og meningsdannede livsverden er truet af markedskræfter og instrumental styring af det menneskelige væsen. Kritikken af magtens former i kapitalisme og moderne stat konvergerer på centrale punkter.

Pavetiden og globaliseringsdebatten: kritik af neoliberalismen

Pave Benedikt XVI udgav tre encyklika, altså tre af de slags åbne breve ("rundbreve") som paven kan sende til katolske biskopper i hele verden, men af almen relevans: *Deus Caritas Est* fra 2005, *Spe Salvi* fra 2007, og *Caritas in veritate* fra 2009 (alle ligger på nettet, omend ikke på dansk). De tre breve vil stå tilbage som en væsentlig del af hans teologiske og samfundsrelevante arv.

Den katolske kirke bygger sandelig nok på fasttømrede sandheder, men lige så meget på historiske og retningsvisende fortolkninger af det kristne budskab. I de tre breve viser Pave Benedikt nogle af sine kvaliteter som teolog, filosof og samfundsdebattør. Hele hans teologi tager udgangspunkt i kærlighedsbudskabet. Det er ikke noget tilfælde, at han starter *Deus Carita Est* med ordene fra Johannes evangeliet, "Gud er kærlighed". Gud har plantet kærligheden i verden som en gave til alle, der vil modtage den. Kærlighed er "charis", en nådegave; vi er forpligtede på kærligheden, vi må give den videre, elske vore naboer, elske vores fjender. Benedikt XVI diskuterer i dette brev, hvordan selve begrebet om kærlighed er blevet diffust (vi elsker vor land, vi elsker rødvin, vi elsker så meget) og søger tilbage til kernen af ordet via en diskussion af begreberne *Eros*, *Agape* og *Philia*. Han argumenterer, imod Nietzsche, at kristendommen ikke handler om at ødelægge eros (som altså også henviser til fysisk lyst), men om at forene den fysiske med den åndelige kærlighed; og for Benedikt handler det også om, på det filosofiske plan, at opnå en syntese mellem den græske filosofi og kristendommen – som man så succesfuldt gjorde i den italienske og europæiske renæssance (for en sociologisk analyse af denne syntese i den tidlige renæssance og syntesens opbrud i den tidlige modernitet, se Szakolczai 2007). Brevet skal læses som en meget direkte kritik af den materielle kropskultur, der til stadighed breder sig; som han skriver: "*Eros*, reduced to pure "sex", has become a commodity, a mere "thing" to be bought and sold, or rather, man himself becomes a commodity."

I Benedikts tredje brev, *Caritas in Veritate*,¹⁰ vender han tilbage til kærlighedsbudskabet og forbinder det nu til de fundamentale begreber om sandhed, retfærdighed og "the common good". Dette brev må anses som et hoveddokument i globaliseringsdebatten og kunne med fordel inddrages i den sociologiske kursulitteratur. Det fremstår som en knivskarp samfundsanalyse

som for eksempel i diskussionen af statens rolle i globaliseringen:

In our own day, the State finds itself having to address the limitations to its sovereignty imposed by the new context of international trade and finance, which is characterized by increasing mobility both of financial capital and means of production, material and immaterial. This new context has altered the political power of States.

Derefter diskuterer Paven, i hvilken grad staterne kan opretholde velfærd og retfærdighed, udfordret som de er af de markedsmekanismer, som har forårsaget en "downsizing of social security systems" (jeg citerer her fra den engelske online udgave af Pave Benedikt XVI, 2009 (derfor uden sidenumre); dansk udgave udkom in 2011, fortrinligt oversat af Hans Thulstrup).

Han kritiserer den stigende ulighed, der er opstået som konsekvens af neoliberalismen, og forsvarer arbejdernes ret til faglig organisering og forsvar af rettigheder. Paven kritiserer endvidere spekulation og short-term profit seeking i den globale finansverden, som ikke kommer almenbefolkningen til gode. Brevet er en insisteren på de grundliggende kristne værdier, som paven ser som stadig mere relevante og nødvendige i lyset af globaliseringens udfordringer; og ja, han tillader sig at tiltale det politiske, endog meget direkte:

I would like to remind everyone, especially governments engaged in boosting the world's economic and social assets, that the *primary capital to be safeguarded and valued is man, the human person in his or her integrity*: Man is the source, the focus and the aim of all economic and social life (ibid).

Paven forsvarer subsidiaritetsprincippet i politisk styring, men argumenterer videre at dette princip kun kan fungere sammen med en samlende solidaritetsfølelse:

The principle of subsidiarity must remain closely linked to the principle of solidarity and vice versa, since the former without the latter gives way to social privatism, while the latter without the former gives way to paternalist social assistance that is demeaning to those in need (ibid).

Han kritiserer ligeledes det voksende bureaukrati, der er opstået i forbindelse med nødhjælpsarbejdet, og som har skabt nye former for afhængighed af vestlige institutioner (hvilket jo også er en selvkritik). Sidst, men ikke mindst, i dette brev understreger Paven endnu en gang vigtigheden af at lede og leve efter bæredygtige principper i vores omgang med naturen, og dens begrænsede ressourcer.

Brevet er endnu en påmindelse om, at globaliseringskritik langt fra kun kommer fra venstrefløjen; den katolske kirke har været en væsentlig del af den

kritiske debat af den neoliberale verdensorden, som bredte sig fra 1990erne. Enhver, der har deltaget i de årlige *World Social Forum* aktiviteter, kan bevidne, hvor synlig kirken har været i forsøg på at tænke globaliseringen som et projekt forankret i social retfærdighed og medmenneskelighed.

Sociologi og teologi – og det der holder verden sammen

En af grundene, til at samfundsteoretikere uden for Tyskland ikke har haft meget tid tilovers for Pave Benedikt XVI, hænger ganske givet sammen med den dårlige presse, han har haft – for nu at sige det mildt. Efter udnævnelsen til Pave varede det ikke længe, før journalister fandt frem til, at han havde tjent under Hitler i 2. Verdenskrig, og så var alle fjendebilleder jo på plads for den verdslige offentlighed. I 1941 blev den 14-årige Ratzinger medlem af Hitlerjugend; men det skal jo så lige tilføjes, at det gjorde stort set alle drenge i den alder – og faderen var klart imod nazismen. Han var øjenvidne til en for ham uforglemmelig episode, nemlig da Nazisterne kom og arresterede hans lille fætter, der havde down syndrom – og som siden døde som forsøgsobjekt i et videnskabeligt eksperimentkammer. Som 16-årig blev Ratzinger indkaldt til antiluftskytzkorpset og sat til at beskytte en BMW-fabrik uden for München. Han blev senere udstationeret i Ungarn, og efter som 18-årig at have deserteret fra hæren blev han i 1945 kortvarigt tilbageholdt i en allieret krigsfangelejr. Men at tilskrive ham nazistiske og totalitære tendenser, som man ofte har set det gjort, implicit eller eksplicit i den europæiske presse og i mange folks almindelige opfattelse, er altså at skyde meget, meget langt forbi mål.

Krigen var uden tvivl en formativ oplevelse, som den var for den generation af mennesker, der blev kastet ud i voksenlivet under en verdenskrig. Faktisk tilhører Ratzinger en ganske speciel "generation" af yderst refleksive tænkere, som blev født mellem 1922 og 1927, og som altså rundede de 18 år under krigen; en personlig overgangsperiode som ramlede sammen med et civilisationsammenbrud, en konvergens som havde stor indflydelse på hans værk.¹¹ Ratzinger har gennem hele sit liv insisteret på, at staten ikke kan underlægge sig det civile samfund eller på nogen anden måde hæve sig op over befolkningen; alle hans skrifter, der berører det politiske, bærer præg af hukkommelsen om nazismens rædsler og understreger troens uforenlighed med totalitære styreformere. Han hørte som sagt til de progressive kræfter, der fik gennemført erklæringen om religionsfriheden (*Dignitatis humanae*) i forbindelse med det Andet Vatikankoncil. Vi lever i en vigtig og kritisk tid, også fordi vi er ved at miste den generation af tænkere, der, som de to forhenværende paver, har haft verdenskrigen som eksistentielt grundlag.

Den verdslige presse og politiske kommentatorer i Danmark har haft travlt med at kritisere Pave Benedikt XVI hele vejen ned i graven for alle de moderniseringer, han ikke fik gennemført i deres ganske usædvanlige forsikring om, at alt hvad der er moderne er godt, og alt hvad der er umoderne er noget, der blot skal fjernes eller dumpes i glemmebogen som et levn fra en

fjern fortid, hvor mennesker levede i overtro, uoplyste og ufri. Den moder-nocentriske præmis for denne kritik minder i mange tilfælde om netop den erkendelsesmæssige og moralske lukkethed, man har så travlt med at skyde paven i de spidse sko. Nu her på falderebet skulle vi måske spørge os selv: Får vi nogensinde igen en pave, der kaster sig ud i åben og dybdegående dialog om sekularisering, tro og modernitet med nutidens førende sociale kritikere og filosoffer? Får vi nogensinde igen en pave så dybt engageret i Europas vigtigste intellektuelle traditioner; de selvsamme traditioner der ligger til grund for den fortolkende sociologi?

Måske har vi misset lidt af en chance for at engagere os i nogle væsentlige diskussioner om tro, fornuft, demokrati og pluralisme, som i de sidste årtier har optaget sociologer og filosoffer i Tyskland og i store dele af verden. Men den grundlæggende årsag til, at vi i så begrænset omfang har engageret os i teologiske-etiske debatter, skyldes naturligvis ikke kun en ensidig presse og letkøbte stereotypers floreren; det har, som antydnet ovenfor, måske også med samfundsdisciplinernes historie i Danmark, Skandinavien og Europa at gøre, og med de epistemologiske, metodologiske og institutionelle split der skilte teologi og sociologi ad, før de nåede at finde sammen i meningsfuld dialog. Det kan ændre sig; det *er* måske ved at ændre sig (Martin 2006; Martin, Mills & Pickering 2003). Nu da paven har abdiceret og ikke længere kan reduceres til den katolske kirkes officielle holdninger til homoseksualitet og abort, er vi måske nået til et punkt, hvor vi kan begynde at diskutere og inddrage hans lange forfatterskab som en ikke uvæsentlig samtalepartner til sociologien og den sociale kritiks historie og fremtid. Det ville faktisk være ganske godt i tråd med sociologiens væsen og teorihistorie.

Noter

1. For en kritik af Durkheims metodelgang, se Thomassen 2012.
2. Wilkens' "Samfundslegemets Grundlove" fra 1881 skal selvfølgelig ikke glemmes; en af de første sociologiske lærebøger i verden. Tardes *Les lois sociales. Esquisse d'une sociologie*, til sammenligning, udkom først i 1898, et år efter Durkheim's *Règles*.
3. Dette hænger naturligvis også sammen med, at dele af hans publikationer er "ikke-akademiske". Mange af Ratzingers publikationer er i øvrigt svære at placere som akademiske/ikke-akademiske og falder et sted midt imellem.
4. Den engelske udgave (i italienske folkemunde kendt som "talen han aldrig holdt") findes på <http://www.catholicculture.org/news/features/index.cfm?recnum=56017>).
5. Der er ingen tvivl om, at Ratzinger valgte Benedikt som Pavenavn, fordi Benedikt anses som Europas skytsengel.
6. Faktisk gik Habermas, overraskende nok, et skridt videre i de offentlige debatter med Ratzinger, idet han accepterede kristendommen som Vestens bærende kulturgrundlag.
7. Se for eksempel Ratzinger 2005a, hvor han siger det meget klart: "Christian belief – following in the way of Jesus – has *negated* the idea of political theocracy. It has – to express it in modern terms – produced the worldliness of states, wherein Christians along with the adherents of other convictions live together in peace. Thus is distinguished the Christian belief that the Kingdom of God does not exist as a political reality, *and cannot so exist*, but rather, through faith, hope and love

is it attained and the world transformed from within. But under the conditions of temporality, the Kingdom of God is no worldly empire, but rather, a call for the freedom of humanity and a support for reason that it may fulfill its own mission. The temptations of Jesus were ultimately about this distinction, about the *rejection* of political theocracy, about the relativity of states and reason's own law, as well as about the freedom to choose, which is meant for every person. In this sense, the secular state *follows from* a fundamental Christian decision, even if it required a long struggle to understand this in all its consequences". (kursiv af undertegnede).

8. "Diskursanalyse" skal naturligvis ses som en afart af disse metodiske tilgange, selv om sociologiske metodelærebøger er ganske grundige med at overse dette faktum.

9. Antropologen Victor Turner, hvis arbejde har haft så stor indflydelse på studier af ritual, performance og komparativ symbologi, kom ikke uden grund til at se sit projekt som en direkte, empirisk videreførelse af Diltheys filosofi. Se Turner 1982, 1988.

10. Titlen henviser naturligvis til Paulus' brev til Efeserne (Ef 4, 15).

11. Den ungarske sociolog, Arpad Szokolczai, har i flere værker (se blandt andet 2000) indikeret, hvorledes denne konvergens mellem overgangen til voksenlivet og et generelt "collapse of order" har haft indflydelse på to "generationer" af samfundstænkere, der blev født i de to perioder, 1896-1900 og 1922-27. Det var disse tænkere, der lagde grundlaget for hvad Szokolczai kalder "reflexive historical sociology".

Litteratur

Bateson, Gregory [1980] 2002: *Mind and Nature: A Necessary Unity*. Cresskill, N.J.: Hampton Press.

Benedikt, Pave XVI, encyclicals, *Deus Caritas Est* fra 2005, *Spe Salvi* fra 2007, og *Caritas in veritate* fra 2009 er alle open access via http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/index_en.htm

Benedikt, Pave XVI 2011: *Caritas in Veritate, Kærlighed i Sandhed*, (oversættelse ved Hans Thulstrup). København: Ansgarstiftelsens Forlag.

Berger, Peter 1967: "Sociology and Theology". *Theology Today*, 24 (3), 1967:329-336.

Berger, Peter [1967] 1974: *Religion, samfund og virkelighed*. Viborg: Nørhaven Bogtrykkeri.

Brewer, John D. 2007: "Sociology and theology reconsidered: religious sociology and the sociology of religion in Britain". *History of the Human Sciences*, 20 (2), 2007:7-28.

Dilthey, Wilhelm [1870] 1922: *Leben Schleiermachers*. Berlin/Leipzig: W. de Gruyter.

Dilthey, Wilhelm 1991: *Selected Works, Volume 1; Introduction to the Human Sciences*, edited by Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi. Princeton: Princeton University Press.

Donati, Pierpaolo 1995: "Sociologia e teologia di fronte al futuro: un approccio relazionale". *Acta Philosophica*, 4 (1), 1995:27-41.

Eco, Umberto 1994: "L'epistola XIII e l'allegorismo medievale", i *Carte semiotiche*, Brescia.

Flanagan, Kieran 2007: "The Return of Theology: Sociology's Distant Relative" kapitel 24 i *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. London/New York: Blackwell.

Foucault, Michel 2001: *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotext(e).

Gundelach, Peter (red.) 2002: *Danskernes Værdier 1981-1999*. København: Reitzels Forlag.

Habermas, Jürgen 2002: *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*. Cambridge, MA: MIT Press.

- Habermas, Jürgen & Joseph Ratzinger 2006: *Fornuft og religion – sekulariseringens dialektik*. Gjern: Forlaget Hovedland.
- Hadot, Pierre 1993: *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Institut d'études Augustiniennes.
- Haystrup, Helge 2006: *Ånden Flyver Over Sletten. Noter til Kulturkampen*. København: Reitzels Forlag.
- Horkheimer, Theodor W. og Adorno, Max 1993: *Oplysningens dialektik. Filosofiske fragmenter*. Haslev: Gyldendal.
- James, William [1902] 2007: *Varieties of Religious Experience*. New York: Cosimo Classics.
- Jaspers, Karl 1948: *The Spirit of Europe*. SCM Press.
- Koselleck, Reinhart [1959] 1988: *Critique and Crises: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Oxford: Berg Publishers.
- Løgstrup, Knud Ejler 1976: *Norm og spontaneitet: etik og politik mellem teknokrati og diletantokrati*. København: Gyldendal.
- Løgstrup, Knud Ejler 1996: *Etiske Begreber og Problemer*. København: Gyldendal.
- Mauss, Marcel 1909: *La Prière*. Online versionen er nu tilgængelig via http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/oeuvres_1/oeuvres_1_4/la_priere.html
- Martin, David 2006: *Reflections on Sociology and Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Martin, David; John Orme Mills & William S.F. Pickering (eds.) 2003: *Sociology and Theology, Alliance and Conflict*. Amsterdam: Brill.
- Ratzinger, Joseph 2005: *Values in a Time of Upheaval*. New York: Crossroad Publishing.
- Ratzinger, Joseph 2005a: "In Search of Freedom; Against Reason Fallen Ill and Religion Abused", printed online by Logis Journal at http://www.logosjournal.com/issue_4.2/ratzinger.htm (last accessed June 4 2013).
- Ratzinger, Joseph 2007: *Europe: Today and Tomorrow* (oprindeligt på italiensk, 2004, *Europa, Oggi e Domani*). San Francisco: Ignatius Press.
- Rawls, John 1993: *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Simmel, Georg 1997: *Essays on Religion*. Yale: Yale University Press.
- Szokolczai, Arpad 2000: *Reflexive Historical Sociology*. London: Routledge.
- Szokolczai, Arpad 2007: *Sociology, Religion and Grace: A quest for the Renaissance*. London: Routledge.
- Taylor, Charles 1999: *A Catholic Modernity*. Oxford University Press.
- Taylor, Charles 2002: *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. Harvard University Press.
- Thomassen, Bjørn 2012: "Emile Durkheim between Gabriel Tarde and Arnold van Gennep". *Social Anthropology* 20 (3), 2012:231-49.
- Turner, Victor 1982: *From Ritual to Theatre*. New York: PAJ Publications.
- Turner, Victor 1988: *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.
- Weber, Max 1995: *Den Protestantiske Etik og Kapitalismens Ånd*. København: Nansensgade Antikvariat.

Bjørn Thomassen
E-mail: bthomas@ruc.dk