

Artikel fra
Årsskriftet Critique
første årgang, 2008

Udgivet af Konservative Studenter i Aarhus,
Christian Houlberg Skov, stud. mag.
Rasmus Ladekjær Pedersen, stud. scient.

Er konservatismen rationel?

Af Kai Sørlander

Om forfatteren

Kai Sørlander (f. 1944) er forfatter og filosof og har udgivet flere bøger bl.a. Det uomgængelige (1994), Den endegyldige Sandhed (2002) og senest i 2008 bogen Forsvar for rationaliteten.

Når vi spørger, om konservatismen er rationel, så forudsætter det, at vi allerede har en elementær forståelse af de involverede begreber. I modsat fald har vi ingen anelse om, hvad spørgsmålet går ud på. Som minimum må vi have en begyndende forståelse af begreberne *konservatisme* og *rationalitet*. Således må vi forstå, at konservatismen er en politisk holdning eller ideologi, som står i modsætning til andre politiske ideologier som fx liberalisme og socialisme. Og vi må forstå, at det at spørge, om en sådan holdning er rationel, er ensbetydende med at spørge, om der kan gives alment forpligtende argumenter for at foretrække den frem for alternativerne. Så det helt simple spørgsmål er, om der kan gives en alment forpligtende argumentation for at foretrække konservatismen frem for de alternative politiske ideologier.

Så meget – eller så lidt – må vi vide for overhovedet at forstå, hvad spørgsmålet drejer sig om. Og det er fra denne forståelse, at et svar må tage sin begyndelse. Den indeholder begyndelsen til svaret; men heller ikke mere. Svaret kræver, at vi tænker videre fra det, som vi må forstå for at forstå spørgsmålet. Og her lægger spørgsmålet så op til, at vi går to veje. For det første må vi nærmere afgrænse den særlige konservative holdning i forhold til de alternative politiske holdninger. Det skal præciseres, hvad det er, som substantielt adskiller den konservative holdning fra alternativerne. Og for det andet må vi fastlægge den målestok, hvorudfra det skal afgøres, om en politisk holdning er mere rationel end en anden. Det vil sige, at vi skal blotlægge det grundlag, som vi må bygge på, såfremt vi skal give alment forpligtende begrundelser for, at en politisk holdning bør foretrækkes frem for en anden.

Det er først, når vi har tilbagelagt begge disse tankeveje, at vi kan gå videre og udrede sammenhængen mellem den konservative holdning og den rationelle politiske forpligtelse. Og det er først derudfra, at vi kan besvare spørgsmålet i titlen. Hermed har jeg ganske kort skitseret den vej, som vi nu bør følge.

Nærmere placering af konservatismen i det ideologiske spektrum

I første omgang nøjedes jeg med at sige, at konservatismen er en politisk holdning, som står i modsætning til andre politiske holdninger som liberalisme og socialisme. Således ser det ud fra vort historiske ståsted i et moderne vestligt demokrati. Og historisk set har disse politiske grundholdninger deres baggrund i det, som blev sat i gang med den industrielle revolution i Europa, først og fremmest England, i 1700-tallet. Der skete en teknologisk udvikling, som medførte, at man kunne producere varer og livsfornödenheder i et langt større omfang end før. De nye maskiner gjorde, at den enkelte kunne producere meget mere på samme tid. Der tales om masseproduktion. Følgen var en ny udvikling i arbejdslivet og i hele samfundslivet. Der udvikledes industrielle centre med stor befolkningstæthed. Og man måtte politisk forholde sig til, hvorledes den voksende handel og det nye økonomiske liv skulle styres, hvis det ikke skulle rive samfundet fra hinanden, men være til gavn for helheden.

I det forløb blev det klart for mange, at frihandel havde en særlig dynamik, som ville øge den almindelige velstand og give flere mulighed for at få en højere levestandard i materiel henseende. Man skulle producere varerne, hvor det var billigst, og så skulle markedet være åbent, så alle, der havde penge, kunne købe. Og når også arbejderne kunne flytte efter en bedre løn og uddanne sig til et mere lønsomt arbejde, ville de kunne hæve deres levestandard. Det

ville på en og samme tid skabe større rigdom til samfundet og til den enkelte. Således forstået var frihandel og det frie marked logisk komplementær til masseproduktion.

I og med at denne økonomiske teori regnede med aktører, der frit kunne søge arbejde, eller som selv kunne sætte en egen virksomhed i gang, hvis blot man havde ideen og kunne skaffe den nødvendige kapital, så indebar den en grundlæggende ligeværdighed mellem alle – også mellem arbejder og virksomhedsleder. Ideelt set indgik de en fri kontrakt. Og fra denne grundlæggende ligeværdighed på arbejdsmarkedet gik så en lige linje til ideen om en grundlæggende politisk ligeværdighed. Så friheden på markedet blev forbundet med ideen om et politisk demokrati. Samtidig blev den også forbundet med ideen om frihed på ideernes marked – derunder religionsfrihed. Den økonomiske liberalisme blev til en almen politisk liberalisme.

Men hvor god den økonomiske liberalisme end var på papiret, så indebar den store problemer i virkeligheden. Den talte om økonomisk fremgang for alle, men i realiteten så man et økonomisk proletariat, som var tvunget til at arbejde for usle lønninger, fordi alternativet var at sulte. I modsætning til de økonomiske liberalister så socialisterne denne udvikling som et uomgængeligt træk ved den frie – kapitalistiske – markedsøkonomi. Efter socialisternes opfattelse ville tidens gang føre til en klassesdeling mellem en økonomisk overklasse, der sad på hele ejerskabet til produktionsmidlerne, og et stadig større proletariat, som kun havde deres arbejdskraft at sælge, og som derfor ville blive udbyttet af overklassen. Efterhånden ville den frie konkurrence på markedet æde sig selv op indefra og føre til monopolkapitalisme med en lille besiddende overklasse på ryggen af et proletariseret samfund. I den situation var løsningen for socialisterne, at samfundet – fællesskabet – overtog ejerskabet til produktionsmidlerne. Og så skulle den samlede produktion tilrettelægges efter en overordnet plan i stedet for at overlades til et anarkistisk marked. Det ville efter socialisternes mening ikke kun afskaffe udbytningen, men det ville også skabe større velstand for alle, fordi man kunne erstatte konkurrenceøkonomiens spildproduktion med samarbejde og planlægning. Som socialisterne så det, så skulle man lade den kapitalistiske orden undergrave sig selv og hjælpe lidt med til at vælte den, og derefter skulle man bygge en ny og retfærdig orden på basis af det elementære klassefællesskab mellem proletarer, hvor alle skulle være ligeværdige, og hvor der ikke skulle være udbytning.

Socialismen var den ene væsentlige reaktion på den økonomiske liberalisme. Den anden var konservatismen. Den ville noget helt andet end socialismen. Ganske som denne kunne konservatismen godt se, at den økonomiske liberalisme havde potentiale til at kunne undergrave den herskende orden. Fik den lov at råde ville den efterhånden opløse alle traditionelle forhold mellem mennesker i økonomiske relationer. Noget, man også kunne se i fremvæksten af det nye proletariat. Men konservatismen kunne ikke dele socialismens håb til proletariatet. For i modsætning til socialismen tror konservatismen ikke, at man kan afhjælpe liberalismens onder ved at omforme samfundet efter en særlig plan. Den tror slet ikke på, at man bevidst kan planlægge en ny og levedygtig samfundsorden. Under Den Franske Revolution havde man set, hvad en sådan bestræbelse kan føre til.

Konservatismen er først og fremmest en besindelse på, at man som enkeltindivid “altid allerede” er indfældet i en konkret historisk samfundsorden med et særligt sprog, specielle omgangsformer og en fælles skat af fortællinger, både historiske og mytologiske. Det hele udgør et væv, som på den ene side giver individet identitet, og som på den anden side giver samfundet en nødvendig sammenhængskraft og fællesskabsfølelse. Konservatisme kommer af *conservare*, der er latin og betyder bevare. Som konservativ opfatter man mennesket, som noget, der først bliver sig selv i en konkret kulturel skikkelse, som det ikke blot kan træde ud af og omforme efter en såkaldt rationel plan. Og som konservativ er man derfor også modstander af radikale samfundsmæssige omvæltninger. Som hovedregel vil man bevare det bestående; men skal det ændres, skal det ske forsigtigt og prøvende – og i kontinuitet med udgangspunktet.

Derfor er konservatismen urolig for den sociale nedbrydning, som følger med det fri markeds indre dynamik, og derfor forkaster den socialismens omstrukturering af samfundsordenen. Begge

disse idealer er farlige, fordi de misforstår mennesket: Fordi de ikke forstår, at det menneskelige fællesskab grundlæggende må være noget, som vi mennesker vokser ind i, og hvori vi kommer til os selv som individer, og som vi ikke blot kan rive ned og bygge op efter en rationel plan. Forudsætningerne for den nødvendige tillid til andre kan vi ikke selv skabe; den må ligge i de kulturelle former, som er blevet en del af vor personlighed igennem vor opvækst.

Men hvis konservatismen har ret i denne kritik af liberalismen og socialismen – hvis den altså har ret i sin påstand om, at vi som individer altid allerede er indfældet i en konkret kultur, som vi ikke uden videre kan frigøre os fra – hvad så med konservatismen selv? Hvis konservatismen bliver et forsvar for den bestående orden, hvorledes undgår den så at blive et forsvar for den bestående uretfærdighed? Hvorledes undgår man, at bestræbelsen på at holde liv i den tradition, som holder samfundet sammen, ender som en bestræbelse på at bevare det herskende hierarki og dets undertrykkelsesmekanismer?

I globalt perspektiv Foreløbig har jeg kun diskuteret forholdet mellem liberalisme, socialisme og konservatisme i et europæisk og altså vestligt perspektiv. Men der er en verden uden for Europa og den vestlige kultur. Hvorledes ser de forskellige politiske ideologier ud, når vi ser dem i et udvidet perspektiv? Hvorledes forholder disse ideologier sig til den verden og de kulturer, som ligger uden for Europa og Vesten?

Umiddelbart betyder det ikke nogen forandring for liberalismens og socialismens vedkommende. Det er universelle ideologier, som udtaler sig om, hvorledes det gode og velfungerende samfund i sidste instans bør indrettes, ligegyldigt hvor. Liberalismen hævder, at man bør acceptere den private ejendomsret og det frie marked, og socialismen hævder, at den liberalistiske model vil afstedkomme en historisk udvikling, som bør føre til, at produktionsmidlerne bliver samfundseje, og at markedet erstattes af en planøkonomi. Disse to ideologier kommer overalt med det samme budskab om, hvorledes samfundet ideelt set bør indrettes.

Heroverfor har konservatismens budskab en helt anden karakter. Som sagt hævder konservatismen, at man som udgangspunkt bør holde sig til den overleverede samfundsorden – til traditionen, arven fra forfædrene. Men når den overleverede samfundsorden er radikalt forskellig i forskellige kulturer, så er konsekvensen, at konservatismen får forskellig skikkelse i forskellige kulturer. Den får én form i Danmark i dag, og den får andre former andre steder i verden. Hvor konservatismen i dagens Danmark fx er præget af, at man både accepterer folkekirkens særstatus (§4 i Grundloven) og sekulariseringen af det politiske (at man af respekt for andres religionsfrihed ikke bruger sin religiøse tro som politiske argument), så har konservatismen i Saudi-Arabien et helt andet indhold: først og fremmest et krav om, at lovgivningen skal være bestemt af islam. Og ganske tilsvarende får konservatismen i et land med et indgroet kastesystem – som Indien endnu kæmper med – et helt tredje indhold.

I det globale perspektiv må vi i første omgang erkende, at konservatismen får forskelligt indhold alt efter de forskellige kulturer. Og så meget er uomtvisteligt og uproblematisk. Men på dette sted kan man gå et skridt videre: Man kan forsøge at gøre konservatismen til en universel politisk ideologi på linje med liberalismen og socialismen. Men det kræver, at man må hævde, at vore dybeste politiske forpligtelser er relative til vor kultur, og at man altså må forkaste, at der findes universelle politiske forpligtelser, som har gyldighed for alle. Man må altså blive kulturrelativist. Eller sagt på en anden måde: Gør man konservatismen til en universel politisk ideologi, så ender man i en normativ kulturrelativisme.

Rationelt set er det en blindgyde. Helt elementært så er en normativ kulturrelativisme selvmodsigende, fordi den implicerer, at den selv har en normativ gyldighed, som ikke kun er kulturrelativistisk. Altså, hvis den normative kulturrelativisme er sand, så er den falsk. En klassisk selvmodsigelse. Og hermed følger, at en konservatisme, som umiddelbart vil gøre sig selv til universel politisk ideologi, bliver irrationel.

Den vej skal man altså ikke gå som konservativ. Ikke, hvis man også vil være rationel. Men hvis konservatismen ikke universaliserer sig selv, er den så rationel? Det spørgsmål kan vi ikke

besvare, uden at vi har en selvstændig afklaring af, hvad rationaliteten kræver. Og specielt, hvad rationaliteten kræver med hensyn til, hvorledes samfundet bør indrettes. Hermed er vi så fremme ved den anden opgave, som vi skulle løse for at kunne besvare spørgsmålet i titlen.

Den rationelle målestok

Det grundlæggende spørgsmål er her, om vi rent rationelt kan stille nogle krav til, hvorledes et samfund bør indrettes. Nogle krav, som vi kan bruge til at vurdere de forskellige politiske ideologiers – specielt konservatismens – rationalitet ud fra.

For at besvare dette spørgsmål må vi først gøre os klart, hvad kravet om rationalitet overhovedet indebærer. Det ligger i kravet, at man i sine overbevisninger kun bør gå så langt, som man har begrundelse for. Og det forudsætter som minimumsbetingelse, at man ikke modsiger sig selv. Eller at man ikke har overbevisninger, som modsiger hinanden. Denne fordring – modsigelsesprincippet – står som det universelle og grundlæggende krav til den rationelle tanke. Det er et krav, som rationaliteten pålægger alle personer uanset kultur.

Ved man først så meget, så kan man slutte noget mere. I første omgang kan man slutte, at modsigelsesprincippet må forudsætte en minimal betydningsteori, som udtrykker den nødvendige betingelse for, at formuleringen af modsigelsesprincippet overhovedet har mening. Og i næste omgang kan man slutte, at alt, hvad der gennem en transcendental deduktion – i kantiansk forstand – kan udledes fra modsigelsesprincippet og dets implicitte betydningsteori, rationelt set må være universelt og gælde for enhver mulig person. Således kan vi i princippet deducere det system af begreber, som må være forudsat enhver mulig virkelighedsbeskrivelse. Eller sagt på en anden måde: Således kan vi deducere de nødvendige træk ved enhver mulig verden og ved vor situation som personer.

Disse bemærkninger er overordentligt svære at forstå; og her er de blot med for at markere, at rationaliteten kan stå på egne ben. Men vil man egentlig forstå de tanker, som udtrykkes, kan jeg ikke gøre bedre end at henvise til to af mine bøger: *Det uomgængelige* og *Den endegyldige sandhed*.¹ I disse bøger lægges det grundlag, som jeg her må forudsætte; og med denne henvisning som alibi kan jeg med den filosofiske samvittighed i orden gå videre til spørgsmålet, om der findes politiske normer, som vi rent rationelt bør stræbe efter at efterleve, og som vi derfor kan vurdere de politiske ideologier ud fra.

Grundlæggende kan vi fastslå, at forudsætningen for, at der findes sådanne normer, må være, at der findes en universel, rationel etisk norm for, hvorledes vi som personer bør forholde os til hinanden. Thi det er kun, hvis der findes en sådan norm, at der overhovedet kan findes universelle, rationelle politiske normer, for disse må simpelthen være konsekvenser af den grundlæggende etiske norm.

Derfor er vi nødt til at konfrontere spørgsmålet, om der findes en sådan norm. Er vi alene som følge af, at vi er personer, der er i stand til at handle afhængigt af viden om konsekvenserne af, hvad vi gør, underlagt en norm for, hvorledes vi bør handle? Det er et spørgsmål, som har været diskuteret meget i filosofiens historie, og der har været gjort flere forskellige forsøg på at formulere en alment forpligtende rationel etisk grundnorm. Mest kendt er vel det utilitaristiske princip og Kants kategoriske imperativ. Disse principper har jeg diskuteret i anden sammenhæng. Det utilitaristiske princip i min bog *Om menneskerettigheder*;² og Kants kategoriske imperativ i en artikel i *Norsk Filosofisk Tidsskrift*.³ Så her vil jeg springe hele denne diskussion over, og i stedet nøjes med en helt elementær fremstilling af mit eget standpunkt. Det vil sige, at jeg vil direkte spørge, om der findes en universel etisk norm, som man som person rent rationelt bør efterleve. Og da vi ikke på forhånd ved, om en sådan norm findes,

¹De to bøger er udgivet i henholdsvis 1994 og 2002.

²Bogen er udkommet år 2000. Det utilitaristiske princip diskuteres på siderne 35-40.

³*Det kategoriske imperativ og det etiske konsistenskrav*, Norsk Filosofisk Tidsskrift, vol. 33, 1998.

så vil jeg begynde med at opstille de betingelser, som den som minimum må skulle opfylde. Umiddelbart kan opstilles to sådanne betingelser. For det første skal den være konsistent med, at man som person rent faktisk kan leve efter den. Og for det andet skal den gælde for enhver mulig person som person. Men hvis vi ved, at fordringen skal opfylde disse to betingelser, så kan vi også slutte til fordringen selv. Fra selve betingelserne kan vi slutte til indholdet af den fordring, som opfylder dem. Det er den etiske grundfordring, som altså må kræve, at vi hver især bør leve i konsistens med, at vi alle kan leve som personer. Det har jeg kaldt det etiske konsistenskrav.

For vor opgave er det afgørende spørgsmål så, hvad dette etiske konsistenskrav implicerer med hensyn til, hvorledes samfundet bør indrettes. Det har jeg tidligere undersøgt nærmere i min bog *Under evighedens synsvinkel*,⁴ og her skal jeg kun markere den principielle struktur i argumentationen.

Eftersom det etiske konsistenskrav indebærer, at vi bør hjælpe folk, som er i nød, hvis det sker i konsistens med, at vi selv kan leve som personer, så må det også indebære, at vi i fællesskab – politisk – bør organisere hjælp til dem, som (uden egen skyld) er i en så alvorlig nød, at den ikke blot kan afhjælpes af den umiddelbare omgangskreds. Og vi bør i fællesskab sikre, at folk kan leve i fred, og at dem, der begår overgreb på andre, bliver stillet til ansvar for deres handlinger. Derfor bør vi have en form for politi, retsvæsen og straffelove. Alt det betyder, at der skal gives love, og dermed at der skal tages politiske beslutninger. Og det helt centrale spørgsmål er så, hvem der skal tage disse beslutninger. Da der ikke rent principielt – begrebslogisk – kan gives begrundelse for, at nogen har særlig ret til at tage disse beslutninger, så må alle i grunden have lige ret. Der må grundlæggende kræves politisk ligeværdighed: en form for demokrati. Det har den konsekvens, at ligeværdighedens opretholdelse kommer til at afhænge af demokratiet selv. I sidste instans får borgerne kun politisk ligeværdighed under den implicitte forudsætning, at de selv (eller i hvert fald et betragteligt flertal) fortsat anerkender andres politiske ligeværdighed og overholder de forpligtelser, der følger deraf. Principielt skal alle stå lige under rationalitetens krav, og ingen skal have ret til at bestemme, hvad andre skal tænke, tro og mene. Der må være åndsfrihed, ytringsfrihed og religionsfrihed; og det sidste indebærer, at man ikke bør bruge sin religion som grundlag for sin argumentation for, hvorledes de love, som skal gælde for alle uanset religion, bør være, fordi man ellers krænker andres religionsfrihed.

I ethvert samfund vil der også helt naturligt pågå en vis handel. Det vil begynde som simpel byttehandel. Efterhånden vil der udvikle sig et marked og en form for penge, og med tiden kan samfundet nå en kompleksitet, hvor den enkelte ikke længere blot kan hente sit livsgrundlag i naturen, men hvor man er nødt til at finde en form for arbejde på markedet. Den situation er kun etisk holdbar, hvis man politisk – gennem økonomisk omfordeling – sikrer, at de svageste har et anstændigt livsgrundlag, så de ikke er tvunget til at arbejde under vilkår, som ensidigt fastsættes af dem, der allerede sidder på ejendomsretten. Markedet er en uomgængelig del af et frit samfundsliv. Men det kan ikke stå alene, og igennem den demokratiske proces må der nødvendigvis sættes grænser for dets virke. Og det ikke kun af hensyn til de svageste medborgere, som har svært ved at leve op til dets krav, men også af hensyn til den økologiske bæredygtighed, når man kan se, at den trues af markedets uuntenderede konsekvenser.

Kan vi realisere den rationelle politiske orden?

Således kan vi ud fra det etiske konsistenskrav begrunde nogle rationelle politiske krav til, hvorledes samfundet bør indrettes. Krav om politisk ligeværdighed. Om en åben markedsøkonomi med en helt elementær basissikring. Om ytringsfrihed og sekularisering af det politiske.

Men én ting er, at vi kan udmønte disse krav til en rationel politisk orden. En anden ting er, om vi faktisk kan forme vort fælles samfund således, at det opfylder kravene. Det afhænger af,

⁴Specielt i kapitel III: *Etikkens politiske konsekvenser*. Bogen er udkommet i 1997.

om vi – eller det store flertal af os – er så rationelle, at vi kan opfylde kravene og efterleve dem i vor politiske stillingtagen som demokratiske borgere. Og det er ikke noget, som kan afgøres ved en rent filosofisk – begrebslogisk – argumentation. Det er noget, som erfaringen – historien – må vise.

På dette sted er der dog en række ting, som vi rent filosofisk kan fastslå. For det første, at et naturligt samfund må være knyttet sammen i en historisk kultur med et tilhørende mere eller mindre entydigt udformet religiøst verdensbillede, før det – eller nogle af dets individer – kan begynde at reflektere filosofisk over, hvorledes det rationelt bør indrette sig selv. Vi må “altid allerede” være i en kultur, før vi kan reflektere over, hvad rationaliteten kræver.

For det andet kan vi fastslå, at forskellige geografisk adskilte samfund kan være knyttet sammen i forskellige kulturelle mønstre og med forskellige religioner som ramme. Det er sådanne forskelle, som vi rent faktisk kan konstatere mellem verdens forskellige kulturer og religioner. Og vi kan specielt se, hvorledes de store verdensreligioner – kristendommen, buddhismen, hinduismen, konfucianismen og islam – lægger vægt på forskellige værdier og udformer sig i forskellige kulturer.

For det tredje kan vi drage en konsekvens af det foregående. Når forskellige kulturer og religioner er forskellige med hensyn til, hvilke værdier de lægger vægt på, og når disse værdier kan være forskellige med hensyn til, hvor let (eller vanskeligt) de lader sig forene med værdierne i en rationel demokratisk orden, så kan forskellige samfund – alt afhængig af deres kultur og religion – være forskellige med hensyn til deres indre potentiale for at kunne udvikle sig til holdbare demokratier. Rent principielt må vi altså forvente, at forskellige samfund allerede i deres overleverede kultur og religion har en arv, som gør dem forskellige med hensyn til deres mulighed for at nære en demokratisk spire.

I forlængelse heraf følger yderligere, at man ikke blot kan indføre den rationelle demokratiske samfundsorden ved at give folk formel stemmeret. Skal demokratiet følge af stemmeretten, så fordrer det, at folk allerede har fået de ideer ind i hovedet, som gør, at de evner at udnytte deres stemmeret på en demokratisk forsvarlig (selvopretholdende) måde. Og man kan ikke uden videre gå ud fra, at den betingelse er opfyldt. Deres hoveder kan være fyldt med religiøse ideer, som er mere eller mindre forenelige med demokratiets ideer. Specielt må man kunne forudse, at nogle religioner kan have sværere end andre ved at forlige sig med det krav om sekularisering af det politiske, som hører den rationelle demokratiske orden til.

Den rationelle demokratiske orden i virkeligheden

Nu ved vi lidt om de betingelser, som skal opfyldes, hvis den rationelle demokratiske orden skal realiseres i virkelighedens verden. Og hermed ved vi, at en sådan realisering er logisk mulig. Den er ikke selvmodsigende. Men logisk mulighed er ikke virkelighed – ikke engang reel mulighed. Det er ikke begrebslogikken, men derimod den historiske erfaring, som skal lære os, hvorvidt vi mennesker er i stand til at opbygge en reelt fungerende demokratisk samfundsorden.

Ser vi på verden, som den faktisk foreligger, så er principperne for en rationel, demokratisk samfundsorden bedste realiseret i den såkaldt vestlige kultur, som har sit historiske udspring i Europa. Hvorfor det? Da der næppe er grund til at tro, at det er, fordi europæerne genetisk set er mere rationelle end andre, er der grund til at se på de ideer, som de almindelige europæere allerede har fået ind i deres hoveder via deres religion. Og da denne religion er kristendommen, så er spørgsmålet: Skal vi tro, at kristendommen har medvirket til, at netop Europa har udviklet en rationel, demokratisk orden? Eller er der ikke nogen grund til at tro noget sådant?

For at besvare det spørgsmål må vi ikke kun se på den organiserede kristendoms – eller kirkens – optræden, men vi må først og fremmest se på det budskab, som den forkynder. Og når vi *kan* skelne mellem kirke og budskab, så skyldes det, at budskabet er formuleret i Det Nye Testamente – specielt i evangeliernes fortællinger om Jesu liv og forkyndelse – og at indholdet

af Det Nye Testamente i det store og hele har stået fast siden det 4. århundrede.⁵

Hvilken politisk lære kan man så uddrage af Jesu liv og forkyndelse, som det er genfortalt i Det Nye Testamente? I evangelierne ser vi en Jesus, som selv giver afkald på enhver politisk magt. Han søger ikke at skabe en politisk bevægelse, som kan vinde magten fra romerne. Da han bliver taget til fange, sætter han sig end ikke til modværge, og han forbyder sine egne disciple at gribe til sværdet. I stedet bøjer han sig, accepterer den dom, der fældes over ham, og følger modstandsløst med til sin egen korsfæstelse. På intet tidspunkt griber han til fysisk magt imod den behandling, som han udsættes for. Og i sin forkyndelse giver han ikke bud, der kan gøres til politisk lovgivning. Han siger: “vend den anden kind til,” “elsk din fjende” og “døm ikke.” Det er påbud, som ikke meningsfuldt kan gøres til politik. I og med at man vil gøre dem til politik, kan man ikke undgå at overtræde dem. De betyder i realiteten, at man aldrig kan påberåbe sig at have Gud på sin side i en konflikt med andre.

Konsekvensen af dette er ikke, at man så skal tro, at Jesus er anarkist, og at han har det politiske program, at statsmagten skal bekæmpes og afskaffes. Tværtimod så underkaster han sig jo villigt den herskende magt og gør intet forsøg på at sætte sig op imod den. Der er intet anarkistisk i hans handlemåde. Og når Paulus siger, at øvrigheden er af Gud (Rom. 13, 1), så må man huske, at det var på et tidspunkt, hvor øvrigheden rent faktisk var hedensk. Ganske som den øvrighed, der var ansvarlig for korsfæstelsen af Jesus. Dermed siger Paulus i realiteten, at de kristne ikke er en bevægelse, som selv har til mål at blive øvrighed. En kristen øvrighed vil ikke være nærmere Gud end en hedensk. De betingelser, hvorunder Paulus siger, at øvrigheden er af Gud, udelukker, at nogen øvrighed kan være berettiget til selv at påberåbe sig at være af Gud – eller at have Gud på sin side i en kamp imod de ugudelige.

Så den egentlige konsekvens af såvel Jesu forkyndelse som af Paulus’ teologi er en sekularisering af øvrigheden. En øvrighed, som selv ville påberåbe sig at have Gud på sin side, er ukristelig. Og at Jesu bud ikke kan gøres til politisk lov, betyder, at lovene må være sekulære – givet af mennesker med det praktiske mål at sikre betingelserne for et anstændigt samfundsliv. Desuden kan vi se det, at Jesus afskaffer ethvert guddommeligt sanktioneret hierarki her på jorden, og at han sætter folk lige over for Gud, som en historisk basis for udviklingen af ideen om politisk ligeværdighed. Dermed bliver den forkyndelse, som kan udtrages af Det Nye Testamente konsistent med kravene til en sekulær demokratisk samfundsorden. Den bliver konsistent med kravet om, at lovene skal erkendes som menneskeskabte, og med kravet om, at de skal fremgå gennem en rationel demokratisk procedure. Forkyndelsen i Det Nye Testamente kræver ikke eksplicit en sådan orden. Det kunne den heller ikke gøre uden selvmodsigelse. Men den skubber så at sige folk, der tager den alvorligt, baglæns ind i en sekulær demokratisk orden. Politisk skubber den folk baglæns derhen, hvor de også vil komme, hvis de tænker rent rationelt. Til de samme politiske idealer. Underligt nok.

Nu har vi to forskellige sagforhold. På den ene side har vi den faktiske politiske udvikling inden for den vestlige og kristne verden, som har ført til både demokrati og sekularisering af det politiske. Og på den anden side har vi, at de indirekte politiske konsekvenser af forkyndelsen i Det Nye Testamente fører imod demokrati og sekularisering af det politiske. Når vi på den baggrund betænker, at den kristne verden bygger sin teologi på Det Nye Testamente, så synes det vanskeligt ikke at se en sammenhæng. Så synes det vanskeligt ikke at se kristendommen som en del af forklaringen på, hvorfor det netop har været den vestlige kultur, som har været i stand til indefra – fra sine egne ressourcer – at udvikle en folkelig, sekulær og demokratisk samfundsorden. Når Luther kunne bruge Det Nye Testamente til at rive tæppet bort under paven og det kirkelige hierarki, så er der åbnet en vej frem imod en sekulær demokratisk samfundsorden. Og den vej var der nogle af de protestantiske kristne lande, som havde indre styrke til at gå.

⁵Om Det Nye Testaments historie se fx Bart D. Ehrman, *Misquoting Jesus*, 2005.

Modeksemplet

Men hvis man stadig har svært ved at tro på denne sammenhæng, hvad kan man så gøre for at få fastere grund under fødderne? En ting er, at man kan fordybe sig endnu mere i den europæiske idé- og kirkehistorie, end jeg allerede har gjort i min lille skitse. En anden ting er, at man kan forsøge at finde et modeksempel: Et område af verden svarende til Europa, hvor man for det første har haft en anden religion end kristendommen, og hvor man for det andet ikke har haft en indre udvikling frem imod en sekulær demokratisk samfundsorden. Her har historien været os nådig, for den har faktisk givet os et sådant eksempel: Den islamiske verden, som strækker sig fra Marokko til Indonesien, opfylder de nævnte betingelser. I denne region hersker en anden religion end kristendommen, og den har aldrig haft en indre udvikling frem imod en sekulær demokratisk samfundsorden.

Spørgsmålet er så, om der er grund til at tro, at den manglende demokratiske udvikling i denne del af verden skyldes, at man har haft en anden religion. For at kunne udtale os om det må vi se nærmere på islams indhold. Hvilken politisk lære kan man uddrage af Muhammeds liv og forkyndelse? Hvilke politiske konsekvenser følger af budene i Koranen? Og specielt: Hvad følger om forholdet imellem politik og religion?

I første omgang kan vi umiddelbart konstatere, at Muhammed styrer sit liv efter helt andre normer end Jesus. Hvor Jesus har et religiøst budskab, men overhovedet ikke stræber efter politisk magt, så forener Muhammed sit religiøse budskab med en stræben efter politisk magt. Jesus er religiøs budbringer, men uden politisk magt og uden stræben efter politisk magt. Muhammed er både religiøs budbringer og politisk magthaver. Han tager fra Mekka til Medina i en stræben efter at vinde politisk magt. Og i Medina forener han den religiøse, politiske, militære og juridiske magt i sin person.

I anden omgang kan vi yderligere konstatere, at mens Jesu forkyndelse fører til adskillelse af politik og religion (sekularisering af det politiske), så sætter Muhammeds forkyndelse overhovedet intet skel imellem det religiøse og det politiske. Ligesom Muhammed i sit liv ikke adskiller politik fra religion, så gør han det heller ikke i sin forkyndelse, således som denne kommer til udtryk i Koranen. I modsætning til Det Nye Testamente så indeholder Koranen en række praktiske lovbud. Den indeholder en elementær straffelovgivning, som bl.a. påbyder håndsafhugning for tyveri og piskning for hor. Og den indeholder nogle påbud, som tilskriver kvinder en sekundær placering i forhold til mænd. Desuden indeholder den nogle påbud, som tilskriver ikke-muslimer en sekundær stilling i forhold til muslimer. Men samtidig med at det reelle lovsystem i Koranen er ret begrænset, så indeholder bogen en ide om, at det er islam, der skal bestemme lovgivningen i samfundet. Det betød, at man stod med et problem, da Muhammed døde, og Koranen derfor i princippet var afsluttet. Hvorledes skulle man nu finde en lovkilde, der kunne supplere Koranens begrænsede forskrifter? Som naturligt var, fandt man kilden i Muhammeds eksempel. Man samlede fortællinger om, hvad Muhammed havde sagt og gjort, og gjorde disse såkaldte hadith-samlinger til lovkilde. Og således fik man med tiden udarbejdet flere forskellige regionale lovsystemer, som ned til den mindste detalje foreskriver, hvorledes en muslim skal gebærde sig i alle livets forhold; og som forener politik og religion i en uopløselig enhed.

Kontrasten

Vi har nu to historiske lærestykker. På den ene side har vi den vestlige kultur. Her har man faktisk haft en indre udvikling fra autoritære politiske systemer og frem til sekulære demokratiske samfund med religionsfrihed. Og samtidig har man i den del af verden haft en religion, som selv i sin kerne – i Jesu liv og forkyndelse som gengivet i Det Nye Testamente – bestyrker de værdier, som den sekulære demokratiske orden bygger på. På den anden side har vi den arabiske og muslimske verden. Her har man ikke haft nogen indre udvikling fra autoritære poli-

tiske systemer og frem imod en sekulær demokratisk orden med religionsfrihed. Og samtidig har man i den del af verden haft en religion, som selv i sin kerne – i Muhammeds liv og forkyndelse som gengivet i hadith-samlinger og i Koranen – modsætter sig de værdier, som den sekulære demokratiske orden bygger på.

Spørgsmålet er så, om vi skal tro, at der er en sammenhæng mellem forskellen i politisk udvikling og forskellen mellem religionerne. Når vi ser helt overordnet på historiens forløb, skal vi så tro, at kristendommen er en del af forklaringen på, hvorfor det var lande i den vestlige verden, som arbejdede sig frem til den sekulære demokratiske samfundsorden? Det må i så fald indebære, at vi modsvarende skal anse islam for en del af forklaringen på, hvorfor der ikke er noget land i den muslimske verden, som har gennemgået en tilsvarende udvikling. For så vidt det er rationelt at anse kristendommen som en katalysator for udviklingen af sekulære demokratiske samfund i den vestlige kultur, så er det også rationelt at anse islam som en hindring for en tilsvarende udvikling i den muslimske verden. Det skyldes ganske simpelt den indre forskel mellem religionerne.

Men hvad skal vi mene? Spørgsmålet angår den grund, hvorpå vort eksisterende sekulære demokrati står. Det drejer sig om, hvorledes de værdier, hvorpå den sekulære demokratiske samfundsorden bygger, er rodfæstet i den almindelige befolknings hoveder. Og derfor er spørgsmålet vigtigt. For kun derigennem kan vi bedømme, hvor sikkert vort demokrati står – og hvilke kræfter der truer med at undergrave det.

Det elitære snæversyn

På vejen til en endelig stillingtagen kan det være værd at besinde sig på, hvad der gennem længere tid har været den herskende stillingtagen til spørgsmålet. Både i den politiske og i den akademiske elite. Her har holdningen været, at religionen ikke har gjort nogen forskel med hensyn til den politiske udvikling. Og at den derfor heller ikke har gjort nogen forskel med hensyn til udviklingen af en sekulær demokratisk samfundsorden. Den opfattelse findes i to forskellige udformninger, som begge benægter, at den indre forskel mellem religionerne har nogen politisk betydning, men som lægger eftertrykket forskellige steder.

I den ene udformning er man generelt imod religion. Man hævder, at alle religioner uden undtagelse er irrationelle og bygger på overtro, og at de derfor – uanset hvilken form overtroen i øvrigt har – står lige meget i vejen for udviklingen af en rationel, sekulær demokratisk samfundsorden. Og man peger på, at også vort sekulære demokrati har arbejdet sig frem under modstand fra en kirke, som oftest stod på reaktionens side. Det er alene "oplysningens ideer," der har ført til udviklingen af den sekulære demokratiske orden, og ikke den protestantiske kristendom. Denne opfattelse hævdes fx af Jens Martin Eriksen og Frederik Stjernfelt i deres fælles bog *Adskillelsens Politik*.⁶

I den anden udformning er man generelt mere positiv over for religionens tilstedeværelse. Her bygger benægtelsen af, at religionernes indhold har nogen differentieret politisk betydning, på en almen benægtelse af, at religioner overhovedet har nogen indre forskel, som betyder noget udadtil. Det udtrykker man ved at hævde, at religioner har ingen essens. Enhver religion kan fortolkes fuldkommen vilkårligt af enhver af sine udøvere. Forskellen mellem Jesu liv og forkyndelse på den ene side og Muhammeds på den anden side er helt uden selvstændig betydning. Den holdning ser vi bl.a. hos religionshistorikere og -sociologer som Jørgen Bæk Simonsen og Michael Rothstein.⁷

Med lidt eftertanke bliver det klart, at begge disse opfattelser er uholdbare, og at de er udtryk for et selvpålagt snæversyn. Den første giver ikke noget svar på, *hvorfor* den protestantiske kirke lod sig tæmme og evnede at tilpasse sig en sekulær demokratisk orden, når det ikke på

⁶Bogen er udkommet 2008.

⁷Jf. Jørgen Bæk Simonsen, *Hvad er islam?*, 2006, og Michael og Klaus Rothstein, *Bomben i turbanen*, 2006.

tilsvarende vis lykkedes at tæmme hierarkiet i andre religioner, specielt islam. Var det ikke, fordi hierarkiet i den protestantiske kristendom blev angrebet indefra – fra indholdet af det budskab, som den selv forkyndte, og som den ikke kunne løbe fra, fordi det stod sort på hvidt i Det Nye Testamente? Det skal i hvert fald overvejes. Men i selve den overvejelse har man allerede overskredet det for standpunktet definerende snæversyn.

Med den anden opfattelse står det endnu værre til. Det er simpelt hen ikke rigtigt, at religioner fuldstændigt kan opløses i individuelle fortolkninger. Det, som er rigtigt, er noget andet. Det er, at religionsfriheden åbner for, at den enkelte har ret til at tolke sin religion, som han vil. Men det er en politisk ret, og derfra kan man ikke slutte, at den religiøse overlevering – specielt når den er udformet i en tekst – ikke legitimerer nogen tolkning frem for andre. Tværtimod, når teksten står der og kan læses, så er den selv kriterium for, at der er nogle tolkninger, der er bedre end andre. Og ønsker man at adskille religion og politik, så er det *meget* lettere at finde støtte for den holdning i Det Nye Testamente end i de islamiske grundskrifter. Det er et faktum, som man skal være usædvanlig fordomsfuld for at tro, at man kan fortolke væk. Men som antydet, denne fordomsfuldhed har underligt nok haft gode kår på universiteterne.

Når man går bag om disse holdninger og forstår, hvor svagt de står, så er der ingen vej udenom: Man tvinges til at slutte, at der er al mulig grund til at tro, at en væsentlig del af forklaringen på, hvorfor netop vore forfædre har evnet at udvikle en rationel og sekulær demokratisk samfundsorden, er, at de er blevet hjulpet af deres religion – den protestantiske kristendom. Det afgørende var, at denne religion fyldte deres hoved med ideer, som organisk kunne glide over i de ideer, som den sekulære demokratiske samfundsorden behøver for at udvikles og overleve.

Tilbage til spørgsmålet i titlen

Hvis man med hovedet i behold har fulgt argumentationen så langt, så kan man formulere præmisserne for en besvarelse af spørgsmålet i titlen.

Den første præmis er, at det er et rent rationelt krav, at et samfund bør bestræbe sig for at udforme sig selv som en sekulær demokratisk orden. Det vil på den ene side sige, at det bør give politisk ligestilling til borgerne; men på den anden side stilles borgerne samtidig under en moralsk og intellektuel forpligtelse til at bruge deres politiske ligestilling til at opretholde det system, der har givet dem denne ligestilling. Såfremt de vinder det politiske flertal skal de altså stadig sikre den politiske ligestilling for mindretallet. Kun således er den sekulære demokratiske orden stabil.

Den anden præmis er, at den politiske bestræbelse på at udvikle en sekulær demokratisk orden altid skal begynde med at tage borgerne dér, hvor de faktisk er – med de forestillinger, som de nu engang har. Det vil sige, at hvis borgernes politiske forestillinger er langt fra det, som kræves for, at de kan sikre demokratiets fortsatte opretholdelse, så er det utilstrækkeligt og måske farligt at indføre rent formel demokratisk stemmeafgivning. For så kan og vil de med stor sandsynlighed bruge denne procedure til at undergrave mindretallets politiske ligestilling. Tilsvarende, hvis deres hoveder er fyldt med en religion, som vil bestemme lovgivningen i samfundet: Hvad forhindrer dem så i at bruge den formelle demokratiske procedure til at indføre deres religiøse lovgivning og dermed undergrave den politiske ligestilling for anderledestroende?

Fra disse to præmisser kan man umiddelbart drage forskellige politiske konsekvenser alt afhængigt af, hvor langt det konkrete samfund befinder sig fra at kunne realisere en stabil sekulær demokratisk samfundsorden. Hvis samfundet befinder sig langt fra dette punkt, så må det være rationelt med udgangspunkt i den givne situation at gå ind for *reformer*, som bringer samfundet nærmere disse politiske idealer. Først og fremmest reformer i uddannelsessystemet, som giver borgerne forudsætninger for at kunne få en mere rationel tilgang til det politiske. På

den baggrund kan man så successivt forsøge at ændre samfundets magtstruktur i demokratisk retning. Det kan vi kalde en reflekteret reformisme.

I den forbindelse kan det være på sin plads at pege på, at der ikke er nogen grund til at tro, at en revolutionær omvæltning vil føre nærmere til det rationelle politiske ideal. En opstand kan være nødvendig for at fjerne et tyrannisk styre; men der er ingen grund til at tro på revolutionen som et middel til at nå det gode samfund. Det ville svare til uden videre at give formel stemmeret for alle og så tro, at demokratiet er sikret – ganske uanset hvilken politisk og kulturel ballast borgerne har i deres hoveder. Socialisternes tro på den revolutionære omvæltning som en vej til det ideelle samfund var en lige så stor illusion som deres tro på, at de kunne få en altomfattende planøkonomi til at fungere.

Hvis samfundet derimod allerede befinder sig nær ved realiseringen af en stabil sekulær demokratisk samfundsorden, så kræves ikke forandringer i den grundlæggende magtstruktur. Så må det være rationelt at holde fast i det allerede givne: at være konservativ. Men der er tale om en reflekteret konservatisme, som er defineret ved, at den bygger på normen om en sekulær demokratisk samfundsorden. Den reflekterede konservatisme holder fast i den bestående orden, fordi denne allerede befinder sig så nær idealet om den sekulære demokratiske orden, som menneskeligt set er realistisk. Og den er modstander af forandringer, som den har grund til at tro vil bringe samfundet længere væk fra idealet. En sådan reflekteret konservatisme står i modsætning til en ureflekteret konservatisme, som direkte og uformidlet bekender sig til den overleverede sociale orden, uanset hvor langt denne end er fra idealet om den sekulære demokratiske orden. En ureflekteret konservatisme kan være forpligtet på de mest uhyrlige normer. I et traditionelt islamisk land vil den være forpligtet på sharia-loven med dens straffesystem, dens forskellige vurdering af mænd og kvinder og dens placering af ikke-muslimer som sekundære i forhold til muslimer. Og i det traditionelle Indien vil den være forpligtet på kastesystemet. I den ureflekterede konservatisme mangler den rationelle målestok – idealet om det sekulære demokrati. Men hvor denne målestok er med, og hvor det pågældende ideal er realiseret, så godt som det er menneskeligt troværdigt, dér bliver konservatismen rationel, i og med at den bliver reflekteret.

Reflekteret konservatisme i en dansk sammenhæng

Foreløbig har jeg kun udtalt mig rent principielt om den reflekterede konservatisme. Og selvom jeg kunne fortsætte lidt endnu på det plan, så vil jeg i stedet bevæge mig over i retning af det mere konkrete og se nærmere på et særligt problemkompleks i dagens Danmark. Men Danmark står her som et eksempel blandt andre på en mere generel situation i Europa og Vesten.

Set i et internationalt perspektiv er man i Danmark nået relativt langt i realiseringen af en sekulær demokratisk samfundsorden. Det betyder, at vi ikke kun skal bekymre os om at reformere for at komme tættere på dette politiske ideal, men at vi også skal passe på ikke at tabe, hvad der allerede er vundet. Og det betyder igen, at den rationelle politiske holdning må være en form for reflekteret konservatisme. Man skal være varsom med at foretage store sociale eksperimenter, som kan undergrave den historisk givne basis for den sekulære demokratiske samfundsorden.

Hvad må en sådan varsomhed nærmere indebære? Som tidligere klarlagt, er der al mulig grund til at tro, at den protestantiske kristendom har haft afgørende indflydelse på, at det danske samfund har udviklet sig til et nogenlunde velfungerende sekulært demokrati. Det er igennem den protestantiske kristendoms medvirken til at sekularisere det politiske, at det danske samfund er blevet sekulariseret og demokratiseret. Det er en historisk erkendelse, som det ikke er rationelt at fornægte. Og samtidig må det også være rationelt at erkende, at vi ikke ved, om det, der vil fylde folks hoveder, hvis den protestantiske kristendom svækkes, eller hvis den aktivt skubbes væk, reelt vil være lige så godt til at understøtte en sekulær demokratisk

samfundsorden.

Er der én ting, som historien har lært os, så er det irrationalitetens magt. Det er altså ikke rationelt at være ubeskeden og optimistisk i troen på menneskenes spontane evne til at leve op til rationalitetens krav. Derfor vil det også være en illusion at tro, at hvis den protestantiske kristendom svækkes eller skubbes væk, så vil rationaliteten sætte sig igennem, og så vil folk i deres politiske holdning primært være motiveret af de principper, der ligger til grund for en sekulær demokratisk orden. Det var logisk muligt, men det er ikke realistisk. Tværtimod er det mere realistisk at tro, at så vil alle mulige pseudoreligioner og -filosofier florere. Denne realisme bestyrkes ikke mindst, når vi specielt kaster et blik på meningseliten og akademikerstanden. Om noget, så er universiteterne – ikke mindst de humanistiske fakulteter – et lærestykke i, hvor lidt grund der reelt er til at tro på menneskenes evne til at leve op til rationalitetens elementære krav. På disse institutioner oplevede vi for nogle årtier siden, hvorledes marxismens politiske illusioner kunne gribe om sig. Og Sovjetunionens skæbne har lært os, hvor farlige disse illusioner var. På dem kunne man i hvert fald ikke bygge stabile sekulære demokratiske samfund. Langt mindre end på simpel protestantisk kristendom. Og derefter gled universiteterne ud i en postmodernistisk sump, som de vel endnu dårligt nok har slidt sig ud af.

Men hvis det, der sker, når den protestantiske kristendom svækkes, er, at akademikerne kommer med teorier, som aktivt vil undergrave fundamentet for den eksisterende sekulære demokratiske orden, så er det et dårligt bytte. Så er der ikke kun grund til at holde fast ved den rationelle filosofi, således som jeg har skitseret den i et tidligere afsnit. For når denne filosofi kan have svært ved at klare sig i konkurrencen med de modeideologier, der trives på universiteterne, så er en reflekteret konservatisme også på sin plads. En simpel erkendelse af, at man ikke ved – og ikke har tillid til – hvad der kommer i stedet, såfremt den protestantiske kristendom svækkes. I den konkrete situation kan denne holdning bl.a. give sig udslag i et ønske om at bevare paragraf 4 i Grundloven, som siger, at “den evangelisk-lutherske kirke er den danske folkekirke og understøttes som sådan af staten.”

På dette sted må så pointeres, at en sådan reflekteret konservatisme hverken er irrationel eller i modstrid med betingelserne for en sekulær demokratisk orden. At Danmark er en sekulær demokratisk orden, betyder, at der er en grundlæggende enighed om, at lovene er menneskeskabte, og at de skal fremgå igennem en demokratisk procedure, hvor man så vidt muligt ikke bruger sin religiøse tro som argument for, hvorledes de love, som skal gælde for alle borgere uanset religiøs tro, skal være. Og paragraf 4 i Grundloven bryder ikke med nogen af disse betingelser. Den er ikke begrundet på nogen religiøs tro. Den er derimod begrundet på en faktisk erkendelse af, at den protestantiske kristendom er den herskende religion i Danmark, og dermed den historiske forudsætning for den sekulære demokratiske samfundsordens udvikling i landet. Konstruktionen med paragraf 4 i Grundloven er ikke nogen rationelt planlagt orden. Det er en historisk udviklet orden. Men som sådan er den også mere troværdig end flertallet af de politiske ideologier, som alene er udtænkt med det eksplicitte formål at skabe et ideelt samfund.

Således vil en reflekteret konservatisme tænke. Den vil være varsom med at foretage store sociale eksperimenter, som indebærer et brud med den historiske arv. Den vil være usikker med hensyn til, om den sekulære demokratiske samfundsorden kan opretholdes, hvis den protestantiske kristendom svækkes, fordi den ikke har nogen sikkerhed for, hvad der kommer i stedet.

Den herskende konsensus: multikulturalismen

Alt i alt har en sådan reflekteret konservatisme meget for sig. Den er en redelig deltager i demokratiet, og den sigter efter at opretholde den sekulære demokratiske orden. Men når vi ser på den politik, som faktisk er blevet ført i de seneste generationer, så har den reflekterede konservatisme ikke haft det let. Helt i modstrid med den forsigtige konservatisme har den

politiske meningselite gennemført et radikalt socialt eksperiment, i og med at den har accepteret en omfattende indvandring af folk fra fremmede kulturer, hvoraf en stor del yderligere kommer fra kulturer, som ikke har inkorporeret de rationelle demokratiske idealer. Herunder specielt folk med muslimsk baggrund, hvis religion, som tidligere omtalt, sætter sig imod det rationelle ideal om adskillelse af politik og religion. Selve accepten af denne indvandring indebærer et stort socialt eksperiment, i og med at det er usikkert, om man kan få en sådan mængde fremmede integreret i den herskende demokratiske kultur. Dette er i sig selv en stor og vanskelig opgave.

Men for den politiske meningselite var denne opgave alligevel ikke stor og vanskelig nok. Den valgte at gøre opgaven endnu større og vanskeligere. I stedet for at kræve af indvandrerne, at de skal tilpasse sig den herskende demokratiske kultur, så vendte man forpligtelsen om. Denne blev i stedet pålagt den herskende demokratiske kultur. Det er den, der skal tilpasse sig indvandrerne og deres kultur. I stedet for den reelt eksisterende demokratiske kultur vil man indføre en helt ny orden: en multikultur, som ikke hviler på en historisk tradition, men som indebærer en opløsning af den herskende historiske tradition. I realiteten er der tale om et revolutionært skridt. I stedet for at den sekulære demokratiske orden skal værne om det historiske grundlag, som har gjort den mulig, så skal den vælge sig et nyt multikulturelt grundlag, som aldrig har været basis for en reelt eksisterende sekulær demokratisk orden, og som omfatter kulturer, som indeholder elementer, der er direkte fjendtligt stemt imod en sådan orden (fx den islamiske sharia-lov). Med dette program har den politiske meningselite iværksat en revolution ovenfra. Den har bevæget sig fra erfaringsbaseret politisk realisme ud på usikker utopisk grund.

Multikulturalismens begrundelser

Hvorfor har den politiske meningselite taget dette skridt? Grundlæggende har den vel gjort det, fordi den har ment, at det er det rigtige, og at principperne for en sekulær demokratisk samfundsorden kræver det. Den har ment, at disse principper har til konsekvens, at det er forkert at stille krav om, at indvandrerne skal opgive deres kultur og tilpasse sig den herskende kultur. Specielt har den ment, at religionsfriheden indebærer, at man skal give de fremmede plads til at følge og tilkendegive deres religion, uden nogen særlige omkostninger for de fremmede selv.

For at komme ind i kernen af dette spørgsmål vil jeg se nærmere på, hvorledes man faktisk har brugt fordringen om religionsfrihed som murbrækker for multikulturalismen. Jeg vil pege på tre sådanne argumentationer.

Den første drejer sig om forholdet til den muslimske sharia-lov. På basis af denne lov kommer muslimerne med krav til det omgivende samfund. De kræver, at børn i offentlige institutioner skal have mad, der opfylder deres religions forskrifter. Der skal være bederum på arbejdspladserne. Muslimske kvinder skal kunne bære deres religiøse tørklæde overalt, også i job som læger, sygeplejersker, lærere, dommere og kassedamer. Hvorledes skal vi forholde os til sådanne religiøst baserede krav? Indebærer religionsfriheden, at kravene skal efterkommes? I nogle tilfælde har domstole afgjort, at religionsfriheden brydes, hvis kravene ikke efterkommes. Har domstolene ret i det?

Den anden argumentation, hvor religionsfriheden bruges som rambuk for multikulturalismen, drejer sig om den danske folkekirkeordning. Der er nogle, som mener, at den er i konflikt med religionsfriheden. Det skyldes, at de mener, at religionsfrihed implicerer religionslighed. Det vil sige, at staten kun giver den enkelte religionsfrihed, såfremt den også behandler alle religionssamfund lige. Således har de to Politiken-journalister Michael Jarlner og Anders Jerichow fx argumenteret i deres fælles bog *Grænser for Gud*.⁸ På denne basis kræver de så, at det religiøse trossamfund, der historisk set har været basis for vort sekulære demokrati, lovgivningsmæssigt sættes fuldstændig lige med islamiske trossamfund, hvis værdier er direkte

⁸Bogen er udkommet i 2005.

uforenelige med grundlaget for den sekulære demokratiske orden. Det er også et udtryk for multikulturalismen. Landets historiske kultur må ikke have nogen særstilling.

Den tredje argumentation drejer sig om selve kernen i den sekulære demokratiske samfundsorden: vor tradition for ikke at bruge religiøst baserede argumenter i den politiske argumentation. Denne tradition er direkte i modstrid med den islamiske fordring om en religiøst bestemt lovgivning. Så hvis vi skal anerkende deres religionsfrihed, skal vi så ikke også acceptere deres ret til at bruge religiøse argumenter i den demokratiske debat? Og skal vi så ikke forkaste vor egen tradition for at sekularisere det politiske? Det har Ole Wæver, professor i statskundskab ved Københavns Universitet, argumenteret for, bl.a. i en forelæsning ved universitetets årsfest i 2004. Han mener, at det dybest set slet ikke er logisk muligt at skelne mellem religiøse og rationelle argumenter, og at vor tradition for at kræve en sekularisering af det politiske derfor hviler på en illusion. Derfor bør vi forkaste denne tradition og imødekomme muslimernes ønske om at kunne argumentere religiøst. Altså igen et krav om et helt grundlæggende brud med landets traditionelle politiske kultur – til gavn for multikulturalismen.

Det påtrængende spørgsmål er så, om disse argumentationer holder. Er det sandt, at idealet om, at vi bør sekularisere det politiske, bygger på en illusion? Holder påstanden om, at religionsfrihed implicerer religionslighed? Og endelig: Følger det af kravet om religionsfrihed, at muslimerne gennem lovgivningen skal sikres plads til at følge deres sharia-lov? Lad os se på de tre spørgsmål i denne rækkefølge.

Hvis Wæver har ret i, at vi dybest set ikke kan skelne mellem religiøse og rationelle argumenter, så bliver den logiske konsekvens, at alle argumenter reelt må opfattes som religiøse. Og så bliver konsekvensen, at Wævers egen argumentation også dybest set må opfattes som religiøs. Hvis Wæver har ret, er hans egen argumentation altså dybest set ikke rationel, men religiøs. Men i så fald bør han selv erkende, at hans argumentation ikke kan have en rationel forpligtelse, som er uafhængig af religiøs tro. Og dermed tager han grunden bort under sin egen argumentation. Det er selvmodsigende rationelt at ville argumentere for, at man ikke rationelt kan skelne mellem rationelle og religiøse argumenter. Og tidligere i denne artikel – i afsnittet *Den rationelle målestok* – har jeg positivt givet en rationel argumentation for, at vi som personer bør deltage i en bestræbelse på at indrette samfundet i overensstemmelse med principperne for en sekulær demokratisk samfundsorden. Mens Wævers argumentation river grundlaget bort under sig selv, står min argumentation på fast grund, fordi den kun bygger på selve de principper, som hører rationaliteten til.⁹

Det næste spørgsmål er så, om Jarlner og Jerichow har ret i, at religionsfrihed implicerer religionslighed. Dette spørgsmål kan vi kun besvare, hvis vi først gør os klart, hvad fordringen om religionsfrihed mere præcist indebærer. Religionsfrihed fordrer, at staten ikke må tvinge sine borgere til at bekende sig til en bestemt religion, men at borgerne skal have ret til at vælge religion efter deres egen personlige overbevisning. Modsvarende hertil kræves så også, at religionerne skal tillade frafald og konvertering. Og nu er det let at se, at disse krav på ingen måde brydes, såfremt staten giver en bestemt religion en særstilling, blot denne religion selv helt uproblematisk tillader konvertering og frafald. Derfor bryder den danske folkekirkeordning overhovedet ikke med kravet om religionsfrihed, eftersom folkekirken selv tillader frafald og konvertering. Så meget er i princippet nok til at svare Jarlner og Jerichow. Set i lyset af kravet om religionsfrihed er det ikke et principielt, men et praktisk spørgsmål, om man skal ophæve paragraf 4 i Grundloven. Hvad vil i praksis bedst sikre religionsfriheden? I virkelighedens verden er der ingen som helst grund til at tro, at en ophævelse vil fremme religionsfriheden, snarere tværtimod.¹⁰

⁹Jeg har argumenteret mere udførligt mod Ole Wæver andre steder. Bl.a. i min bog *Forsvar for rationaliteten: religion og politik i filosofisk perspektiv*, 2008, s. 216-220.

¹⁰Jeg har argumenteret nærmere imod Jarlner og Jerichow i en artikel *Ytringsfriheden og den demokratiske debatkultur* i tidsskriftet *Nomos*, årgang 4, nr. 1, 2006. Findes på *Nomos'* hjemmeside på nettet. Jf. i øvrigt

Endelig er der så spørgsmålet, om religionsfriheden implicerer, at domstolene bør sikre, at muslimerne kan få råderum til at følge budene i deres sharia-lov. Altså fx, at kvinder, som vil bære muslimsk tørklæde, ikke af den grund holdes ude fra noget job. For at kunne besvare det spørgsmål må vi igen se på, hvad religionsfriheden implicerer. Den implicerer, at staten ikke må tvinge nogen ind under en bestemt religion. Men den implicerer ikke, at staten skal sikre, at ingen pålægges selv at skulle bære konsekvenserne af sit valg af religion. Religionsfriheden implicerer, at staten ikke må tvinge muslimske kvinder til at forlade islam. Det må være deres eget valg. Men hvis kvindens tolkning af islam kræver, at hun skal bære tørklæde, så må det også være kvinden selv, der skal bære konsekvensen af dette valg. Disse konsekvenser kan hun ikke kræve, at andre skal bære; især ikke, når tørklædet objektivt signalerer, at kvinden bøjer sig for et lovsystem, som er direkte i modstrid med betingelserne for en sekulær demokratisk orden. Og specielt i modstrid med den religionsfrihed, som samfundet giver hende. (Den religionsfrihed, som det sekulære demokrati giver kvinden, kendes ikke fra den islamiske lovgivning selv). Set fra en rent pragmatisk synsvinkel er dette spørgsmål i grundens grotesk: At man overhovedet kan mene, at staten (domstolene) skal gå ind og friholde folk, der bekender sig til en tro, der i grunden er uforenelig med betingelserne for en sekulær demokratisk orden, for konsekvenserne af deres valg. Det er grotesk, fordi det er den sekulære demokratiske samfundsordens frivillige accept af sin egen undergang.

Alt i alt må vi slutte, at ingen af disse tre argumentationer fra religionsfrihed til multikulturalisme holder. Tværtimod, de er udtryk for en misforstået logik, og som sådan har de ført til, at folk, som selv troede, at de forsvarede en rationel demokratisk orden, i realiteten har medvirket til at undergrave fundamentet for denne orden. De har været ofre for deres egen forplumrede tankevirksomhed. I sig selv burde det ikke være noget større problem. Men den store tragedie er, at det er denne forplumrede tænkning, som har været den herskende sociale konsensus. Og den har været det i en sådan grad, at det en tid lang er lykkedes den at skubbe den reflekterede konservatisme ud af den demokratiske debat. Ikke med ærlig argumentation, men ved at affærdige den som udtryk for en moralsk brist. Den reflekterede konservatismes modvilje mod store sociale eksperimenter, som måtte gøre den betænkelig både ved den omfattende indvandring og ved den multikulturalistiske ideologi, blev af den politiske meningselite ikke set som rationelt begrundet. Den blev derimod affejet som politisk uanstændig (ikke stueren) eller ligefrem som sygelig. Man gjorde den reflekterede konservatisme til en fobi – en dobbelt fobi. Betænkkeligheden ved den omfattende indvandring blev diagnosticeret som xenofobi (sygelig angst for fremmede). Og betænkkeligheden ved, at multikulturalismen gav plads for den islamiske sharia-lov og dermed undergravede den sekulære demokratiske orden, blev diagnosticeret som islamofobi (sygelig angst for islam).

Tilbage til virkeligheden: fra multikulturalisme til reflekteret konservatisme

Men rationelt set er det ikke den reflekterede konservatisme, som er sygelig. Den konfronterer tværtimod de reelle politiske problemer, som et moderne sekulært demokrati må befinde sig i. Det er derimod den elitære multikulturalisme, som er naiv og urealistisk, i og med at den ignorerer problemerne. Så det første krav i vor nuværende forkrampede politiske situation er, at den politiske meningselite erkender, at dens multikulturalisme og indvandringsoptimisme er udtryk for manglende realitetssans – utopisme. Meningseliten bør erkende, at den er gået i gang med – og har påført sine befolkninger – et socialt eksperiment af en hidtil uhørt karakter, som berører selve fundamentet for vor sekulære demokratiske orden, og som det er politisk uansvarligt uden videre at tro kan fungere. Og dermed skal den erkende, at den reflekterede

min artikel *Religionsfrihed, religionslighed og demokrati* i Helge Rørtoft Madsen og Jesper Høgenhaven (red.), *Kirkerne i Europa*, 2001.

konservatisme ikke er sygelig, men tværtimod i den nuværende situation er det mest realistiske udgangspunkt for en ansvarlig demokratisk politik.

Som afrunding er det værd at besinde sig på, at demokratiet og den politiske ligestilling kun opretholdes, hvis der er et fasttømret folkeligt flertal for at opretholde det. Og at religionsfriheden kun opretholdes, hvis der er et fasttømret folkeligt flertal for at opretholde den. Så simpelt er det i grunden. Det vil sige, at der skal være et fasttømret folkeligt flertal, som er villigt til at begrunde sin politiske holdning til indholdet af de love, som skal gælde for alle uanset religion, alene på kravet om, at demokratiet og den politiske ligestilling fortsat skal opretholdes. Og ikke på nogen religion. I den forstand skal flertallet altså evne at adskille deres politiske forpligtelse fra deres religiøse. Det skal have denne politiske modenhed. Og det altafgørende spørgsmål er så, hvorledes man får fremelsket en befolkning med denne modenhed. Det er ikke så let, som vi har været tilbøjelige til at tro. Når det lykkedes for vore forfædre, skyldes det, at de blev hjulpet af deres religion. En religion med et ganske specielt indhold. Hvis vi forstår, at vor fælles politiske modenhed står på dette fundament, så bliver den både dybere og mere beskeden; og deri bliver den til reflekteret konservatisme.