



Kritisk Forum

FOR PRAKTISK TEOLOGI

RELIGION I DET OFFENTLIGE RUM? · OKTOBER 2007

109

Forord

Religion i – eller ud af – det offentlige rum? Det har været genstand for mange ophedede debatter især herhjemme og i den øvrige vestlige verden, hvor vores ubevidste grundantagelser er blevet sat i spil af en stigende global bevidsthed. Eksemplerne kender vi alle: Fra tørklædedebatter, karikaturtegninger og præsteinitiativet til kost i daginstitutioner, pleje i sundhedsvæsenet og curricula i skolesystemet. Statsministeren har formuleret sin lutherske sekularisme og andre politikere har taget deres standpunkt *pro et contra* religion i det offentlige rum, religiøse og ateistiske bevægelser er kommet på barrikaderne, og almindelige borgeres interesse for at forholde sig til religionernes rette placering i samfundet er steget. Spørgsmålet er bl.a., hvordan vi opretholder væsentlige demokratiske værdier som lighed, ligeværd og ligebehandling, frihed, tolerance og upartiskhed, hvis religionerne får frit løb i den offentlige sfære og det politiske leben? Hvordan undgår vi at krænke hvert enkelt borgers frihed til at leve sit liv ud fra egne visioner og forestillinger om et godt liv, hvis religion henvises til privatsfæren, ellers hvis religion kommer til at fylde mere i det offentlige rum? Og hvilken rolle spiller teologien i denne sammenhæng?

I vestlige demokratiske regimer bliver forholdet mellem religion og politik sædvanligvis set med sekularismens briller. Det vil sige, at religion og politik bliver opfattet som to adskilte og af hinanden uafhængige sfærer, der er autonome og ikke blander sig i hinandens anliggender. Med andre ord betyder sekularismen som politisk doktrin, at kirken ikke blander sig i statens anliggender, og omvendt, at kirken har autonomi i sine anliggender, hvor staten ikke må blande sig. Religion og politik er to adskilte størrelser, hvor religion som et personligt anliggende henvises til den private sfære, mens politik udspiller sig i det offentlige rum. Det påstås muligt, selv for religiøse mennesker, at sætte deres tro og religiøse identitet i parentes og oversætte grundlæggende livsanskuelser til et fælles politisk sprog ved fornuftens brug. Den seneste tids genoplivelse af diskussioner om religionens legitime rolle i det offentlige rum og det politiske liv understreger imidlertid, at forholdet mellem religion og politik ikke er så nagelfast og givet, som sekularismen foreskriver. Der er sna-

rere tale om, at forholdet er ustabil og til stadig forhandling i sociale relationer og demokratiske politiske processer. Man kan i adskillige tilfælde fremhæve teologer, der politiserer, og politikere, der teologiserer. Hvad der tænkes og påstås adskilt som autonome sfærer, bliver ikke desto mindre på sofistikeret vis blandet sammen, grænserne sat til debat og politiske idealer om lighed, ligeværd og ligebehandling, frihed, tolerance og upartiskhed udfordret. I det lys er det vigtigt at sondre mellem sekularisme som en politisk doktrin om adskillelse af religion og politik drevet af ovennævnte politiske idealer, og begreber om sekularisering, som langstrakte sociale og historiske processer, hvor samfundet bliver opdelt i stadig flere sfærer, og hvor religion mister sin generelle samfundsmæssige magt. Sekularismen er et politisk standpunkt, mens sekularisering er en social og historisk proces, og begge begreber er omtvistede i den aktuelle debat, men det er det første, der primært er genstand for dette temanummer af *Kritisk forum for praktisk teologi* med det overordnede spørgsmål: »Religion i det offentlige rum?«

Det foreliggende nummer sætter således fokus på flere forskellige aspekter af de nævnte spørgsmål om religion i det offentlige rum primært med danske eksempler, men med en vished om, at spørgsmålene vinder genklang i parallelle offentlige debatter i den øvrige vestlige verden og har relevans for andre verdensdele, hvor de dog også har en noget anden karakter. Numrets første to artikler er politiske bud på hvilken rolle religion må spille i et demokratisk samfund. *Charlotte Dyremose* søger at værne om den danske nations kristne identitet og folkekirkens særstatus, mens *Naser Khader* gør sig til talsmand for en moderat sekularisme, der tager religiøse borgere alvorligt, men samtidig fordrer en adskillelse af stat og kirke. I forlængelse af de politiske bud formulerer *Svend Andersen* i sin artikel en nutidig teologisk udlægning af Luthers toregimentelære. Dernæst følger *Mattias Rosenfeldts* kortlægning af, hvor meget religion faktisk fylder i den danske offentlige debat, som det er kommet til udtryk i det danske medielandskab. *Margit Warburg* undersøger efterfølgende civilreligiøse ritualer og myter i Danmark, som varetages i og uden for folkekirken, og *Lakshmi Sigurdsson* stiller skarpt på de kulturelle og politiske opfattelser af medborgerskab, der er indlejret i læreruddannelsens nye fællesfag, kristendom/livsoplysning/medborgerskab i lyset af de udfordringer medborgerskabet står over for i en globaliseret verden. Numret afsluttes med en arti-

Forord

kel af *Mona Kanwal Sheik* om islam i det offentlige rum, og den betydning, islam har spillet for, at spørgsmål om religion og politik og religionens rolle i det offentlige rum er kommet på dagsordenen. Således præsenterer numret nogle politiske visioner, nuancerer modstillinger mellem religioner, såkaldte civilisationssammenstød eller mellem religion og sekularisme, og giver nogle bud på relevante punktnedslag for videre drøftelser af religion i det offentlige rum.

Anders Berg-Sørensen og Jørgen Demant

Religionens demokratiske rolle

Charlotte Dyremose

Danmark er begyndt at vågne op af tornerosesøvn. Det er pludselig gået op for os, at vores normer og værdier ikke er universelle, at vores kultur ikke bevarer sig selv, og at traditioner forsvinder, hvis ikke de holdes i hævd. Det er på høje tid. For når mennesker bliver usikre på egne rødder, skabes der let ydre fjendebilleder for at fastholde sammenhængskraften.

Debatten om religionens rolle i det offentlige rum var godt i gang, men tog for alvor fart med den famøse Muhammed-sag. Vi er som nation forhåbentlig blevet mere bevidste om, at kristendommen og de øvrige danske værdier er en del af os. Vores danske – og dermed typisk kristne – måde at tænke på, handle på og forholde os til alting på, er aldeles uomtvistelig. Og med lidt held er vi også blevet mere opmærksomme på det traditionstab, som desværre har været en følge af, at vi alt for længe har taget mange ting for givet her i vores lille danske smørhul. Vi må og skal forholde os til, at mange børn og unge ikke har fået et tilstrækkeligt kendskab til den danske kulturarv, hvorunder kristendommen hører.

Bevidstheden er skærpet men uvidenheden blomstrer stadig. En uvidenhed, der fører til misforståelser, hvor nogle fejlagtigt tror, at man må smide egen tro overbord for at vise tolerance overfor andre. Og det gøres kun værre af, at mange danskere ganske enkelt ikke ved, at vi – jøder, muslimer og kristne – deler hele det gamle testamente.

Folkekirken og danskheden

Alt andet lige, så er religion blevet noget, man igen tager stilling til. Noget vi ellers ikke har haft så meget behov for i Danmark i nyere tid. For godt nok taler grundloven om *religionsfrihed*. Men af § 4 fremgår det også, at »den evangelisk lutherske kirke er den danske Folkekirke, og understøttes som sådan af staten«. Derfor har vi ikke *religionslighed*.

Denne understøttelse af en enkelt trosretning er med til at binde os sammen som nation, fordi den understreger, at vi har et fællesskab, uanset om vi tænker over det til daglig. Vi deler nogle værdier og normer, som vi ikke nødvendigvis betragter om særligt kristne længere, men som er blevet en del af vores identitet som folk og som nation. Derfor er folkekirken ikke bare af betydning for overbeviste kristne. Den er også et vigtigt fundament for den »kulturkristne« arvs, som i høj grad er synonym med det, vi til daglig betragter som »danskhed«.

Måske har det også gjort Folkekirken til en slags hængekøje. Måske bliver vi danskere nogle gange for trygge i vores dejlige lille land, hvor demokratiet har fungeret i over 100 år; hvor kongehuset poserer – men undlader at regere; og hvor Folkekirken som sådan er understøttet af staten, og dermed ikke nødvendigvis giver anledning til særlig eftertanke.

Derfor er det sundt nok, at vores lille smørhul engang imellem bliver udfordret på værdierne. For uanset om vi måtte synes det, så er det jo ikke en naturlov, at vore værdier nødvendigvis er de bedste og mest rigtige. Og det er jo kun, hvis man selv har bestemte værdier, som man sætter højt, at man kan forstå det, når andre også lægger særlig vægt på deres værdier.

At adskille eller skelne religion og politik

Indlevelsesevnen og villigheden til dialog kræver altså, at man erkender sit eget ståsted. Så nytter det ikke, at man tror, at religion ikke har en plads i det offentlige rum. Så nytter det ikke, at man taler om, at mennesker skal holde religion og politik adskilt. Man kan jo heller ikke holde sin historiske viden, sin opdragelse, sine værdier og sit kulturelle ståsted adskilt fra det politiske. Vi er og bliver et produkt af den kultur og de traditioner, vi er vokset op i og

med. Det skal vi være stolte af. Der skal være plads til andre og til forskellighed. Men vi behøver ikke at smide vores eget væk af den grund.

Derfor glæder det mig, at statsministerens retorik har ændret sig over de seneste år. Hvor han i 2004 ville *adskille* politik og religion, har vi det seneste år i stedet hørt ham tale om at *skelne* mellem politik og religion.

Heri ligger en betydelig forskel. Hvor en adskillelse af politik og religion for de fleste mennesker vil svare til at få amputeret et vigtigt lem, så er en skelnen mellem de to væsentligt både for at sikre, at det politiske liv ikke domineres af religiøse fanatikere, og for at sikre kirken frihed fra politisk indblanding.

Derfor undrer det mig, at der mange steder i det politiske landskab er en frygt overfor at erkende vores religiøse og kulturelle forskelle. Det er som om, vi helst skal putte dem lidt af vejen. Det er jeg meget uenig i.

Tolerance overfor andre mennesker er ikke ensbetydende med at være enig med dem. Man kan sagtens tolerere andre og respektere deres holdninger og værdier, men samtidig mene, at ens egne værdier nu engang er de mest rigtige. Det er vel i al sin enkelthed, hvad demokrati går ud på.

Demokrati er en hul skal uden normer og værdier.

Hvordan vi tænker og forholder os til andre mennesker, er i den grad udsprunget af vores kultur, vores værdier og vores traditioner. Og en stor del af disse er formet af den lutherske kristendom og den folkekirkelige tradition.

Den lutherske kristendom har givet os et antal fundamentale grundsætninger, som vi i høj grad lever vores liv efter, og som vi har baseret vores samfundsstruktur på. Vi taler f.eks. ofte om næstekærlighed som fundament for vores velfærdssamfund. Men også det sekulære demokrati er til en vis grad både udsprunget af og opbygget omkring den lutherske lære.

Den demokratiske styreform er jo i sig selv bare en hul skal, der blot sikrer, at flertallet bestemmer. Den sikrer ikke, at det, der besluttes, er godt, etisk overvejet eller sågar fornuftigt. Derfor må et samfund hvile på nogle grundlæggende værdier og normer for at demokratiet kan fungere positivt. I Danmark er det traditionelt det lutherske kristne, som bl.a. lærer os at skelne mellem det verdslige og det åndelige, hvilket betyder, at både samfundet og kir-

ken er frie i forhold til hinanden. Derfor har vi i Vesten frie demokratiske forfatninger med religionsfrihed, som også har betydet, at kirken har fået mindre magt, end den har i mange andre kulturer.

Desuden overtog Kongen ved reformationen ikke bare kirkens forpligtelse til gudstjenesten, men også kirkens arbejde for de svage og de syge. På flere måder er det derfor åbenlyst, at det kristne næstekærlighedsbudskab er grundlæggende for vores »sekulære« velfærdssamfund. Og man kan derfor ikke på nogen fornuftig vis tale om at adskille politik og religion.

Også hele vores forståelsesramme er bygget op om den kristne kulturarv. Mange husker nok statsministerens bemærkning under Muhammed-krisen om at skille fårene fra bukkene. Men det er ikke nødvendigvis alle, der tænker over, at udtrykket stammer fra Jesu lignelse om verdensdommen. Og man kan mistænke statsministeren for selv at have glemt det. For så barsk en opdeling, ønsker vel ingen at nedkalde over et folk? Men metaforen er en så indgroet del af vores fælles forståelsesramme, så uanset at statsministeren ikke burde have brugt den, forstår vi alle pointen.

Det er en sådan fælles forståelsesramme, der ligger til grund for vores samfund. Det er de værdier, der hver dag er med til at præge os. De lutherske værdier har gjort os i stand til at forstå at skelne religion og politik, sådan at vi på demokratisk vis kan føre en samtale, hvor det religiøse argument hverken vægter mere eller mindre i den offentlige debat. Og sådan at demokratiet er den højeste politiske instans i Danmark. Ikke bibelen eller koranen.

Den kulturarv bør vi værne om – uanset om man betragter den som en del af den kristne arv eller den danske tradition. For det er bl.a. denne skelnen, der hjælper os til at holde fundamentalismen i ave. I vores Lutherske forståelsesramme har der været tradition for, at vi instinktivt vidste, hvad der hørte den religiøse hhv. den politiske sfære til. Men med det stadigt større fokus på religion og på religionens betydning, er det som om, der har indsneget sig nye definitioner.

Religion i politik

På den politiske scene har vi på den ene side oplevet, hvordan to præster har *krævet* teologisk debat fra Folketingets talerstol. Så sent som her i foråret kun-

ne man høre Søren Krarup forarget anklage en radikal kollega for ikke at ville tage en teologisk diskussion fra Folketingets talerstol. Det kan undre, at en sådan udtalelse kommer fra én, der i skarpe toner bebrejder muslimer, at deres tro har betydning for deres tilgang til demokrati og samfundsværdier.

Misforstå mig ikke: Teologiske argumenter kan for min skyld uproblematisk bruges på Folketingets talerstol. Men man må til gengæld respektere, at det teologiske argument ikke nødvendigvis er det væsentligste for modparten.

På den anden side har vi senest i Kristeligt Dagblad 17/5 2007 set Naser Khader argumentere for, at det religiøse argument må vige i demokratiet.

Ligesom Krarups anklage ikke er på sin plads, så er det noget sludder på forhånd at degradere det religiøse argument i den demokratiske debat. Her er min påstand, at vi møder en ny form for »demokrati-fundamentalisme«. Khaders frygt for fundamentalistisk religiøs indflydelse på det politiske, har fået ham til at gå i den anden grøft. Det er tilsvarende farligt.

Som tidligere nævnt, er demokratiet jo en hul skal, hvis ikke det er baseret på nogle positive normer og værdier. Demokrati i sin helt afskallede form er jo blot, at flertallet har de diktatoriske rettigheder. Demokratiske beslutninger kunne derfor i princippet føre til mange grusomheder, hvis ikke vores normer og værdier f.eks. tilsagde os at respektere liv, behandle mennesker lige og fastholde de fundamentale frihedsrettigheder.

Dertil kommer det udemokratiske i at udelukke det religiøse argument fra den politiske debat. Det må nødvendigvis være tilhørerne, der vurderer argumentets holdbarhed og kvalitet – ikke Khader eller andre, der måtte mene at vide bedst, hvilke argumenter, der er gangbare i debatten.

Lad os som eksempel tage miljøspørgsmålet. Jeg kan argumentere imod forurening, fordi jeg frygter, at det vil skade klimaet og dermed mine børns chance for at vokse op i en sund verden. Men jeg kunne også argumentere for nøjagtig samme politik ud fra det argument, at forurening er manglende respekt for Guds skaberværk.

Vælger jeg det religiøse argument, vil Khader måske på forhånd degradere min holdning. Vælger jeg det sekulære, vil Krarup måske afkræve mig en religiøs begrundelse. Men det væsentlige er vel, om vi får ført en politik, som flertallet finder god og rigtig og som er baseret på sunde normer og værdier. Derfor må det til enhver tid stå mig frit for at bruge det religiøse argument i debatten. Men jeg må samtidig respektere, at hvis min modpart ikke er religi-

øs – og jeg ikke har andre argumenter – så risikerer jeg at tabe en demokratisk afstemning. Og så må jeg leve med, at andre ikke ønsker at følge mine religiøse normer. Derfor er det ikke rimeligt, at Krarup *kræver* teologiske argumenter af de radikale, ligeså lidt som det er rimeligt, at Khaders Ny Alliance ønsker at forhindre politikere i at argumentere religiøst.

Vi må passe på, at vi fortsat i politik forstår at skelne mellem religion og politik, uden at vi tror, det er nødvendigt at adskille de to.

Politik i Folkekirken

Samme opsang bør tilkomme Folkekirken. Også her har nogen svært ved at skelne de to. Og når vi er nogen, der råber vagt i gevær, er vi blevet mødt med anklagen om, at de to ting ikke kan adskilles.

Lad mig slå fast, at det naturligvis ikke er min opgave som politiker at definere den gode prædiken. Men det er min ret som medlem af folkekirken at have en holdning til området. Og jeg føler det som min opgave som folkekirke-bevarende politiker at advare, når jeg ser faresignaler.

Derfor følgende påstand: Når 10 præster i civilt stiller på torvet i Hillerød med en politisk sag, og påberåber sig, at deres tro byder dem at gøre det, så er det en helt legitim følge af, at vores religiøse og politiske måde at tænke på naturligvis ikke kan adskilles. Men når 200 præster året før går på prædikestolen juleaften med et tilsvarende klart politisk budskab, så er det et klart misbrug af prædikestolen, som viser, at disse præster ikke har forstået at skelne mellem politik og religion. I det sidste tilfælde gør de 200 præster sig ikke et hak bedre end Søren Krarup, når han fra Folketinget taler stol *kræver* teologisk debat.

For det første er prædikestolen ikke en demokratisk talerstol. På prædikestolen kan præsten ikke modsiges. Nogen vil sige, at man blot kan konfrontere præsten i våbenhuset. Men det er jo ikke demokratisk. I demokratiet kan modparten tale imod i fuld offentlighed.

Dertil kommer, at når præsten fra prædikestolen vælger at tage Guds bud til indtægt for en konkret politisk handling, så er det ikke længere personligt, men på kirkens vegne. Hvor præsterne på torvet i Hillerød siger, at deres tro får dem til at have et bestemt politisk standpunkt, så siger præsterne fra prædikestolen, at alle kristne burde dele deres politiske standpunkt.

Ingen tvivl om, at det er umådeligt svært at definere, hvad der er en politisk prædiken. Men det beskæmmende ved netop præsteinitiativet i julen 2005 var, at præsterne på forhånd havde offentliggjort deres klare politiske holdning og lovet at tage den med på prædikestolen. På den måde kunne alt, hvad de sagde den jul, tages som opfordring til en konkret politisk handling.

Igen et eksempel: Når jeg føler, at min kristne tro påbyder mig at tage vare på flygtninge, kan jeg vælge flere måder at gøre det på: Jeg kan stemme på nogen, der vil lade mange flygtninge komme til Danmark. Jeg kan stemme på nogen, der vil sende mange penge til flygtninge i nærområder. Jeg kan gå på gaden i protest eller sympati. Jeg kan sende mine egne penge til en flygtningeorganisation. Jeg kan uddanne mig og tage arbejde i en flygtningelejr eller jeg kan vælge – som det også er set – at tage flygtninge til mig og huse dem i mit eget hjem. Der er mange måder at tage vare på næsten.

Jeg vil gerne se den – præst eller lægmand – der tør dømme, hvilken af de ovenstående handlinger er mest kristen. Derfor er der forskel på, på den ene side at tage Guds bud til indtægt for næstekærlighed og medmenneskelighed, og på den anden side at føre det skridtet videre ved at påstå, at kun én måde at handle på er den rigtige kristne.

Jeg ser nødtigt en Folkekirke, der begynder at fortælle os, hvad der er »rigtig kristen politik«. Men det skal naturligvis ikke forhindre kirkens ansatte i at have et politisk synspunkt. Og det uanset om det er præsten, graveren eller organisten.

Kort og godt er der en betydelig forskel på at tage kirke og embede til indtægt for politiske synspunkter og så det, at ens personlige politiske synspunkter formes af den tro, man nu engang er opvokset med og som danner rammen for ens personlige normer og værdier. Man må her respektere, at andre med samme tro kan nå til et anderledes politisk resultat.

De seneste års eksempler på, at grænserne er blevet overskredet er foruroligende. Og det uanset om det drejer sig om politiske taler fra prædikestolen eller prædikener fra den demokratiske talerstol. Formår vi ikke at skelne mellem de to, risikerer vi, at stemningen ændres, så det religiøse argument slet ikke respekteres i den demokratiske debat. Og det er nøjagtig ligeså fundamentalistisk, som at mene, at det religiøse argument har forrang. Og i parentes bemærket kan jeg frygte, at folkekirken mister sin agtelse i den brede befolkning.

Ateistisk fundamentalisme

Det er rimeligt, at religion spiller en ligeværdig rolle i den demokratiske debat. Og det tror jeg også, at de fleste respekterer. Dog er vi begyndt at se en mere uventet ateistisk fundamentalisme i disse år. Ateister er begyndt at påberåbe sig krænkelse af deres ateistiske følelser på linie med, hvad vi normalt oplever mht. religiøse følelser. Ateisterne skal naturligvis have lov at fremkomme med deres religiøse argumenter. Alt andet ville være udemokratisk. Men jeg undres over deres lyst til det. Paradoksalt nok skal religionen ifølge ateisterne ud af det offentlige rum, fordi den er ugyldig. Men samtidig tager de religion så seriøst, at de selv har religiøse følelser. Her tænker jeg f.eks. på de ateister, der tilsyneladende har problemer med at blive begravet i indviet jord. Jeg forstår problemet for mennesker med en anden tro. Men man skal da være meget troende, hvis man som ateist tillægger det værdi, at en præst eller biskop har indviet jorden.

Jeg vil naturligvis altid forsvare ateisternes demokratisk ret til at bruge akkurat de argumenter, de finder passende. Men jeg tillader mig samtidig at finde argumentationen så paradoksalt, at jeg personligt ikke kan anerkende argumenternes indhold. Jeg kunne dertil ønske mig, at ateister i respekt for troende mennesker undlod at spille på et ønske om religiøse hensyn, som jeg finder burde være reserveret de troende. Men det er min personlige holdning. Og jeg anerkender naturligvis, at de ikke nødvendigvis er enige og derfor ikke kan støtte mit ønske om respekt for alle troende. Uanet hvad, så siger sagen en del om, at de seneste års debat om religionens rolle i det offentlige rum har fyldt så meget i danskernes bevidsthed, at selv ikke-religiøse grupper bruger religiøse argumenter.

Argumenternes ligeværd

Som demokratiske mennesker bør vi lade ateister og alle andre fortsætte med at fremføre deres synspunkter. Men akkurat som det står os frit for at vælge mellem det religiøse og det sekulære argument både i egen argumentation, og når vi lader os overbevise. Akkurat sådan giver demokratiet os mulighed for hver især at vælge argumenter fra, fordi vi betragter dem som paradoksale,

usammenhængende eller forkerte. Vi må aldrig begrænse hvilke argumenter, der kan bruges. Men vi må begrænse, hvad argumenterne kan bruges til. De kan aldrig bruges til at tage en hel tro til indtægt for bestemte politiske handlinger. Og de kan aldrig bruges til at indføre diktaturet over demokratiet.

Jeg ser det som en spændende og nødvendig udvikling, at vi drøfter vores kulturelle og religiøse rødder mere og mere. Men fra begge sider skal vi vogte os for overdrevet. Religionens rolle må ikke tage overhånd. Men lige så vigtigt er det, at den ikke bliver nægtet sin retmæssige plads i et åbent demokratisk samfund.

Demokrati og religion i det offentlige rum

Naser Khader

Religion er et emne, der i de seneste år, i stadigt stigende grad har præget den offentlige debat. Fronterne er ofte blevet skarpt trukket op mellem debattører, der argumenterer for, at det er helt nødvendigt for en demokratisk stat at bygge på et religiøst værdigrundlag, og debattører der modsat argumenterer for, at alle former for religiøse overvejelser og religiøse symboler bør forvises fra den offentlige sfære. Man har dog også kunnet finde mere forsonlige indlæg i denne debat, hvor jeg fx har gjort mig til talsmand for en mellemposition, der anerkender, at politik og religion ikke altid lader sig klart adskille, men at det netop af denne årsag er afgørende nødvendigt for en demokratisk stat, at adskille stat og religion, således at visse religiøse argumenter ikke på forhånd gives en fortrinsret i det offentlige rum. Denne opfattelse vil jeg nærmere redegøre for i det følgende. Jeg vil gerne understrege, at det følgende er min egen personlige holdning og ikke Ny Alliances.

Demokrati og religion

Når vi debatterer mængden af religion i det offentlige rum, vil vi samtidig automatisk sætte fokus på, hvilken rolle religion bør spille i et demokratisk samfund og derfor også på, hvordan henholdsvis demokrati og religion bør defineres. Det er i denne forbindelse interessant at lægge mærke til, at uenighed vedrørende religionens rolle meget ofte bliver ledsaget af tilsvarende uenighed vedrørende forståelsen af både religion og demokrati.

Religion

Et hurtigt blik på den danske debat om religion og demokrati vil omgående afsløre, at problemet i virkeligheden slet ikke synes at være mængden af religion i det offentlige rum, men mængden af islam i det offentlige rum.

Den danske folkekirke-kristendom, der faktisk indtager en ganske prominent stilling i den danske offentlighed, omtales oftest i positive vendinger, og der argumenteres jævnlgt for, at der skulle eksistere en særlig sammenhæng mellem »danskheden« og den danske folkekirke-kristendom. Årsagerne til dette er givetvis historiske. Fra reformationen og indtil Grundlovens vedtagelse var det påbudt ved lov for alle danskere at bekende sig til den evangelisk-lutherske kristendom, og firehundrede års religionstvang må nødvendigvis sætte sine spor i kultur og tradition, også selv om de fleste danskere i dag nok må siges at indtage en mere nuanceret opfattelse af den kristne kulturarv. Vi har med andre ord vænnet os så meget til de kristne kendetegn og traditioner, at de ikke opfattes som særligt bemærkelsesværdige, og måske endda heller ikke som særligt religiøse.

Denne fordel kan islam imidlertid ikke nyde godt af. Islam er et forholdsvis nyt indslag i den danske offentlighed – og derfor særligt opsigtsvækkende. Dette betyder for eksempel, at hvis en præst i folkekirken skulle fremture i medierne med rabiate fortolkninger af de kristne dogmer, så vil dette næppe fremkalde andet og mere end en overbærende hovedrysten i den danske offentlighed. Men hvis en muslimsk imam gør det samme, så er dette en begivenhed der dækkes massivt i alle danske medier, og manden bliver derved ofte opfattet som repræsentant for alle muslimer.

Det er samme grundholdning, der kommer til udtryk, når det af og til hævdes, at kristendommen skulle indeholde nogle ganske særlige forudsætninger for udviklingen af demokrati, som islam samtidig hævdes ikke at indeholde.

Ifølge dette postulat er kristendommens tilstedeværelse i det offentlige rum således blot at betragte som et naturligt udslag af demokratiet – hvori mod tilstedeværelsen af islam anses som en trussel mod samme demokrati. Jeg vil ikke her forfølge denne absurde tankegang yderligere, blot gentage, hvad jeg ved adskillige tidligere lejligheder har argumenteret for: At al religion hviler på menneskelig fortolkning, og at islam er fuldt ud forenelig med demokrati – på helt samme måde som kristendommen er det.

Det anføres sommetider til støtte for ovennævnte argument, at Luthers lære om de to regimenter, skulle ligge til grund for udviklingen af det sekulære demokrati, som vi bryster os af i Danmark. Det er jeg ikke helt sikker på.

Sekularisering betegner en proces, der betyder, at religion mister betydning i de offentlige institutioner og i det offentlige rum. At lade en bestemt religion være grundlaget for denne proces kan kun betegnes som en »contradiction in terms«. Hvor sekulariseringen vinder frem, går alle former for religion tilbage – dette gælder naturligvis også med hensyn til Luthers lære om de to regimenter og for kristendommen som helhed.

Ovenstående eksempler skal tjene til at illustrere, at den danske folkekirke-kristendom indtager en særstilling i debatten om religion i det offentlige rum, hvilket efter min overbevisning medvirker til at forplumre hele debatten. Når vi taler om religion, bør vi naturligvis sigte til alle former for religion, og såfremt man argumenterer for at begrænse religionen i det offentlige rum bør dette naturligvis gælde alle former for religion, ikke kun islam. Omvendt, hvis man argumenterer for det gode og hensigtsmæssige i religionens tilstedeværelse i offentligheden, bør dette naturligvis inkludere tilstedeværelsen af islam.

Demokrati

Der findes som bekendt ikke nogen universelt accepteret definition af, hvad der konstituerer et demokrati. Derfor støder man af og til på den meget minimalistiske definition, der ser demokratiet som en »tom skal«, hvor det er op til de folkevalgte politikere, at definere det værdigrundlag som demokratiet kan bygge på. Denne argumentation ledsages ofte af argumenter om, at såfremt et demokrati ikke bygges på et religiøst værdigrundlag, vil der være en overhængende fare for at totalitære, fundamentalistiske kræfter overtager magten. Det kommunistiske styre i Sovjetunionen og Tysklands nazistiske fortid bliver ofte trukket frem som eksempler på, hvor galt det kan gå, når en stat afviser at bygge på religiøse værdier.

Jeg må tilstå, at denne argumentationsrække forekommer mig både besynderlig og skræmmende, og jeg må på det bestemteste opponere imod, at demokratiet lader sig definere som en »tom skal«. En sådan definition udgør principielt en lige så alvorlig trussel mod demokratiets væsen som de forskellige totalitære ideologier, idet både den »tomme skal« og totalitarismen reducerer demokratiet til ingenting.

Det er i øvrigt også en misforståelse at tro, at et religiøst værdigrundlag vil kunne udgøre et værn mod en totalitær magtovertagelse. Både det kommunistiske styre i Sovjet og det nazistiske styre i Tyskland hvilede på totalitære, absolutte sandheder. Men en absolut sandhed bliver ikke mindre totalitær, blot fordi den er religiøs – og således vil et religiøst værdigrundlag i allerhøjeste grad være i fare for at danne grundlaget for en totalitær stat. I et demokrati er der ingen plads til statsautoriserede absolutte sandheder.

I min demokratiopfattelse er jeg inspireret af Hal Kochs berømte definition af demokratiet som en livsform. Det vil sige en livsform, som man til stidighed må tilegne sig, demonstrere og praktisere, såfremt demokratiet skal opretholdes og udvikles – både i det personlige liv, i den enkelte demokratiske stat og i staternes omgang med hinanden.

Hal Koch definerede yderligere demokratiet som kunsten at samtale, hvilket for ham naturligt måtte indebære evnen og viljen til at lytte til sin modpart med interesse og i den hensigt at opnå en form for fælles forståelse. Af denne demokratiske grundopfattelse følger det logisk, at graden af demokrati i et givent samfund blandt andet skal bedømmes på det pågældende samfunds evne til at inkludere sine mindretal i fællesskabet og på evnen til at give sine borgere frie og lige muligheder for at udfolde sig indenfor fællesskabets rammer. Hvorvidt et samfund opfylder denne forudsætning kan blandt andet ses på, hvor stor en andel af samfundets borgere, der faktisk deltager i demokratiet – og dette gælder både deltagelse i civilsamfundets forskellige aktiviteter, i de politiske partiers organisationer og valgdeltagelsen ved valg til demokratiets institutioner.

Det er desuden min opfattelse, at graden af demokrati kan måles på, i hvor høj grad en given stat opfylder målsætningen i menneskerettighedskonventionerne, herunder naturligvis at lovgivningen indeholder en beskyttelse af de borgerlige frihedsrettigheder, der blandt andet garanterer befolkningen ligeværd, ytringsfrihed og tanke- og trosfrihed.

Det er således min påstand, at demokratiet i sig selv repræsenterer alle nødvendige værdier og forudsætninger for, at den demokratiske stat skal kunne fungere som et demokrati og i øvrigt modstå fundamentalistiske og totalitære kræfter. Der er derfor ingen tvingende grund til, at religion skal spille nogen som helst rolle i et demokrati. Med mindre naturligvis befolkningen i en løbende demokratisk proces bestemmer det sådan.

Sammenhængskraft. Demokratiets forrang for religion

I forlængelse af disse overvejelser vil jeg nedenfor argumentere for, at religion er ganske uegnet som fælles referenceramme i et moderne, sekulært pluralistisk samfund.

«Danskhed». *Folkekirken som det fællesværdigrundlag?*

Lige som religion i det offentlige rum er danskheden et emne, der ofte er til debat i disse år. Det fremføres i denne debat jævnlige, at danskheden skulle have en ganske særlig forbindelse til kristendommen, og at folkekirken skulle være den fælles referenceramme, eller sammenhængskraft om man vil, for den danske befolkning.

Lad mig i denne forbindelse minde om, at danskhed ikke er et statisk begreb, og at det der bliver betragtet som dansk i dag ikke nødvendigvis er det samme som det, der bliver betragtet som dansk i morgen. Danskheden produceres og reproduceres hele tiden af de mennesker, der bor i Danmark, og dette sker ligesom med alle andre former for kultur, hele tiden i forhandling med og under påvirkning af alle mulige udefrakommende faktorer. Den eneste form for kultur, der ikke udvikler sig, er en død kultur.

Det moderne Danmark er et pluralistisk, multikulturelt samfund, og derfor kan vi ikke længere forvente, at alle danskere bekender sig til den samme religion – eller til religion i det hele taget – og det betyder samtidig at dansk identitet, danske traditioner og dansk kultur er under forandring i disse år. Dette er ikke noget der kan eller bør reguleres ved statslige indgreb. Danskerne skal nok selv sørge for at reproducere de traditioner, der forekommer anvendelige i en moderne tidsalder, hvor globaliseringen vil udfordre og udvikle det danske samfund i nye retninger

Dette betyder naturligvis også, at det ikke længere er hverken realistisk eller hensigtsmæssigt at sammenkæde danskheden med en bestemt religion. En sådan sammenkædning vil blot medvirke til at ekskludere store dele af den danske befolkning fra det danske fællesskab, og dette vil bestemt ikke virke befordrende på hverken sammenhængskraft eller integration. Tværtimod vil følgen være mindre sammenhængskraft, fejlslagen integration og en øget fragmentering af samfundet.

Det er således min opfattelse, at et sekulært, liberalt demokrati bør afstå fra at tildele bestemte former for religion særlige rettigheder i samfundets opbygning og institutioner. Religion er ikke et statsligt anliggende, men udelukkende et anliggende for det enkelte individ. Følgelig er den danske folkekirke eller kristendommen i øvrigt naturligvis helt uanvendelig som fælles referenceramme for den danske befolkning. Til dette formål har vi behov for nogle fælles værdier, nogle værdier alle samfundets borgere kan bekende sig til – og i et demokratisk samfund er det vel nærliggende at pege på de demokratiske værdier som beskrevet ovenfor. Da det er disse værdier, der er grundlaget for, at enhver frit kan udøve sin religion under ansvar for de demokratiske spilleregler, er det samtidig klart, at de demokratiske værdier må være hævet over alle former for religion.

»Ateistisk fundamentalisme«?

Som indledningsvis omtalt har de sekulære og de religiøse argumenter af og til stået ganske skarpt overfor hinanden i debatten om religionens rolle i et demokratisk samfund.

Det er i denne debat en almindeligt forekommende misforståelse, at et sekulært samfund skulle være lig med et religionsfjendsk samfund, hvor al religion er fuldstændig forvist fra den offentlige sfære, sådan som man fx ser det i den franske statsmodel. Den franske model er udtryk for en ideologi, der sædvanligvis kaldes sekularisme, men som mere polemisk også sommetider benævnes »fundamentalistisk ateisme«.

Jeg skal derfor henlede opmærksomheden på, at et sekulariseret samfund er noget ganske andet end et sekularistisk samfund. Sekularisering er betegnelsen for den proces, hvorved religion mister sin betydning i de statslige institutioner og i statens opbygning i øvrigt. Sekularisme er en ideologi, der helt vil udrydde religion fra det offentlige rum.

I det sekulariserede samfund er der derimod masser af plads til religion i det offentlige rum. Men sekulariseringen betyder, at ingen religion kan gøre krav på at spille en rolle som den fælles målestok for, hvad der anses som godt og skidt, rigtigt og forkert. Religion er med andre ord ikke på forhånd bestemmende for den samfundsmæssige etik, hvorimod den naturligvis sagtens kan have betydning for den individuelle etik. Det sekulariserede samfund sørger nemlig for, at borgerne i videst muligt omfang individuelt kan træffe af-

gørelse også i de forhold, der almindeligvis betegnes som »etiske«, hvilket for eksempel kan illustreres af spørgsmålet om abort. I et sekulariseret samfund må borgeren selv træffe afgørelsen om, hvorvidt abort er etisk korrekt – det blander samfundet sig ikke i.

Sekulariseringen er i bund og grund intet andet end en begrænsning af religionens magt til at definere samfundets normer, og til at bestemme over det enkelte individ. Det er det liberale svar til det teokratiske hegemoni, der i århundreder har gjort sig til herre over, hvad der kan betragtes som acceptable livsformer, og hvad der kan betragtes som korrekt i det enkelte individs liv og levned. »Ateistisk fundamentalisme«? – Det er religionsfrihed og religionslighed i aktion!

Adskillelse af stat og kirke

Som det vil være fremgået ovenfor, er det min opfattelse, at såfremt vi ønsker at Danmark skal kunne betegnes som et sekulært demokrati, så må det kræve en adskillelse af stat og kirke. Dette følger ikke mindst af de almindelige demokratiske principper, der indebærer, at alle borgere skal kunne nyde samme rettigheder og samme friheder. Dette princip forsømmes i den danske model, hvor grundlovens § 4 tildeler et bestemt religiøst trossamfund særlige rettigheder og særlig indflydelse på den danske samfundsopbygning.

Folkekirken er aldrig på valg. Det betyder at den unddrager sig den løbende demokratiske kontrol som folketing og regering er underlagt. Såfremt folkekirkens magtposition skal ændres kræver det en grundlovsændring, hvilket er en ganske omstændelig proces. Derfor må det kræves, at befolkningen tages med på råd, og kirkens forhold til staten må således reguleres via almindelig lovgivning, som kan gøres til genstand for løbende tilpasning til befolkningens ønsker og for demokratisk kontrol.

Religiøse argumenter i det offentlige rum

Jeg har ovenfor argumenteret for, at den fælles referenceramme for en befolkning i et demokratisk samfund, må defineres i overensstemmelse med de de-

mokratiske grundværdier som samfundet bygger på. Det er disse værdier, der er udtryk for den fælles overenskomst blandt samfundets borgere, og det er de spilleregler, man i fællesskab er blevet enige om at følge.

Det er derfor også min opfattelse, at den offentlige debat i et sekulært demokrati i videst muligt omfang bør tage udgangspunkt i det demokratiske værdigrundlag og ikke i religiøse dogmer eller fortolkninger. Da det er demokratiet, der betegner den fælles overenskomst, vil religiøse argumenter allerede i udgangspunktet virke ekskluderende, fordi den afskærer borgere, der ikke anerkender argumentets religiøse forudsætninger, fra debatten.

Undtagen naturligvis som opponenter mod netop det religiøse islæt. Det er min opfattelse, at det er en demokratisk værdi i sig selv, at debattere på et grundlag, der er inkluderende – og ikke ekskluderende – ikke mindst fordi dette medvirker til at understøtte de demokratiske lighedsgroundsætninger.

Dette betyder naturligvis ikke, at religiøse argumenter skal forbydes eller i øvrigt pålægges nogen form for restriktioner. Absolut ikke. Ytringsfriheden er en umistelig borgerlig frihedsrettighed. Jeg vil blot her opfordre til, at det bør være en demokratisk dyd, at debattere på det grundlag, der betegner den fælles overenskomst.

Men derudover er det min opfattelse, at ingen argumenter på forhånd kan gøre krav på en fortrinsret i den politiske debat, uanset om de er religiøse eller ikke. I udgangspunktet må alle argumenter være lige, og det er helt op til den demokratiske proces at afgøre, hvilke argumenter der skal nyde fremme i politisk henseende.

Afsluttende bemærkninger

Som det vil være fremgået, er det ikke min opfattelse, at religion nødvendigvis skal spille nogen rolle overhovedet i opbygningen af et demokratisk samfund. På den anden side er jeg heller ikke modstander af religionens tilstedeværelse i demokratiets offentlige rum, dog under forudsætning af: At religion ikke kan gøre krav på nogen form for særstilling overfor ikke-religiøse overbevisninger og/eller ideologier i disse demokratiske processer. Og at demokratiet altid vil have forrang frem for alle former for religion.

Naser Khader, formand for Ny Alliance, MF.

Religion og politik: To regimenter?¹

Svend Andersen

I sin artikel i Politiken efter den såkaldte Muhammed-krise skrev Anders Fogh Rasmussen, at det er »ønskeligt, at religion kommer til at fylde mindre i det offentlige rum«. Han tager også Luthers to-regimente-lære »som udgangspunkt for en skelnen mellem det verdslige og det åndelige, mellem det politiske og det religiøse«. I det følgende vil jeg opridse grundtankerne i Luthers sondring mellem de to regimenter og spørge, hvordan man med udgangspunkt i den kan forholde sig til problemet om religionens rolle i det offentlige rum. Men først er det nødvendigt at afklare, hvad der egentlige skal forstås ved det offentlige rum. Det er nemlig på ingen måde klart.

Offentligheden og det offentlige

I diskussionen om religionens rolle fungerer selve udtrykket »det offentlige rum« som regel som *metafor*. Det kan derfor være nyttigt at tage udgangspunkt i den bogstavelige betydning af udtrykket. Bogstavelig talt er det offentlige rum det rum, hvor alle kan færdes og alle er synlige. Når man går en tur på Strøget, bevæger man sig i det offentlige rum. I det offentlige rum findes offentlige bygninger, f.eks. offentlige toiletter. De er offentlige i den forstand, at alle har adgang til dem. I det offentlige rum møder der os i stadigt stigende grad informationer og budskaber: plakater, lysaviser, reklamer – både på bygninger og på køretøjer som busser og taxaer. Dermed nærmer vi os den metaforiske betydning. Uanset formidlingsform kan informationer og meningstilkendegivelser være offentlige i den forstand, at de er tilgængelige for alle, og at alle principielt har mulighed for at udsende informationer og

meninger. Det offentlige rum betyder nu offentligheden som det forum, der i vore dage domineres af medier, både trykte og i stigende grad elektroniske med internettet som det mest slagkraftige eksempel.

Men den bus, der bærer en reklame og dermed er et offentligt medium, kan også være et offentligt transportmiddel i den forstand, at det drives af *det offentlige*. Det offentlige er her indbegrebet af statslige, regionale og kommunale myndigheder og institutioner.

Når Fogh Rasmussen ønsker, at religionen fylder mindre i det offentlige rum, placerer han sig i en debat, der har stået på længe, ikke mindst i USA. Den mest indflydelsesrige fortaler for en begrænsning af religionens offentlige rolle er den nu afdøde filosof John Rawls. Han hævder, at religiøse argumenter ikke må spille nogen rolle i »public reason«. Dermed mener han (naturligvis) *ikke*, at der ikke i offentligheden må forekomme religiøse budskaber og symboler. Det ville stride mod ytringsfriheden som basal frihedsrettighed. Med »public reason« mener Rawls snarere, hvad man kunne kalde *offentlighedens fornuft*, dvs. den fornuft der ytrer sig i debatten og argumenterne vedrørende brugen af politisk magt. Det er den fornuft, som f.eks. lovgivere og embedsmænd anvender ved begrundelsen af deres beslutninger. Og det er den fornuft, vi som borgere bruger, når vi udøver vores demokratiske medbestemmelse. I offentlighedens fornuft må religiøse argumenter være bandlyst af den simple grund, at argumenter for politisk magtudøvelse i et demokrati må være tilgængelige og acceptable for alle borgere, uanset livsanskuelse. Men hvis politisk magt bruges med en bestemt religiøs begrundelse, påtvinges nogle borgere en livsopfattelse, de ikke deler. (Se nærmere Rawls 1993 og 1999).

Mod Rawls er det gjort gældende, at han vil afskære religiøse mennesker muligheden for offentligt at stille deres overbevisning til diskussion og kritisk modsigelse. Det er imidlertid en misforståelse. Rawls nægter ikke religionen adgang til informations- og meningsudveksling i *offentligheden*. Han afviser religiøse argumenters berettigelse i *det offentliges fornuft*.

Det er min opfattelse, at hvis man ikke fastholder denne skelnen, bliver påstanden om at religionen skal fylde mindre i det offentlige rum intetsigende. Jeg tilslutter mig Rawls' opfattelse. Det gør jeg både af politisk-filosofiske og teologiske grunde. Hans opfattelse stemmer nemlig overens med en nuti-

digt formuleret sondring mellem de to regimenter. For at begrunde det vil jeg se nærmere på Luthers tankegang.

Luther og de to regimenter

Sondringen mellem åndeligt og verdsligt skal forstås ud fra de helt centrale elementer i Luthers teologi. For at antyde denne sammenhæng vil jeg tage udgangspunkt i Luthers kommentar til Galaterbrevet fra 1531. Et vigtigt sted er Gal 5,6: »Thi i Kristus Jesus gælder hverken omskærelse eller forhud noget, men tro, som er virksom i kærlighed« (Nam in Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, Sed Fides per Charitatem efficax.). For Luther giver Paulus her en sammenfatning af den kristnes liv. Et kristenliv har nemlig som væsentlige bestanddele tro og kærlighed. Disse er bestemmelser ved den kristnes liv over for Gud (coram deo) og over for næsten (coram hominibus). Men det betyder jo, at den kristnes liv er kendetegnet af et forhold mellem tro og gerninger. Og det er selvfølgelig afgørende for Luther at bestemme dette forhold rigtigt. Kerneformuleringen hos Paulus er »Fides per charitatem efficax«. Luther afviser den katolske fortolkning, som han opfatter som udtryk for gerningsretfærdighed. At troen er virksom i gerninger, betyder ikke, at et menneske retfærdiggøres gennem disse gerninger. Selv moralfilosofferne ved, at gerninger ikke er ensbetydende med retfærdighed, men at handlinger sker *af* retfærdighed. Jeg vil formulere Luthers tanke sådan: tro betyder, at mennesket forvandles som subjekt – det er, hvad retfærdiggørelse betyder – og som konsekvens af den forvandling er mennesket i stand til at udføre kærlighedens gerninger mod andre. Gerninger gør ikke et menneske retfærdigt, men den i kærligheden virksomme tro gør et menneske til kristen. I kraft af troen er den kristne under Kristi regimenter. Dermed har Luther antydet sin sondring mellem de to regimenter, som jeg vender tilbage til.

Hvad retfærdiggørelse er, siger Luther i sin kommentar til Gal 5,1: »Til frihed har Kristus frigjort os«. For at forklare, hvad frihed betyder her, skelner Luther mellem tre former for frihed/ libertas. Paulus taler ikke om (i) *libertas civilis*, altså politisk frihed som f.eks. den der er knyttet til et privilegium; heller ikke (ii) *libertas carnis*, den kødelige frihed der består i at handle som det passer én uden hensyntagen til Gud eller lovene. Nej, der er tale om (iii) *liber-*

tas theologica seu spiritualis. Hvad den frihed er, kan man bedst se på, hvad den er befrielse fra. Den er en befrielse fra Guds vrede og den sker i samvittigheden, og samtidig en befrielse fra lov, synd, død, djævel og helvede. Denne frihed får vi i kraft af forsoning: Guds søn har vundet os den gennem sin død. Og den er ensbetydende med retfærdiggørelse: i stedet for trældom under synd, død og djævel får vi sammen med friheden retfærdighed og fred. Det vil sige: vi fremstår som retfærdige for Gud; alle vore gerninger er Gud velbehagelige og selv om der er synd tilbage, tilregnes den ikke.

Her er vi efter min mening ved et springende punkt. Det, Luther taler om, er jo *simul iustus et peccator*. I sin forståelse heraf kan man lægge hovedvægten på *peccator*, og så bliver det vigtigt at betone, at kristendommen holder mennesket fast på, at det er synder, så vi skal ikke tro, vi er noget. Men man kan også lægge vægten på *iustus* og sige: netop fordi vore handlinger er velbehagelige for Gud, har vi overskud til at gøre godt mod andre mennesker. Der er for mig ingen tvivl om, at det sidste er Luthers mening. Det fremgår af hans udlægning af selve næstekærlighedsbudet i tilknytning til Gal 5, 14: »Hele loven er opfyldt i et eneste bud, nemlig dette: 'Du skal elske din næste som dig selv'«. Budet om næstekærlighed skal ikke forstås som udtryk for loven, men som en konsekvens af troen og retfærdiggørelsen. Næstekærlighedsbudet er en formulering af, hvilke handlinger, troen har som konsekvens. Det er vigtigt at understrege dette, siger Luther for i »vore menigheder« – altså de evangeliske – hersker der sløvhed og søvnighed med hensyn til gerninger. Luther argumenterer altså mod en dobbelt front: dels mod gerningsretfærdigheden dels mod en evangelisk negligering af næstekærligheden. Han tolker for øvrigt budets »som dig selv« som *exemplum*, dvs. som den instans, der viser os, hvad der kræves af os. Vi forventer jo, når vi er i nød, at andre, ja hele skabningen, skal komme os til hjælp. Vi behøver derfor ikke at læse os til, hvad næstekærlighed er, for vi har det indskrevet i hjertet. Budet går ud på, at hvad jeg forventer af andre, skal jeg gøre mod dem. Dermed svarer næstekærlighedsbudet til den gyldne regel. Og for den kristne - den, der er befriet fra den værste nød – er det en selvfølge at hjælpe næsten i hans/hendes konkrete nød.

Hos Luther er der således ingen tvivl om, at hvis en prædiken skal være en forkyndelse af evangeliet om frelse, forsoning, befrielse og retfærdiggørelse, så hører de resulterende handlinger, næstekærlighedens gerninger, med.

Hvis vi læser videre hos Luther, vil vi se, at kristen næstekærlighed også omfatter politisk handlen. Som sagt betyder det at blive befriet og retfærdiggjort og reagere med tro at være under *regnum Christi*, dvs. at være underlagt Guds åndelige regimente. Det åndelige regimente betyder jo at Gud styrer mennesker gennem Kristus, gennem evangeliet om hans frelsesgerning. Denne bestemmelse af det åndelige indebærer en adskillelse af religion og politik i den betydning, at menneskers tro, deres rette forhold til Gud, etableres og opretholdes uden menneskelig magtanvendelse. Det åndelige regimente er herredømmefrit for at bruge Jürgen Habermas' udtryk. Netop derfor kan man ikke overføre det åndeliges virkemåde til *det verdslige*. For det verdslige er den profane verden, hvor det almindelige menneskeliv udspiller sig. Og den profane verden er præget af synd og dermed ondskab. Det betyder ikke, at den er unddraget Guds regimente, men det verdslige regimente må have en helt anden karakter end det åndelige. På det verdslige område skal der netop findes et magtbaseret herredømme, med Luthers ord en verdslig øvrighed og et verdsligt sværd. Adskillelsen mellem de to regimenter betyder altså, at den profane verden ikke kan styres med de midler, der etablerer troen – evangeliet osv. – (verden kan ikke regeres med evangeliet som Luther siger) - og at det magtbaserede herredømme ikke må gribe ind på det åndelige: tro kan ikke fremkaldes med tvang.

Men hvis vi nu husker på, at det kristne liv for Luther omfatter både tro og kærlighed, så er alt ikke sagt med at verden ikke kan regeres med evangeliet. Det afgørende spørgsmål må jo være: kan verden regeres med næstekærlighed? Dertil siger Luther klart og utvetydigt ja! Og derfor hører det også med til sondringen mellem de to regimenter, at den kristne kan og skal tage del i det magtbaserede politiske herredømme.

Den tankegang, jeg gengiver her, finder vi i Luthers centrale skrift om krigs- og politik, *Von weltlicher Obrigkeit*. Jeg vil belægge min gengivelse med et par citater:

Men fordi en ret kristen på jorden ikke lever for og tjener sig selv, men sin næste, så gør han efter sin ånds art også det, han ikke har brug for, men som er til nytte og nødvendigt for hans næste. Men nu er sværdet en stor nødvendig nytte for hele verden, for at freden opretholdes, synden straffes og der bliver

værget mod det onde. Derfor giver den kristne sig villigt ind under sværdets regimenter, betaler skat, ærer øvrigheden, tjener, hjælper og gør alt, hvad han kan, som er befordrende for magten, for at den kan forblive udbredt og holdes i ære og frygt. Og det, skønt han for sig selv ikke har brug for noget af dette eller har det nødig, for han ser efter, hvad der er nyttigt og godt for andre som Paulus belærer om det Ef 5,21.

På samme måde gør [den kristne] også alle andre kærlighedens gerninger, som han ikke selv har brug for. (WA 11, 253).

[Fyrsten] skal danne Kristus for sine øjne og sige: Se, Kristus, den øverste fyrste, er kommet og har tjent mig; han søgte ikke efter at skaffe sig magt, gods og ære på grund af mig, men han så på min nød og gjorde alt for at jeg fik magt, gods og ære på grund af ham og gennem ham. Jeg vil gøre ligesådan: ikke søge mit eget hos mine undersåtter, men søge deres, og jeg vil tjene dem således med mit embede, beskytte dem, høre på dem og forsvare dem og udelukkende regere sådan, at det kommer dem til gode og nytte, og ikke mig. En fyrste skal altså i sit hjerte afhænde sin magt og øvrighed og tage sine undersåtters nød på sig og handle, som om det var hans egen nød. For således har Kristus gjort mod os, og det er den kristelige kærligheds egentlige gerninger. (WA 11, 273).

Der er altså ikke tvivl om, at den næstekærlighed, der for Luther er en del af kristenlivet, omfatter politisk handlen, både som øvrighed og som undersåt. Selv om sondringen mellem det åndelige og det verdslige regimenter indebærer, at verden ikke kan regeres med evangeliet, forhindrer den ikke, at der regeres på grundlag af kristen næstekærlighed. Toregimentelæren betyder med andre ord *ikke* en adskillelse af politik i den forstand, at kristne ikke *som kristne* har en politisk opgave.

Den fremførte tankegang findes som sagt i skriftet *Om verdslig øvrighed* fra 1523. Grundlaget for dette skrift er fire prædikener, som Luther holdt i 1522. Luther selv prædikede altså politisk. Men vi bliver nødt til at præcisere, hvad vi mener med 'politisk'. Det politiske har tre aspekter, som kommer godt

til udtryk i tre engelske udtryk: *Polity* (selve den politiske ordning, som typisk kommer til udtryk i en forfatning) – *Policy* (bestemte politikområder som f.eks. social- eller udenrigspolitik) – *Politics* (kampen om den politiske magt).

Luther forudsatte en bestemt polity, nemlig det tysk-romerske kejserdømme og de tyske territorialfyrstedømmer, og han giver dem en teologisk tolkning, nemlig at de er del af en skabelsesordning. Men han forholder sig også til policy, altså konkrete overordnede politik-spørgsmål, f.eks. krig, idet han forsvarer tanken om retfærdig krig. Politics kan man sige, han går ind på i sine overvejelser over fyrstens forhold til sine rådgivere: der skal vises stærkt begrænset tillid, ellers risikerer fyrsten at miste magten. Man kunne her tale om det machiavellistiske eller realpolitiske hos Luther.

Til disse forskellige typer af politiske problemer forholder Luther sig som prædikant og sjælesørger, han fører en diskurs om det som kristen med kristne. Og denne diskurs er i de fleste tilfælde offentlig, idet Luther som bekendt bruger sin tids mest avancerede medium, den trykte pamflet. Vigtige eksempler på Luthers offentlige politiske stillingtagen er hans skrifter om bondeoprøret og om tyrkerkrigene. Et godt eksempel på Luthers argumentation i offentligheden er dette:

... eftersom der er mange i de tyske lande, som elsker ordet, så Kristus uden tvivl har et ikke ringe antal lemmer her, så skal denne hærprædiken udgå for deres skyld, for at trøste og forman dem i disse gruelige og farlige tider. For djævelen søger sandelig gennem sit vidne Tyrken ikke blot det verdslige herredømme, men også at støde Kristi rige og hans hellige og lemmer bort fra troen ... Derfor vil jeg dele den prædiken i to stykker, først for at undervise samvittighederne, derefter også at formane næven. (WA 30/II, 160a).

Luther fører altså en dobbelt diskurs i offentligheden: han vil *åndeligt* trøste den anfægtede kristne samvittighed og *verdsligt* anspore til konkret militær handling. Men adressaten er den samme: Luther henvender sig eksplicit til de kristne (dem, der elsker ordet og er Kristi lemmer). Den kristne må skelne mellem sin åndelige og verdslige eksistens (religion og politik²). Men hans og

hendes kristentro gør en forskel for måden at agere verdsligt på. Kristentroen har politiske konsekvenser i form af næstekærlig handle.

Slutbemærkning

Den opfattelse af forholdet mellem kristendom og politik, der ligger i Luthers sondring mellem de to regimenter, kan ikke uden videre overføres til vores tid. Frem for alt må man være opmærksom på, at han med ordet 'regimente' angiver, at både tro og politik i sidste instans er Guds sag. Endvidere kan Luther ikke forestille sig, at mennesker kan indrette en politisk orden, der bygger på, at de som borgere betragter hinanden som frie og lige medlemmer af det politiske fællesskab. Luther kender ikke det moderne demokratis frihedsbegreb. En nyformulering og nytænkning er derfor nødvendig, hvis man vil gøre toregimentelæren gældende i dag. En sådan nyformuleret sondring mellem de to regimenter må nødvendigvis indeholde tre elementer. 1. Tro kan ikke fremkaldes med menneskelig magt og tvang, men forudsætter (herredømme)frihed. 2. Politisk magt kan ikke udøves på grundlag af troens diskurs. 3. Den kristne tro manifesterer sig i næstekærlighed og denne gør en forskel på det politiske område.

For spørgsmålet om religion og offentlighed betyder en nutidig luthersk forståelse følgende. Den kristne forkyndelse indgår selvfølgelig i *offentligheden*. Spørgsmålet om næstekærlighedens omsættelighed til politisk praksis drøftes *offentligt* mellem kristne. Når kristne agerer som del af *det offentlige* skal begrundelsen for deres handlinger have en alment tilgængelig form. Muligheden herfor ligger i, at den kristne næstekærlighed og den almengyldige naturlige lov i form af den gyldne regel stemmer overens.

Litteratur

Luther, Martin 1903: *Auslegung D. Martin Luthers uber etliche Capitel des fuenfften Buchs Mosi, Gepredigt zu Wittemberg Anno M. D. XXIX*. D. Martin Luthers Werke Kritische Gesamtausgabe 28. Band. Hermann Böhlau Nachfolger. Weimar. [WA 28]

- Luther, Martin 1909: *Eine Heerpredigt widder den Tuercken* [WA 30II]
- Luther, Martin 1914: *In epistolum S. Pauli ad Galatas Commentarius*. [WA 40 II]
- Luther, Martin 2006: *Om verdslig øvrighed*. På dansk ved Svend Andersen. Aarhus Universitetsforlag, Århus.
- Rasmussen, Anders Fogh 2006: »Fogh: Hold religionen indendørs«, i *Politiken* 20.5.
- Rawls, John 1993: *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York.
- Rawls, John 1999: »The Idea of Public Reason Revisited«, i *Collected Papers*. Harvard University Press. Cambridge Mass., London.

Noter

- 1 Dele af det følgende er præsenteret på Århus Søndre Provstis konvent på Teologisk Pædagogisk Center i maj 2006 og på Århus Stiftskursus august 2007. Det udspringer dels af mit forskningsprojekt »Rekonstruktion af en luthersk politisk etik«, dels af min deltagelse i projektet »Religion, politik og ret« ved Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet.
- 2 Man skal være varsom med at oversætte åndeligt og verdsligt med religion og politik. Men faktisk sætter Luther begreberne 'åndeligt' og 'religiøst' sammen, f.eks. i en prædiken over Første Mosebog: »Moses vidste forud, hvordan det ville gå med dette folk, når de kom ind i Kanaans land: der ville de straks finde megen gudstjeneste og *religion af åndelig stand*.« (WA 28, 596b).

Svend Andersen, prof. dr.theol
Afdeling for systematisk teologi
Aarhus Universitet

Hvor meget fylder religion?

Mattias Rosenfeldt

I gennem en årrække er det blevet diskuteret hvorvidt der er *for meget* religion i det offentlige rum. Diskussionen har imidlertid fundet sted på et noget usikkert grundlag, dersom det ikke har været klart *hvor meget* religion fylder i det offentlige rum. Denne artikel sætter derfor fokus på religiøse referencer i det offentlige rum – og præsenterer en undersøgelse af hvor meget danske aviser har skrevet om religion siden 1985. Artiklen analyserer bl.a. hvor meget aviserne har tematiseret religion i redaktionelle prioriteringer og layout. Og der gives en analyse af hvor meget religionstematikken har optaget kommentatorer og læserbrevsskribenter på avisernes opinionssider. Samlet gives et overblik over hvordan omfanget af referencer til religion har udviklet sig igennem de seneste 20 år i den del af det offentlige rum, som udgøres af dagspressen.

»Der er blevet for meget religion i vores samfund. Det maser sig frem fra revner og sprækker, og det er, fordi vi har fået besøg af en meget stærk religion, islam. Det er en ulykkelig udvikling. Religion skal være et privat anliggende, men jeg møder religion i det offentlige rum, som jeg ikke har gjort tidligere.« Carsten Juste (Remar 2006).

»Religionen fylder for meget i det offentlige rum, mener Anders Fogh Rasmussen, men en analyse af hans egne udtalelser dokumenterer snarere, at religion fylder alt for lidt. I Danmark er der meget mere om religion, som vi har behov for at få talt med hinanden om i takt med, at [Muhammed]krisen forhåbentlig tager af, og der bliver kræfter og rum – herunder offentligt rum – til den dialog, som indtil nu har haft trange kår.« Erling Tiedemann (2006).

Det er en truisme, at der er meget »religion« i det offentlige rum. I tv, radio og aviser møder vi i disse år et bredt udbud af religiøs tematik og symbolik flankeret af intense diskussioner om islam, kristendom og religioner i det offentlige rum. Nyhedsmedierne spiller på denne måde en central dobbeltrolle i debatten om religionerne. Dels er de en del af den offentlighed, som i stigende grad tematiserer religion, dels udgør de den centrale platform for debatten om, hvor meget religion fylder og bør fylde i samfundsdebatten. Og bag kulisserne – internt på redaktionerne – har man indtryk af, at der foregår en mindst ligeså intens debat af, hvor meget plads religion skal have i spalterne eller på sendefladen.

Ganske mange ser det som en negativ udvikling, at religionerne i stigende grad diskuteres i det offentlige. Ofte hører vi tunge politikere og meningsdannere advare imod at religion kommer til at fylde for meget. Det mest prominente eksempel på denne diskurs kom fra statsministeriet i maj 2006, hvor Fogh Rasmussen kastede sig ud i debatten med det synspunkt, at religionerne i det offentlige rum truer landets sammenhængskraft. Det modsatte synspunkt synes ikke at have så mange tilhængere. Men det er blevet fremført, at det næppe så meget er omfanget, som substansen af debatten om religionerne, der indebærer potentialet om at opsplitte samfundet i religiøse fraktioner. Her har argumentet lydt, at de aktuelle krisestemninger omkring religionernes møde frem for alt bygger på manglende fællesviden om religion, og at det brede folkelige behov for offentlig debat om religionerne ikke bør undertrykkes, men derimod fremmes.

Det er klart, at mediernes fokus på religioner har været stigende over en årrække. Den internationale krise Danmark befandt sig i efter Jyllands-Postens karikaturtegninger af profeten Muhammed, var en af de mest intenst dækkede enkeltbegivenheder i nyere dansk mediehistorie. I sammenligning overgås antallet af artikler om karikaturkrisen kun af terrorangrebet mod USA den 11. september 2001, der også blev til en mediebegivenhed, som bragte islam ind i fokus. Men bagtæppet til den offentlige debat om religion er tilsyneladende ikke kun sensationsjournalistikken om islam og den internationale sikkerhedspolitiske dagsorden, der har fokuseret meget på religiøse forskelle.

På tværs af fagdiscipliner har flere toneangivende forskere igennem længere tid hæftet sig ved det, som er blevet kaldt religionernes tilbagevenden til

den offentlige scene. Medieforskeren Stig Hjarvard har f.eks. peget på, at religion og religiøse forestillinger i stigende grad tematiseres indenfor populærgenrer på tv og film (Hjarvard, 2005). Indenfor politologien har Ole Wæver gennem længere tid fremført den pointe, at religion spiller en vigtig rolle i sikkerhedspolitiske relationer (Wæver, 2004). Og indenfor religionsstudier er det blandt andre Tim Jensen og Morten Højsgaard, der har peget på mere synlig og væsentlig eksponering af religion i det offentlige rum (Højsgaard, 2005; Jensen 2006).

En af grundpræmisserne for hele denne debat, er antagelsen om den stigende udbredelse af religion i det offentlige rum. Denne antagelse er imidlertid ikke underbygget empirisk endsige beskrevet tilstrækkeligt detaljeret. Der findes kun få undersøgelser, der beskæftiger sig med *hvor meget* religion fylder i det offentlige rum. Men ingen af disse opstiller et egentligt datagrundlag, der siger noget direkte om, hvor meget der refereres til religion i medierne. En dækkende beskrivelse af, hvor meget religion der er i det offentlige rum mangler simpelthen.

Denne artikel belyser på denne baggrund omfanget af religion i det offentlige rum gennem et fokus på religion i danske nyhedsmedier. Artiklen er baseret på en undersøgelse af omfanget af artikler, der refererer til *kristendom* og/eller *islam* i 3 toneangivende dagblade gennem de seneste 20 år. Aviserne er gennemlæst med henblik på at registrere artikler og illustrationer (herefter blot artikler), som utvetydigt refererer til mindst en af de to religioner.¹ Undersøgelsen er konstrueret, så den afdækker større forandringer i avisernes fokus på religion, som finder sted over længere tidsintervaller. Det betyder til gengæld at de mindre udsving fra år til år ikke bliver belyst.

Først præsenteres den generelle analyse af avisernes samlede eksponering af religionerne islam og kristendom, der med klare tal illustrerer hvordan – og hvornår – religion er vokset som tema i den del af offentligheden, der udgøres af nyhedsaviserne.

Hernæst følger et detaljestudie af hvordan religionstematikken fordeler sig på avisernes hovedstofområder. Indholdssammensætningen vil fortælle noget om hvor udbredt og forankret religionstematikken er på tværs af avisernes forskellige stofområder.

Et andet detaljestudie angår avisernes redaktionelle opmærksomhed på religion. Her ses på de to religioners synlighed på avisernes layout (forsidear-

tikler og illustrationer), hvilket fortæller om hvor meget – og hvor bevidst – avisredaktionerne har prioriteret religion igennem undersøgelsesperioden.

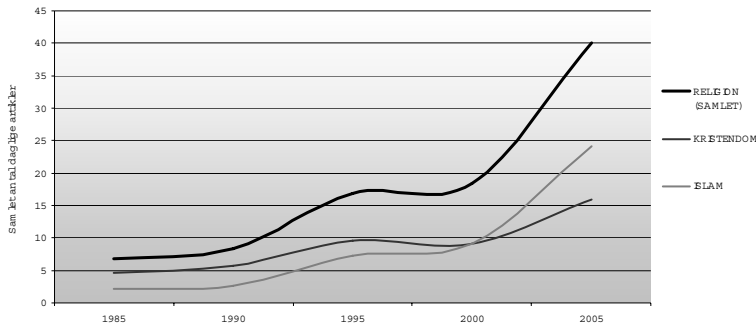
Afslutningsvis præsenteres et detaljestudie af opinionsstoffet og den folkelige opmærksomhed på religion. Igennem læserbreve, kommentarer, kronikker og lederartikler gives et interessant indblik i avislæsernes opmærksomhed på religion og hermed udviklingen af den mere folkelige side af offentligheden.

Udviklingen af mainstreamavisers fokus på religion 1985-2005

Registreringen af artikler, der inddrager religionerne kristendom og islam i perioden 1985-2005 viser en markant forandring i antallet af referencer til religion. Der er tale om en meget tydelig forøgelse, som finder sted igennem to stigningsperioder, der tilsammen øger antallet af artikler med omtrent 600%. Den første stigning sker mellem 1990 og 1995. I denne periode fordobles det samlede antal artikler med religiøs reference fra 8,4 til 16,9 daglige artikler. Sammenlignes de to temaer i undersøgelsesperiodens første halvdel er kristendommen det der fylder mest. Både i 1985, 1990 og 1995 trykkes dagligt i gennemsnit ca. 2,5 artikel mere om kristendom end om islam. I 1995 kan man således dagligt finde lidt mere end 7 artikler, der inddrager islam, mens der er ca. 9,5 artikel, der refererer til kristendom.

Den anden stigningsperiode ligger mellem 2000 og 2005. Her sker en eksplisiv stigning af det samlede antal artikler, idet de 3 aviser ved undersøgelsesperiodens afslutning dagligt trykker 40 artikler, der inddrager religionerne islam eller kristendom. Det er i gennemsnit mere end 13 daglige artikler pr. avis. Det er ikke mindst antallet af artikler om islam, der forøges. Islamtemaets forøgelse mellem 2000 og 2005 er så kraftig, at de to religioner størrelsesmæssigt bytter plads, så det efter årtusindskiftet tydeligt er islam, der fylder det meste i medie billedet. Disse overordnede udviklingstrends er illustreret i figur 1.

I 2005 trykkes dagligt lidt mere end 24 artikler med reference til islam i aviserne. Det er i gennemsnit ca. 8 artikler mere om dagen end kristendoms temaet, der optræder i 16 daglige artikler. Begge temaer vokser altså betyde-



Figur 1. Artikler der inddrager kristendom eller islam i de tre dagblade BT, Jyllands-Posten og Politiken 1985-2005.

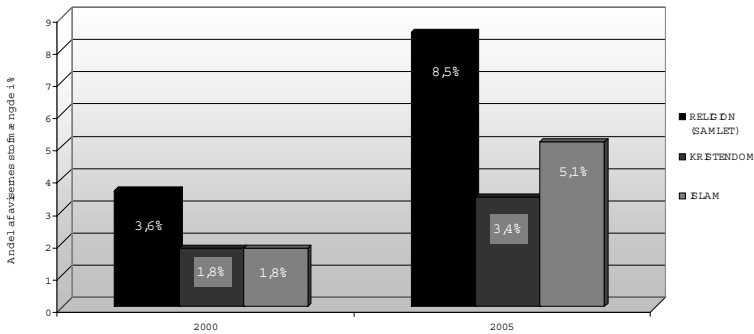
ligt i mediebildet igennem perioden. Opgjort på antallet af artikler er islamtemaets procentvise forøgelse imidlertid omtrent 4 gange større end kristendoms temaets. Islamtemaet vokser med 1029%, mens antallet af artikler med reference til kristendoms temaet forøges med 270% igennem hele perioden.

Udviklingen af de to medietemaer viser således også, at den generelle opmærksomhed på de store religioner i Danmark er steget markant – i særdeleshed siden 2000. Det er også interessant at bemærke, at trendkurverne for de to religioner følger de samme konjunkturer igennem undersøgelsesperioden. Denne ensartethed i de store træk i udviklingen tyder på, at de to temaers eksponering i medierne afhænger af mange af de samme faktorer og sandsynligvis også påvirker hinanden gensidigt.

Et kig på hvordan artiklerne om religion fordeler sig på de tre undersøgte dagblade viser, at forøgelsen deler sig relativt ligeligt på de undersøgte medier. Selvom der er stor forskel på, hvor mange artikler de respektive aviser trykker dagligt, svarer den procentvise stigning for alle undersøgte medier temmelig præcist til den samlede forøgelse af religionstemaet. Den ensartede udvikling for de 3 aviser indikerer klart, at det øgede fokus på religion og religiøse temaer er en generel trend for danske mainstreammedier.

Hvor stor en del religionstematikken har fyldt i forhold til andre emner i mediebildet er sværere at fastslå. Avisernes størrelse – målt som antallet af artikler de indeholder – er vanskelig at bestemme for perioden fra 1985 til 1995, men det skønnes dog at stofmængden i denne periode generelt forøges.

I så fald betyder det, at den relative vækst i forhold til den samlede stofmængde i 1980'erne og 1990'erne er lidt lavere end forøgelsen af det absolutte antal artikler tilsiger. Med andre ord er der en vis »naturlig« vækst i denne periode, fordi avisernes generelle indholdsmæssige størrelse tager til. Det er imidlertid muligt at beskrive den relative vækst i den sidste del af undersøgelsesperioden mere præcist idet avisernes samlede stofmængde for 2000 og 2005 kan bestemmes ud fra Infomedias artikelarkiv. Når den relative vækst beregnes på denne baggrund bliver det muligt at fastslå omfanget af tematiseringen af religionerne målt som en procentdel af den samlede stofmængde i de respektive aviser.



Figur 2. Artiklerne der inddrager religion (kristendom og islam) som procentvis andel af den samlede stofmængde i aviserne BT, Politiken og Jyllands-Posten, 2000-2005.

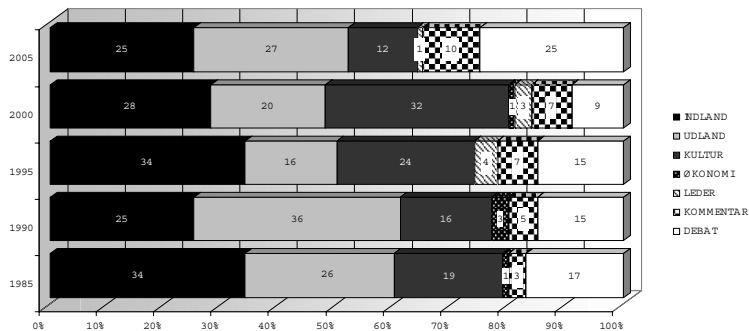
Som illustreret i figur 2 er de to religioner lige store i medie billedet i 2000, hvor de til sammen udgør 3,6% af stofmængden. I 2005 er den samlede størrelse steget til 8,5% og den relative vækst er således markant for begge religioner. Det er imidlertid islam, der med 5,1% fylder betydeligt mere end kristendom i den samlede stofmængde. Samlet forøges den relative andel af artikler med reference til religion med ca. 230% mellem 2000 og 2005, hvilket faktisk er mere end væksten i det absolutte antal daglige enheder fra 18,4 til 40,1 artikel, en forøgelse på godt og vel 210%. Det er nok så bemærkelsesværdigt, at den markante stigning i det absolutte antal af artikler om religion imellem 2000-2005 *ikke* reduceres på grund af en forskel i avisernes stofmængde.

Tværtimod forekommer en relativ vækst, som overstiger væksten i det absolute antal enheder, og bringer den religiøse tematisering op på at spille en rolle i nær ved 10% af det samlede avisstof.

Religionstematikkens indholdsmæssige bredde

Artiklerne med reference til islam og kristendom blev kategoriseret efter indholdstype for at afdække, hvordan de fordeler sig på avisernes hovedstofområder. Analysen bygger på den antagelse, at et nyhedstema, der kun dukker op indenfor enkelte stofområder er mindre grundfæstet i nyhedsbilledet, og dermed lettere kan glide i baggrunden for andre emner. Det antages i så fald at være bundet til færre og mere ensartede nyhedskilder, og desuden involvere færre redaktionelle kræfter. Er der på den anden side tale om et tema, som understøttes af flere forskellige stofområder vil det blive betragtet som mere grundfæstet i nyhedsbilledet. Dels fordi det involverer flere og mere forskelligartede nyhedskilder, dels fordi der sandsynligvis anvendes et større antal redaktionelle kræfter på temaet rundt omkring på aviserne. De anvendte indholdskategorier er indland, udland, kultur, økonomi, leder, kommentarer (herunder kronikker) og debatindlæg.

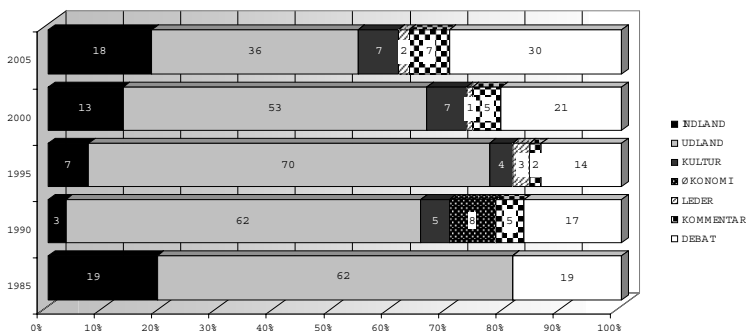
Undersøelsesperioden igennem er indholdssammensætningen i kristendomstemaet relativt konstant. Generelt er der balance mellem udlands- og indlandsstof. Indlandsstof fylder mellem 25% og 34% igennem perioden, mens andelen af udlandsstof er lidt mere svingende mellem 16% og 36%. En mindre, men stadig betydningsfuld, andel af artiklerne omhandler kulturstof. Igennem perioden svinger tallet mellem 12% og 32%. Det er imidlertid vanskeligt at pege på særlige udviklingstendenser i den måde indholdet ændrer karakter over kontrolårene. Der er dog en svag trend i den stigende andel af opinionsstof. I 1985 og 1990 udgør opinionsstoffet 20%. Det stiger til 26% i 1995 for så igen at falde frem mod 2000. I 2005 fylder opinionsstof imidlertid 36% af artiklerne og er dermed den største kategori. Artiklerne om kristendom har således over hele perioden et temmelig bredt grundlag i aviserne. De findes både i nyhedskategorierne med indlands- og udlandsstof, på kultursiderne, i opinionsdelen og en sjælden gang imellem som økonomistof (se figur 3).



Figur 3. Kristendomstemaets fordeling på indholdskategorier 1985-2005.

Artiklerne om islam fordeler sig meget anderledes. I 1985 er indholdet dækket af bare 3 kategorier, og der er en markant overvægt af udlandsstof. Over de følgende kontrolår bliver islamtemaet en anelse bredere, idet opinionsstoffet bliver mere varieret, og kulturstof optræder som en ny, men meget lille, indholdskategori. Indholdssammensætningen har imidlertid stadig en kraftig slagside i retning af udlandsstoffet, som stadig udgør ca. 2/3 af alle artikler. Frem mod 2000 starter en afgørende forandring af indholdssammensætningen, idet udlandsstoffet begynder at vige, mens de øvrige kategorier bliver tungere. Reduktionen af udlandsstoffets andel fortsætter i 2005. Andelen er godt og vel halveret i forhold til 1995 og udgør nu 36% af temaet. Samtidig tager indlandsstoffet 18% af pladsen, og der er også mere islamrelateret kulturstof. Opinionsdelen er det område, som samlet set fylder mest i 2005, og udgør nær ved 40 % af temaet. Samlet tegner sig en tydelig forøgelse af opinions-, indlands- og kulturstof, og en markant reduktion af udlandsstoffets andel i løbet af undersøgelsesperioden (se figur 4).

Analysen af medietemaets indholdsmæssige bredde viser at det frem for alt er det islamrelaterede indhold, der har forandret sig igennem undersøgelsesperioden. Sammenlignes tallene for kristendom og islam er det tydeligt, at islamtemaet har nærmet sig den måde indholdet er sammensat på i kristendomstemaet. Islamartiklerne har udviklet sig fra at være ensidigt forankret i udlandsstoffet, til at være sammensat af flere stofområder, og tematiseringen af islam fremstår dermed bredere i 2005 end de foregående år. Indholdsanaly-



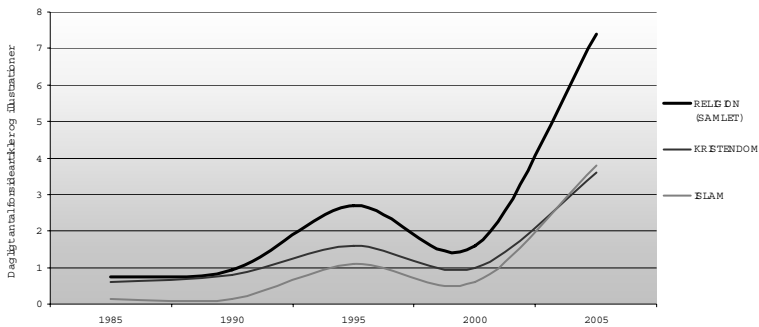
Figur 4. Islamtemaet fordeling på indholdskategorier 1985-2005.

sen viser således at nyhedsmedierne i 2005 bruger referencer til religion bredt i alle overordnede indholdskategorier. Islam er blevet en dansk religion, der også optager plads i indlandsnyhederne og på opinionssiderne i den kvantitative indholdsanalyse ligner kristendom. Dette indikerer at der i udgangspunktet skrives temmelig alsidigt om religion i danske aviser og at religion er et emne, der kan tages op i meget forskellige sammenhænge. Resultaterne peger dermed entydigt på, at religionstematikken er bredt forankret i nyhedsbilledet.

Redaktionel opmærksomhed og synlighed i avisernes layout

Den stærke forøgelse af artikler med reference til religion åbner for den tese, at mediefokuset på religion også kan aflæses som et øget fokus på religion i den redaktionelle proces. Som parameter for redaktionel opmærksomhed anvendes religionernes synlighed i avisernes layout – målt på det samlede antal illustrationer og antallet af forsidesartikler. En artikels placering på forsiden er i almindelighed et klart tegn på en redaktionel prioritering af den pågældende artikel, ligesom det er en almindelig journalistisk grundforståelse, at illustrationer er med til at fange læserens opmærksomhed og giver de illustrerede artikler et særligt fokus frem for dem, som er trykt uden billeder.²

Set over hele undersøgelsesperioden øges de to religioners synlighed i de undersøgte aviser markant. I 1985 findes kun sjældent forsidesartikler eller illustrationer, der berører kristendom, og artikler om islam er stort set aldrig at finde på forsiden eller medfølgende illustration. I 1990 er dette billede i det store hele uændret. Synligheden af artiklerne om kristendom er kun minimalt forøget, og der er intet, der peger på, at der er tale om en ændring i prioriteringen omkring religion. Frem mod 1995 kan det imidlertid iagttages, hvordan de to religioner begynder at fylde mere i det visuelle layout. Samlet støder man nu på mere end 1 forsidesartikel og 1,5 illustrationer dagligt. Denne tydelige ændring indikerer, at der omkring midten af 1990'erne opstår et stigende redaktionelt fokus på religion. I 2000 vender udviklingen dog, og synligheden aftager igen. Frem mod 2005 registreres imidlertid en brat stigning af illustrationer og forsidesartikler, der refererer til islam eller kristendom. Især islam får en relativt større synlighed i avisernes layout idet der nu trykkes mere end 1 forsidesartikel om dagen og gennemsnittet ligger på 2,7 daglige illustrationer. Samlet er der i 2005 godt 2 forsidesartikler med religiøs tematisering og mere end 5 illustrerede artikler fordelt på de tre undersøgte aviser. Denne udvikling er illustreret i figur 5.



Figur 5. De religionstematiserende artiklers synlighed i avisernes layout (forsidesartikler og illustrerede artikler) som et udtryk for redaktionel opmærksomhed på religion i aviserne BT, Politiken og Jyllands-Posten, 1985-2005.

Sammenlignes de to religioner i avisernes layout er det klart, at kristendom konstant er betydeligt mere synligt frem til 2000. I 2005 er denne forskel

imidlertid udlignet, og islam har lige akkurat overhalet kristendom, hvad angår synlighed i aviserne. Her skal det imidlertid tages i betragtning, at der i 2005 skrives mange flere artikler om islam end om kristendom i aviserne. Forholdsmæssigt burde islam derfor være markant mere synligt end kristendom dette år. En opgørelse af hvor stor en andel forsideartikler og illustrerede artikler udgør af det samlede antal artikler om hhv. islam og kristendom viser således af den relative redaktionelle opmærksomhed stadig er størst på kristendommen. Ud af det samlede antal artikler der berører kristendom prioriteres en betydeligt større andel i avisernes layout. I 2005 er det således ca. 23% af artiklerne om kristendom, der har en høj prioritet i layoutet, mens det kun er ca. 16% af artiklerne om islam.

En sammenligning med figur 1 viser endvidere, at den redaktionelle opmærksomhed i store træk følger den generelle udvikling i medietemaet. Den redaktionelle opmærksomhed forøges synkront med de to stigningsperioder 1990-1995 og 2000-2005, og stigningsperioderne synes altså at gå hånd i hånd med en stærk intensivering af det redaktionelle fokus. Over hele undersøgelsesperioden er væksten i antallet af illustrationer og forsideartikler imidlertid betydeligt højere end den generelle vækst i antallet af artikler om religion. Samlet er der tale om en vækst på mere end 1000% over hele perioden. Alt i alt efterlader registreringen af forsideartikler og illustrationer ingen tvivl om, at prioriteringen af religion på avisredaktionerne er skærpet betragteligt siden 1985.

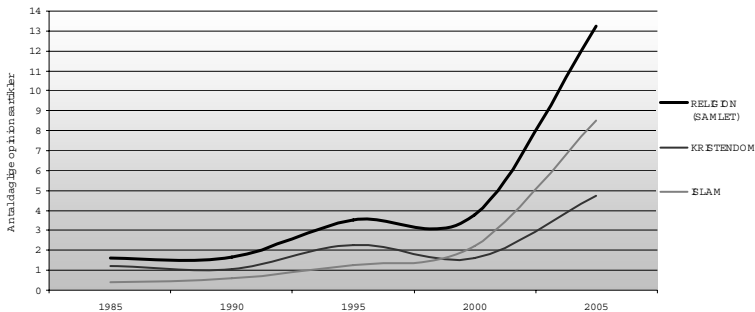
Fokus på religion i opinionsstoffet

Islamtemaets forekomst på avisernes opinionssider giver flere perspektiver på spørgsmålet om, hvor meget religion fylder i det offentlige rum. I denne analyse danner en detaljeret kategorisering af opinionsartiklerne basis for en beskrivelse af udviklingen i den folkelige opmærksomhed på religion. Uden at der er tale om en dækkende receptionsanalyse, er denne delundersøgelse et rimelig konkret udtryk for, i hvilket omfang læsergrupperne har interesseret sig for avisernes stigende tematisering af religion.

Registreringen af artikler og indlæg på opinionssiderne beskriver en tydelig bevægelse mod, at religion er blevet et populært debattema. Ved undersø-

gelsesperiodens begyndelse i 1985 er den offentlige opmærksomhed på religion begrænset til et læserbrev ca. hver anden dag om hver af de to religioner og en yderst sjælden længere kommentar, som inddrager kristendom. På lederplads gives religion ingen opmærksomhed. I 1990 og 1995 er det samlede antal opinionsartikler ikke forøget. Begge religioner nævnes dog nu på lederplads – omtrent en gang ugentligt. Frem mod år 2000 spores en beskedent forøgelse af den offentlige opmærksomhed. Længere kommentarer om begge religioner er blevet mere almindelige, og antallet af debatindlæg er samlet set stigende.

Den markante forandring sker igen i perioden 2000-2005. Over de 5 år stiger antallet af opinionsartikler med mere end 300%. Ledere med reference til religion trykkes nu oftere end hver anden dag. Hver dag byder på en længere kommentar, og debatspalterne indeholder i snit mere end 10 daglige indlæg, der inddrager religion – det svarer til mere end 3 daglige debatindlæg pr. avis. Samlet findes mere end 13 daglige opinionsartikler i 2005, hvilket giver en stigning på godt 800% i forhold til 1985. Opgørelsen af opinionsartiklerne for de tre undersøgte aviser fremgår af figur 6.

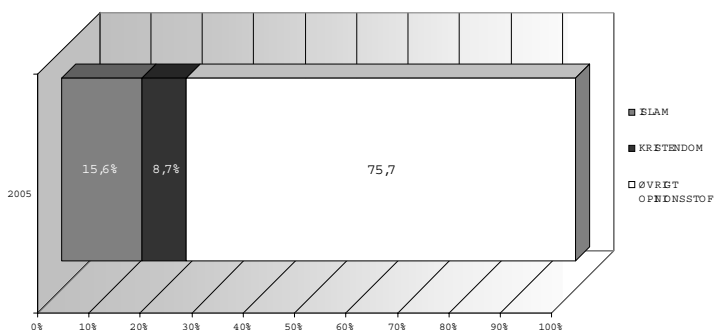


Figur 6. De religionstematiserende opinionsartikler som et udtryk for folkelig opmærksomhed på religion i aviserne BT, Politiken og Jyllands-Posten, 1985-2005.

Trendkurverne viser at kristendom gennem første halvdel af undersøgelsesperioden tager mest plads på debatsiderne. Dette forhold ændrer sig imidlertid mellem 1995 og 2000. Her viger opmærksomheden fra kristendomstemaet, mens interessen for islam stiger en anelse. Selvom kristendom efter

2000 igen bliver mere fremtrædende i opinionsstoffet med op imod 5 daglige indlæg i de tre aviser, fylder det kun lidt mere end halvdelen af den plads islamtemaet tager. I 2005 trykkes der gennemsnitligt 8,5 daglige opinionsenheder med reference til islam i de tre aviser. Samlet trykkes i gennemsnit godt 4,5 daglige opinionsartikler pr. avis.

Ved hjælp af Infomediaarkivet er det muligt at bestemme det samlede antal debatindlæg, kommentarer, kronikker og ledere i de tre undersøgte aviser for kontrolåret 2005. På denne baggrund kan der foretages en tentativ beregning af, hvor stor en andel af den samlede mængde opinionsstof, der havde berøring med de to religioner dette år. Resultatet af beregningen er vist i figur 7.



Figur 7. De religionstematiserende opinionsartikler som andel af den samlede mængde opinionsstof i aviserne BT, Politiken og Jyllands-Posten, 2005.

I 2005 refererer 15,6% af det samlede antal opinionsenheder i de tre aviser til islam. Det svarer godt og vel til hver 6 artikel på opinionssiderne. Til sammenligning fylder kristendom godt det halve, nemlig 8,7%. Sammenlagt er det op imod bemærkelsesværdige 25% af stoffet på opinionssiderne, der har berøring med en af de to religioner.

Analysen af interessen fra læsere og debattører viser, at islamtemaet i stigende grad har optaget den brede offentlighed siden 1985. Opinionsstoffet af-dækker i med visse forbehold stemningen hos den almindelige borgere. Debatsiderne er folkelige og afspejler ikke (kun) den dagsordenssættende elite.

På denne måde viser analysen, at det offentlige fokus på religion ikke kun er et eliteanliggende, som holdes i live af journalister, politikere og professionelle opinionsdannere. Tværtimod viser interessen fra avisernes læsere i 2005 at der findes en markant og tiltagende folkelig interesse for religion, der med stor sandsynlighed gør religion til den mest debatterede metakategori dette år.

Konkluderende bemærkninger

Undersøgelsen af religionsindholdet i danske mainstreamaviser over de seneste 20 år har dokumenteret en markant forøgelse af de religiøse referencer i den del af det offentlige rum, der udgøres af de landsdækkende dagblade. I 2005 blev der således trykt ca. 6 gange så mange artikler om islam eller kristendom, som i 1985. Avisernes fokus på religion tog til fra midten af 1990'erne, og Danmark oplevede en eksplosion af avisstof, der handler om religion i perioden mellem 2000 og 2005. Således inddrages religion i nær ved en tiendedel af det samlede avisstof i 2005. Artiklerne om religion viste sig endvidere at udgøre et forankret metatema i aviserne, der i 2005 fletter ind i snart sagt alle avisens almindelige stofområder.

Samtidig har avisernes redaktionelle opmærksomhed på religion også været stærkt stigende. I den første del af undersøgelsesperioden var religion et sjældent emne på avisernes forsider. Kun hver tredje dag kunne man finde en forsidesideartikel med en religiøs reference i en af de tre undersøgte aviser. Men mellem 1985 og 2005 tidobles den redaktionelle opmærksomhed, målt på antallet af forsidesider og illustrerede artikler. I 2005 er både islam og kristendom dagligt på forsiden og inde i avisen profileres artikler, der inddrager religion, ofte med en illustration.

Undersøgelsen viste også, at tematiseringen af religion spiller en særlig stor rolle på opinionssiderne – især i den sidste halvdel af undersøgelsesperioden. I 2005 er der dagligt mere end 4 opinionsartikler i snit pr. undersøgt avis. Det udgør nær ved 25% af det samlede opinionsstof. Denne massive forekomst af især læserbreve og kommentarer peger entydigt på at avisernes stigende fokus på religion har haft en solid resonans i læsergrupperne.

Islam har i 2005 udviklet sig til et medietema, der i sammenligning med kristendom er klart det største. Der er meget i undersøgelsen, der peger på, at

der siden 2000 er opstået en ekstraordinær opmærksomhedsdynamik omkring islam, der på sin vis ikke er naturlig, set i forhold til f.eks. antallet af muslimer i landet. Det kraftige fokus på islam kan således siges at udtrykke en unaturlig høj og generelt negativ fokusering på »fremmed« religion i det offentlige rum. Det er indlysende at det intense mediefokus på islam, som bygger op efter 2000, har afsætt i angrebene på World Trade Center og Pentagon i USA i 2001, og den internationale sikkerhedspolitiske dagsorden, som opstod på denne baggrund. Hermed synes tematiseringen af islam også at være vokset ud af en vis sensationsiver i pressen og en konfrontatorisk retorik, hvor vestlige værdier modstilles muslimsk tro.

I undersøgelsen af nyhedsmediernes islamdækning findes der dog også indikationer på en sideløbende tendens til øget brug af referencer til islam i den mindre sensations- og konfliktprægede nyhedsformidling. Ikke mindst viser indholdskategoriseringen af de registrerede artikler, at der frem mod 2005 er sket en indholdsmæssig differentiering af artiklerne om islam. I 2005 er der højere balance mellem opinions-, indlands-, udlands- og kulturstof. Den bredere indholdssammensætning peger på, at journalistikken om islam også er blevet mere alsidig og interesseret i mere end konfliktpotentialer. Senest har radiodokumentaren *Islams ansigter* (DR P1, 29/08-30/09 2005) og tv-miniføljetonen *Ramadankalenderen* (DR2, 24/09-22/10 2006) været illustrative eksempler på en mediediskurs om islam, der ikke er indfanget i eksisterende kvalitative analyser, der tilsiger (nyheds)mediernes en markant negativ stereotypisering af islam og muslimer (se Hervik, 2002; Hussain, 2003; Andreassen, 2005). Disse tendenser har dog endnu ikke været genstand for mere systematiseret analyse.

Samlet efterlader undersøgelsen ingen tvivl om, at religion, repræsenteret både ved islam og kristendom, er blevet et emne, der både optager den brede offentlighed og landets toneangivende nyhedsredaktioner. Religionstematiseringen forekommer dermed som noget mere end en forbigående trend. Dette er næppe et udtryk for at befolkningen samlet set er blevet mere religiøs – ej heller tror jeg der er tale om at der i stigende grad anvendes religiøs argumentation i den offentlige debat. Frem for alt peger undersøgelsen på, at der i disse år er en generel interesse for religion i befolkningen. En interesse som næppe heller er næret fra den samme kilde.

I den indledningsvist skitserede diskussion om, hvorvidt der er for meget eller for lidt religion i det offentlige rum peger undersøgelsen i begge retninger. På den ene side er der meget der taler for, at vi i øjeblikket oplever et nærmest hysterisk fokus på religion i det offentlige rum, hvorved religion bliver tillagt ekstraordinær fylde og betydning. På den anden side afspejler undersøgelsen – i særdeleshed analysen af opinionsstoffet – et tydeligt folkeligt behov for at vende, dreje og analysere betydningen af tro og religion indenfor offentlighedens fællesskab.

Noter

- 1 De undersøgte dagblade er B.T., Jyllands-Posten og Politiken. Undersøgelsen baserer sig på en stikprøve (225 aviser) taget fra udvalgte år i perioden mellem 1985 og 2005. De udvalgte aviser er gennemlæst med henblik på at registrere artikler, som indeholder en direkte og utvetydig reference til islam og/eller kristendom. For at undgå kontekstfortolkning og kvalitative skøn er kriteriet for en sproglig reference til islam eller kristendom, at artiklen indeholder et eller flere ord, der direkte har sammenhæng med islam/muslimere eller kristendom/kristne. Illustrationer (fotografier, grafer, tegninger o.l.) som utvetydigt refererer til islam eller kristendom er talt med på lige fod med artikler med sproglige referencer til islam.
- 2 Hertil skal det bemærkes at illustrationer ikke kan ses som et absolut udtryk for redaktionel prioritering af en artikels emne. Illustrationer prioriteres også jævnlige redaktionelt på grund af deres egen kvalitet eller i mangel af bedre alternativer. Alligevel er det vurderingen, at antallet af illustrationer, som refererer til islamtemaet, siger noget om hvor stor redaktionel interesse, der er for emnet, og sammen med forsideenhederne giver et grundlag for at vurdere, hvordan temaet prioriteres på avisernes redaktioner.

Litteratur

Andreassen, Rikke (2005): *The mass media's construction of gender, race, sexuality and nationality : an analysis of the Danish news media's communication about visible minorities from 1971-2004*, Ph.D afhandling ved Department of History, University of Toronto.

Hervik, Peter (2002): *Mediernes muslimer*, København, Nævnet for Etnisk Ligestilling.

Hjarvard, Stig (2005): »Medialisering af religiøse forestillinger«, i Højsgaard, M. T. og Iversen, H. R. (red), *Gudstro i Danmark*, København, Anis.

Hussain, Mustafa (2003): "Media Representation of Ethnicity og the Institutional Discourse«, i Tufte, T. (red.): *Medierne, minoriteterne og det multikulturelle samfund*, Göteborg, Nordicom.

Højsgaard, Morten (2005): »Gudstro i den danske offentlighed efter Grosbøll«, i Højsgaard, M. T. og Iversen, H. R. (red), *Gudstro i Danmark*, København, Anis.

Jensen, Tim (2006): »Religion in Danish Newsrooms«, i Sumiala-Seppänen, J. m.fl. (red.), *Implications of the Sacred in (Post)modern Media*, Nordicom.

Remar, Dorte (2006): »Religion skal være en privat sag«, i *Kristeligt Dagblad*, 15. maj, 2006.

Tiedemann, Erling (2006) »Anders Fogh og religionen«, på www.catholica.dk, #1099, set 18.02.2006.

Wæver, Ole (2004): "Politikkens paradoksale tro«, I Andraesen, V. m.fl. (red.), *Tro i Tiden. Dansk Kirkeliv 2004*, Århus, Landsforeningen af Menighedsrådsmedlemmer.

Mattias Rosenfeldt, Cand.mag.

Dansk civilreligion i og uden for folkekirken¹

Margit Warburg

Begrebet civilreligion benyttes i religionssociologien til at beskrive nationale myter og ritualer som helt eller delvist er sat ind i en religiøs referenceramme. Diskussionen om civilreligion tog sit udgangspunkt i det religiøst pluralistiske USA, og i Norden har diskussionen fået en anden drejning på grund af de nordiske kirkers særstilling i forhold til staten. Den almindelige opfattelse er, at f.eks. folkekirkerne i de nordiske lande opfylder en civilreligiøs funktion ud over den evangelisk-lutherske. Det kan forklares med de stærke historiske bånd, der siden enevældens tid har bestået mellem stat, kongemagt og kirke, og som ikke mindst i Danmark er fortsat efter folkestyrets indførelse i 1849. I artiklen diskuteres tre nationale ritualer, som viser, at dansk civilreligion manifesterer sig både uden for og inden for folkekirken. Det første ritual er nytårsaften, hvor nationen samles om Dronningens tale i tv og fejrer årsskiftet til tonerne af »Vær velkommen Herrens år«. Det andet er højtideligholdelsen af befrielsesaftenen 4. maj i Mindelunden i Ryvangen. Det tredje er en engangs-begivenhed, nemlig Danmarks officielle markering af årtusindeskiftet med genbegravelsen af Gorm den Gamle i Jelling kirke.

Den amerikanske sociolog, Robert N. Bellah satte i 1967 gang i en lang diskussion om civilreligion med sin banebrydende artikel, »Civil Religion in America« (Bellah 1967). Den internationale diskussion om civilreligion har siden især forholdt sig til den statsform, som ikke mindst USA og Frankrig repræsenterer, nemlig den sekulære republik med religiøs pluralisme. I begge lande har fremkomsten af en civilreligion været forbundet med en politisk revolution og et opgør med en statskirke. I Norden har der imidlertid været en selvstændig diskussion af civilreligion, og der er den nordiske – og specielt

den danske – civilreligions særlige forhold, som denne artikel vil tage op til fornyet diskussion.

Hvorfor civilreligion?

Bellahs civilreligionsbegreb og den efterfølgende diskussion af amerikansk civilreligions definition og fremtrædelsesformer er opsummeret flere steder og skal ikke gentages her (Gehrig 1981; Furseth 1990; Cristi 2001: 47-89; Cristi og Dawson 2007). I moderne religionssociologisk forstand er civilreligion bl.a. karakteriseret ved forskellige myter, tekster, symboler og ritualer, hvis fællestræk er, at de refererer til nationen og landet som noget særligt, og som et land og en jord, der har en særlig, transcendent bevågenhed. Den tætte forbindelse mellem civilreligion og nation giver naturligt civilreligion en plads i det offentlige rum, men også i privatsfæren kan man finde eksempler på civilreligion. De civilreligiøse myter, tekster, symboler og ritualer samler befolkningen om noget højere fælles, nemlig nationen. Her er det ikke et spørgsmål om politisk eller religiøst tilhørsforhold; nationens eksistens og mening er i en civilreligiøs forståelse bestemt af højere magter og kan ikke afgøres af mennesker alene.

Ovenstående træk ved civilreligion udgør essensen af John Colemans definition fra 1970, som de fleste forskere synes at have kunnet tilslutte sig:

Civil religion is a special case of the religious symbol system, designed to perform a differentiated function which is the unique province of neither church nor state. It is a set of symbolic forms and acts which relate man as citizen and his society in world history to the ultimate conditions of his existence. (Coleman 1970: 69)

Umiddelbart efter denne definition fortsætter Coleman med følgende modererende påstand, som danner udgangspunkt for diskussionen i denne artikel:

Civil religion, however, is not always or usually clearly differentiated either from the church or from the state. (Coleman 1970: 69)

Coleman henviser her bl.a. til de skandinaviske lande, hvor forholdet mellem stat og religion er præget af, at der ikke er nogen fuldstændig adskillelse af stat og kirke, i modsætning til i USA (Coleman 1970: 74). Med demokratiets indførelse i Danmark i 1849 blev religionsfriheden grundlovsfæstet, og den autoritære statskirke blev omdannet til, hvad grundlovs giverne kaldte en »folkekirk«. Folkekirken fik en særlig placering i den danske grundlov, idet §4 i *Danmarks Riges Grundlov* lyder: »Den evangelisk-lutherske kirke er den danske folkekirk og understøttes som sådan af staten«.

Folkekirken civilreligiøse rolle

I Danmark indtager folkekirken en usædvanligt stærk position som den bredt funderede og samlende religiøse organisation, der foretrækkes af langt hovedparten af befolkningen som ramme for den organiserede religionsudøvelse. 83 % af befolkningen er medlemmer af folkekirken, og selv om antallet af indvandrere fra muslimske lande efterhånden er nået op på et par hundrede tusinde, så er det en kendsgerning, at ingen anden enkelt religiøs organisation tæller over 1 % af befolkningen. Sammenlignet med forholdene i USA giver dette nogle helt andre betingelser for udviklingen af en eventuel dansk civilreligion.

Jeg har med vilje benyttet udtrykket "en eventuel dansk civilreligion«, idet jeg er enig med Inger Furseth om ikke *a priori* at acceptere Bellahs påstand om, at ethvert samfund har en civilreligion som legitimationsgrundlag (Furseth 1990: 51-53; Bellah 1974).

Der er i Danmark politisk enighed om, at folkekirken er til for borgernes skyld, den er ikke statens kontrolorgan med borgernes moral og levned. Det er i tråd med denne politik, at magten i kirken er decentraliseret. Menighedsrådene har ret stor indflydelse på den lokale kirkes anliggender, og folkekirkens biskopper kan ikke optræde samlet som en synode og udtale sig på kirkens vegne. Som religionssociologen Ole Riis har udtrykt det, ligner folkekir-

ken først og fremmest et statsligt serviceorgan, hvis opgave det er at dække stort set hele befolkningens behov for organiseret religion på et bredt konfessionelt grundlag (Riis 1985).

Folkekirken har indtil videre haft succes med at kunne samle befolkningen inden for sine rammer. Ganske vist er danskerne ikke flittige kirkegængere, og for langt de flestes vedkommende kender de ikke ret meget til (eller accepterer ret meget) af indholdet af den evangelisk-lutherske kristendom. Religionssociologiske undersøgelser viser for eksempel, at det kun er omkring en tredjedel af danskerne, som accepterer noget så centralt som en forestilling om Jesus som både guddommelig og menneskelig (Botvar 2000). Danskerne møder hovedsagelig kun op i kirken juleaften og i forbindelse med de store overgangsriter (dåb, konfirmation, bryllup og begravelse). Alligevel opretholder danskerne deres medlemskab af folkekirken og betaler deres kirkeskat – som let kan løbe op i flere tusinde kr. årligt.

Dette forhold forklarer Ole Riis med, at mange danskere udtrykker deres tilhørsforhold til Danmark gennem bl.a. medlemskabet af folkekirken: "Medlemskabet udtrykker en tilslutning til danskernes civilreligiøse fællesskab, snarere end til den kristne menigheds« (Riis 1985: 21). Susan Sundback har ligeledes i en nordisk, komparativ analyse konkluderet, at de nordiske folkekirker udfylder både kirkelig og en civilreligiøs funktion (Sundback 2000). Generelt har denne tanke om de nordiske folkekirkers civilreligiøse funktion vundet almindelig opbakning blandt nordiske religionssociologer (Riis 1985; Furseth 1994; Repstad 1995; Sundback 2000; Andersen og Riis 2002; Warburg 2005a). Den underbygges bl.a. gennem undersøgelser, der indikerer, at når folk i de nordiske lande lader deres børn døbe, så er det ikke bare udtryk for deres kristne tro, men også for deres nationale tilhørsforhold (Hjerrild 1984; Bäckström 2000; Andersen og Lüchau 2004). Kirkehistorikeren Jørgen I. Jensen har beskrevet dette tilhørsforhold med de malende ord, at "børnene døbes ind i Danmarkshistorien«, hvilket han tilskriver den særligt intime forbindelse, som Grundtvig og grundtvigianismen skabte mellem kirke, nation og historiebevidsthed i Danmark (Jensen 1998: 117).

Selv om folkekirken udfylder en civilreligiøs funktion ved siden af den evangelisk-lutherske, så udelukker det ikke, at der også kan findes eksempler på dansk civilreligion, som primært foregår uden for folkekirkelige rammer. Sagt med andre ord, så står det i den hidtidige diskussion af dansk civilreli-

gion ikke klart, om dansk civilreligion entydigt er bundet op på folkekirken, således at dansk civilreligion udøves *alene* inden for kirkens rammer, eller om den også manifesterer sig udenfor. Spørgsmålet kan illustreres med nedenstående model, som viser de to muligheder, nemlig at dansk civilreligion er en *delmængde* af folkekirken (A) eller at der er en væsentlig *fællesmængde* mellem de to (B).



Eksisterer der en dansk civilreligion?

John Coleman skriver i sin vigtige komparative analyse af civilreligion i forskellige lande, at hvis en organiseret religion også tjener som civilreligion eller er afgørende medvirkende til at styrke civilreligionen, er man nødt til at analysere relationen mellem den organiserede religion og civilreligionen på empirisk grundlag – ikke mindst for at finde ud af, om civilreligionen overhovedet eksisterer uden for rammerne af den organiserede religion (Coleman 1970).

Et problem ved Colemans anbefaling er, at civilreligionen ikke umiddelbart er synlig under betegnelsen “civilreligion». Naturligvis siger danskerne i de forskellige sociologiske undersøgelser ikke af sig selv, at deres medlemskab af folkekirken er en tilslutning til det danske civilreligiøse fællesskab. Der er heller ikke tale om, at civilreligion dyrkes af en gruppe tilhængere, som *selv* identificerer sig som tilhængere af civilreligion, og de forbinder heller ikke

deres handlinger med ordet “civilreligion«. Civilreligion er således ikke en intern betegnelse; den er alene en ekstern term konstrueret af forskerne. Den videnskabelige fordel ved begrebet civilreligion er især, at det giver mulighed for en sammenhængende religionssociologisk fortolkning af de situationer, hvor borgerne og/eller deres ledere inddrager religion, når de bekræfter deres nationale tilhørsforhold.

I denne artikel vil jeg analysere tre konkrete eksempler på civilreligiøse ritualer og symboler i Danmark, hvor det første eksempel er fælles for næsten alle danskere samtidig, og de to sidste foregår i det offentlige rum. Sigtet med disse tre eksempler er at påvise, at dansk civilreligion nogle gange manifesterer sig uden for folkekirkens regi, mens den i andre sammenhænge klart rummes i et folkekirkeligt arrangement.

Nytårsaften i dansk civilreligion

De fleste danskere fejrer årsskiftet ved nytårsaften kl. 18 at overvære Dronningens nytårstale på TV; den er hendes årlige samlende budskab til nationen. Som Danmarks dronning og folkekirkens overhoved afslutter hun med at seerne i øjnene – protestanter, katolikker, jøder, muslimer, asa-troende, zenbuddhister, Osho-tilhængere, ateister m.fl. – idet hun udtaler: “Gud bevare Danmark«. Selv om Dronningen er kendt som evangelisk-luthersk troende, så er de fleste godt klar over (hvis de blev spurgt), at sætningen ikke er udtryk for Dronningens personlige tro. Den er et fast rituelt udsagn, som lytterne efter behag kan fortolke, så det også kan være *deres* gud, der skal bevare Danmark.

Nytårsaftens civilreligiøse karakter er imidlertid ikke slut med Dronningens tale. Når klokken nærmer sig 24, rejser danskerne sig, tænder for fjernsynet, skænker champagne, og mens de holder deres eventuelle livsledsager i hånden, ser de på det store tårnur på Københavns rådhus og afventer rådhusklokkernes slag. På det første store timeslag skåler de med hinanden, kysser, eller hopper rituelt ned fra en stol og ind i det nye år. Efter rådhusklokkerne lytter de stående til Grundtvigs traditionsrige nytårssalme “Vær velkommen Herrens år« sunget af radioens pigechor. Tredje vers lyder:

Vær velkommen, Herrens år,
og velkommen herhid!
Fredens Gud! den livsaglige fred
du skænke vort land til at blomstres ved!
Velkommen nytår, og velkommen her!

Her påkaldes altså Gud som beskytter af Danmark og den fred, danskerne ønsker.

Efter denne salme følger så nationalsangen, "Der er et yndigt land«, og kongesangen, "Kong Christian stod ved højen mast«.

Dette fælles nytårsritual udøves i måske over en million hjem i Danmark på samme tid. I løbet af de ti minutter, det varer, har danskerne fået bekræftet deres samhørighed med familie, venner, Danmark og kongehuset under Guds bevågenhed. Det er et stort dansk civilreligiøst ritual med en klar folkekirkelig sprogbrug. Det er statsligt organiseret, men det har bred frivillig opbakning. Faktisk forventer man, at alle aftenens gæster deltager i dette ritual. Den enkeltes personlige tro kommer ikke sagen ved her; de fleste ville nok synes, det var lidt ejendommeligt, grænsende til det uforskammede, hvis en af gæsterne demonstrativt blev siddende under "Vær velkommen ...« med den begrundelse, at vedkommende var f.eks. muslim eller ateist.

Eksemplet illustrerer efter min opfattelse, at der eksisterer en dansk civilreligion uden for folkekirkens regi med en bred opbakning i den danske befolkning. Det er i den forbindelse centralt, at det er rådhusklokkerne og ikke klokkerne i f.eks. Københavns domkirke, som samler nationen kl. 24. »Vær velkommen, Herrens år« synges heller ikke i en kirke, men i en koncertsal. Nytårssalmen var i øvrigt fra Grundtvigs side tænkt som en ikke-kirkelig pendant til hans adventssalme med samme titel (Malling 1966: 223-27). Selv om nytårssalmen indgik i de grundtvigske salmebøger, blev den først sent optaget i Den Danske Salmebog, faktisk først efter at Statsradiofonien var begyndt at bringe den nytårsaften. »Vær velkommen, Herrens år« er et godt eksempel på, at man ikke på en tekst alene kan se, om den er udtryk for dansk civilreligion – man er nødt til at se på den sammenhæng, hvori teksten indgår. »Vær velkommen, Herrens år« bliver i nytårsritualet sat ind i en ikke-kirkelig ramme, og da salmen samtidig anråber Gud som beskytter af Danmark og af fre-

den, ser jeg dens brug denne ene gang om året som et dansk civilreligiøst ritual og ikke som en del af et folkekirkeligt ritual.

Mindelunden 4. maj

I Ryvangen i det nordlige København ligger Mindelunden, som er en begravelsesplads for faldne eller henrettede frihedskæmpere fra tiden under den tyske besættelse af Danmark i 1940-45. Deres grave udgør et minde, som ikke bare drejer sig om enkeltpersoners indsats og heltemod, men som er sat for at mindes Danmarks tab og genfødsel af selvstændighed. Hvert år den 4. maj om aftenen – den aften, hvor befrielsesbudskabet blev meddelt i en særudsendelse fra BBC i 1945 – foregår der en højtidelighed i Mindelunden, hvor danskerne mindes de døde frihedskæmpere. Højtideligheden foregår altid ved foden af det store monument, der forestiller en kvinde, som i sit skød holder en ung, livløs mand. Kvinden symboliserer Danmark, og hele figuren er en typisk pietá – en fremstilling af Maria, der holder den døde Jesus.

På pladsen foran skulpturen står der:

Man fandt dig her i denne lund
hvor dødens stilhed bandt din mund
trygt sover du din barndom nær
ført hjem af dem du havde kær
men evigt taler rent og stort
den jord din død har helliggjort

Her ser vi forbindelsen fra den enkelte frihedskæmpers død til det Danmark, som gennem frihedskampen blev til hellig jord.

Programmet den 4. maj omfatter taler og fællessang, og forsamlingen synger bl.a. en sang, som blev skrevet i befrielsesåret 1945, og hvis sidste vers lyder således:

Men du, som styrter de stoltes riger
og løser fangne af bolt og bånd,
dig flyver hjerternes tak i møde,
vor skæbne er i din stærke hånd.
Nu er det forår og Danmark frit.
Velsign det, Herre, fra sund til klit!

Mads Nielsen (1945)

Både på selve stedet og i højtidelighedens lejlighedssange er der således tydelige referencer til det transcendent, samtidig med, at hele arrangementet ikke er et folkekirkeligt arrangement. Det er civilsamfundet i form af Kammeraternes Hjælpefond, der organiserer programmet, og selv om Mindelunden formelt er i kirkeministerielt regi, er der normalt ingen gejstlige med i arrangementet. Det er en højtidelighed uden for folkekirken, hvor danskerne får lejlighed til at se på Danmark som noget særligt, og som en nation, der står under Guds beskyttelse.

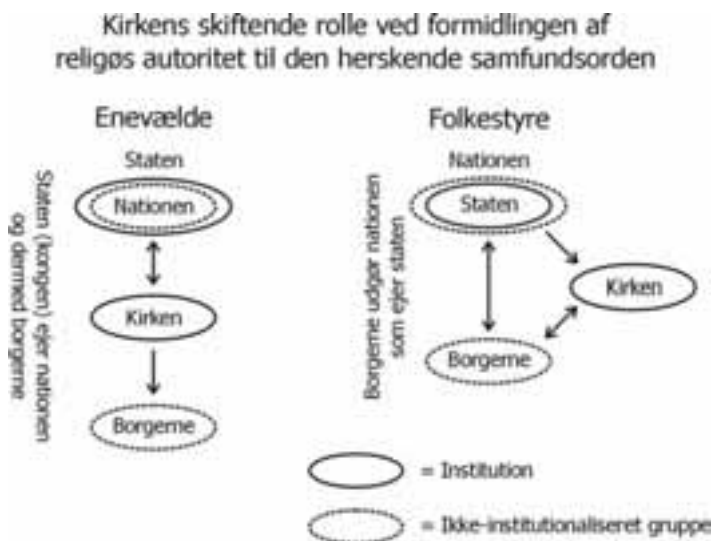
Fra statskirke til folkekirke

Den danske folkekirke er som nævnt arvtager efter enevældens statskirke, og en diskussion af, hvordan en dansk civilreligion har kunnet udvikles uden for folkekirken, må derfor tage udgangspunkt i den historiske baggrund for folkekirkens stærke position i den danske befolkning. Før enevældens fald i 1848-49 havde Danmark en statskirke, og der herskede religiøs ufrihed i en grad, som vi i dag kun genfinder i et fåtal af verdens lande. Så sent som i 1840erne gennemførtes en hårdhændet politik over for religiøse mindretal, f.eks. baptisterne, som blev udsat for tvangsdåb.

Jeg vil illustrere udviklingen siden begyndelsen af 1800-tallet fra statskirke til folkekirke med nedenstående sociologiske model over den evangelisk-lutherske kirkes skiftende rolle ved formidlingen af religiøs autoritet til den herskende samfundsorden i Danmark. Modellen er historisk afgrænset til tiden efter 1800, idet begreber som "borger« og "nation« først blev rigtigt etableret i de første årtier af 1800-tallet. Modellen viser forholdet mellem folk, nation, kirke og stat i de anliggender, som angår formidlingen af religiøs autoritet til



understøttelse af staten og den herskende samfundsorden og -moral. Det er altså ikke en generel beskrivelse af forholdet mellem folk, nation, kirke og stat. Selv om kirken var en statskirke under enevælden, var den ikke bare en del af statsadministrationen; den havde sin egen teologiske dagsorden, og præsterne stod i nærmere kontakt med befolkningen end den øvrige del af statsapparatet gjorde (Ingesman 2000; Knudsen 2000).



Pilene i modellen viser, hvilke veje påvirkningerne går mellem de forskellige sociale aktører: Kirken havde f.eks. stor indflydelse på regeringen under enevælden, mens folkekirken ingen formel indflydelse har i dag. Borgerne havde ingen indflydelse på kirken under enevælden; det har de principielt i folkekirken i dag gennem menighedsrådsarbejdet.

Hvis man betragter modellens venstre søjle, så beskriver den forholdene under enevælden i første halvdel af 1800-tallet:

- Kongen er enevældig, dvs. at staten (som jo er lig kongen) ejer nationen og dermed borgerne. Ludvig XIV af Frankrig udtrykte dette med de

velkendte ord: "L'état, cest moi". Denne tilstand illustreres i modellen ved, at staten omslutter nationen.

- Kongen er indsat af Gud. Det er bl.a. kirkens opgave at formidle denne religiøse legitimering af kongemagten og dermed af staten.
- Kirken øver til gengæld indflydelse på lovgivningen og den øvrige statslige magtudøvelse.
- Kirken er rammen om borgernes organiserede religionsudøvelse, men borgerne har ingen indflydelse på kirken.

I den enevældige stat var der kun én kirke, en statskirke, og derfor var der ingen særlig civilreligion adskilt fra statskirken. Kirken formidlede dogmatik, og den havde monopol på de overgangsritualer, der definerede borgeren i forhold til staten (dåb, konfirmation, ægteskab, begravelse). Kirken var således mellemlid i disse anliggender mellem borgerne og den øvrige del af staten. Kirken opdrog også borgerne i de rette borgerdyder herunder at adlyde kongen – altså den samme funktion, som skulle varetages af Rousseaus civilreligion (Rousseau 1987: 237-238):

Undersåtterne skylder således ikke suverænen regnskab for deres meninger, undtagen for så vidt disse har betydning for fællesskabet. Men det er vigtigt for staten, at hver statsborger har en religion, som får ham til at holde af sine pligter; men denne religions dogmer interesserer hverken staten eller dennes medlemmer, når blot disse dogmer angår moralen og de pligter, som den, der bekender sig til religionen, er forpligtet til at opfylde over for andre.

Denne opdragelse skete i Danmark ikke bare fra prædikestolen men også gennem kirkens centrale rolle i skolevæsenet.

Hvis man dernæst betragter modellens højre søjle, så beskriver den forholdene under folkestyret fra anden halvdel af 1800-tallet og frem:

- Folkestyret er baseret på en Rousseausk samfundspagt, en social kontrakt, som giver stat og borgere en række definerede rettigheder og plig-

ter. Man kan derfor sige, at borgerne, som tilsammen udgør nationen, ejer staten. Det ses af, at det nu er nationen, der omslutter staten.

- Hvis staten og den herskende samfundsorden skal nyde religiøs autoritet, må det i et folkestyre ske gennem civilreligion. Det skyldes, at der i et folkestyre med religiøs frihed ikke mere kan være én statskirke med monopol på dogmatik, overgangsritualer og religiøs opdragelse af borgerne.
- Kirken træder derfor til side (det kan man se på figuren) og er ikke længere mellemed mellem borger og stat, hvad angår borgerrettigheder og -pligter samt religiøs opdragelse af borgerne.

Historisk er kirken i Danmark og i de øvrige nordiske lande tæt forbundet med staten. Denne forbindelse blev ikke afbrudt med folkestyrets indførelse; i stedet blev statskirken til en folkekirke med en særlig grundlovsmæssig status.

Monarkens rolle

Det er centralt for modellen, at Danmark har et konstitutionelt monarki, ikke en republik. Monarken er fortsat kirkens overhoved og er gennem sin stilling forpligtet til at være medlem af kirken. I Danmark er der en rest af den enevældige opfattelse af monarkens position i den formulering som indleder hver ny lov: “VI MARGRETHE DEN ANDEN, af Guds Nåde Danmarks Dronning, gør vitterligt: ... “. Formelt er Dronning Margrethe statsoverhoved i kraft af rent menneskeskabte love som grundloven og tronfølgeoven. Orde- ne “af Guds Nåde« understreger imidlertid, at hendes embede ikke bare er en del af det politiske system, men også har en civilreligiøs karakter: Det er Gud og ikke de danske borgere alene, der legitimerer den danske samfundsorden.

Den intime forbindelse mellem kirke og monarki betyder derfor, at kirken på et forfatningsmæssigt grundlag fortsat giver religiøs legitimitet til monarken og dermed til staten. Heraf følger en fortrinsret for folkekirken til at levere symboler, ritualer og traditioner til statens religiøse legitimering. Et godt eksempel herpå er genbegravelsen af Kong Gorm den Gamle i år 2000.

Gorm den Gamle og årtusindskiftet

Den forvoksede landsby Jelling i Østjylland var Danmarks første “hovedstad»; det var herfra, nationen samledes og gik over til kristendommen kort før 965 under den danske konge Harald Blåtand. Kongerne fra Jelling, Gorm den Gamle (som døde ca. 958) og hans søn Harald Blåtand (som døde 987) er desuden de første historisk kendte konger i den regerende danske kongeslægt. Jelling forener således nation, kristendom og kongehus. I Jelling er der åbnet et flot museum, “Kongernes Jelling«, og kirken er blevet grundigt restaureret og udsmykket. I 2000 blev Jellings betydning yderligere understreget ved, at man overførte Kong Gorms knogler fra Nationalmuseet (hvor de havde været opbevaret siden 1978-79) og lod dem gravlægge under kirkegulvet. Dermed blev Jelling kirke “igen en kongegravskirke, som Harald Blåtand har ønsket det.« (Jelling Kirke, u.å.:4).

Gorms kiste er placeret under kirkegulvet; en sølvstribe i granitgulvet markerer stedet. Gravlæggelsen den 30. august 2000 blev højtideligholdt med en aftensang (»Drejebog ...«). I prædikenen understregede biskop Niels Henrik Arendt, at danskerne er arvinger til Kong Gorm, og at man kan se, hvor forbundne danskerne er med ham, når de gravlægger ham i en kirke, selv om Kong Gorm var tilhænger af gammel nordisk religion og ikke af kristendommen (Arendt 2000a). Gravlæggelsen af Kong Gorm blev overværet af hele det kongelige hus: Dronning Margrethe, Prins Henrik, Kronprins Frederik, Prins Joachim og Prinsesse Alexandra samt Grev Ingolf og Grevinde Sussie af Rosenborg. (“Placeringsliste ...«).

Den officielle genindvielse af kirken (som havde været lukket på grund af omfattende restaurering og nyudsmykning) fandt sted den 3. december 2000. Begivenheden var løftet op til at være Danmarks eneste officielle markering af årtusindskiftet. Ved indvielsen deltog derfor repræsentanter for hele det officielle Danmark med Gorms efterkommer i spidsen: Dronning Margrethe II (“Invitationslisten ...«). Indvielsen var selvfølgelig et folkekirkeligt ritual, men formålet var ikke bare at kunne tage kirken i brug igen på autoriseret vis. Indvielsen var ikke mindst statens sakralisering af Jelling som stedet, hvor Danmark blev til. Det officielle Danmarks markering af årtusindskiftet var derfor også en civilreligiøs begivenhed. Biskop Niels Henrik Arendt sagde i sin prædiken ved højtideligheden (Arendt 2000b):

Da Folketinget vedtog, at og hvordan Danmark skulle markere årtusindskiftet, vedkendte man sig den danske historie, både bagud og fremad. [...]

Nu er der utvivlsomt dem, der vil sige: Årtusindfejring – all-right, vedkendelse af historien – javist, men er det ikke at gå lige til stregen, at den danske stats officielle årtusindfejring indledes med en gudstjeneste? Det skal jeg jo sådan set ikke forsvare, men da man valgte Jelling – og det må jeg tro var et meget bevidst valg – sagde man dermed også, at der er et følgeskab mellem kristendommen og den danske nation, som hverken kan eller skal fornægtes. For uden at vedgå det vil vi aldrig kunne forstå, hvem og hvad vi er.

Jeg vil hævde, at man kan fortolke gravlæggelsen og den efterfølgende indvielse således, at i år 2000 blev Kong Gorms rester sakraliseret som et håndgribeligt civilreligiøst symbol på Danmarks oprindelse.

Konklusion

Historisk skete der med ophøret af enevælden en fremvækst af en dansk civilreligion. Den har haft folkekirkens symboler og ritualer som det altovervejende ressourcegrundlag, men den manifesterer sig også i et ikke-folkekirkeligt regi, f.eks. ved danskernes fejring af nytår eller befrielsesaftenen i Mindelunden. Statsmagten lader ved andre lejligheder folkekirken stå for arrangementer af civilreligiøs karakter, f.eks. Danmarks officielle fejring af årtusindskiftet ved ceremonien i Jelling.

Disse forhold ved dansk civilreligion er en genspejling af de karakteristiske træk ved civilreligion, som er blevet fremhævet af Bellah og flere andre efter ham (Bellah 1967; Coleman 1970; Gehrig 1981). John Coleman har gennemført en komparativ analyse af forskellige former for civilreligion; i hans typologi ville dansk civilreligion være både "state-sponsored« og "church-sponsored« pga den særlige danske (nordiske) folkekirkeordning (Coleman 1970). Med »state-sponsored« mener Coleman, at staten aktivt støtter civilre-

ligionen (f.eks. nytårsaften og Mindelunden), og med »church-sponsored« mener han, at der er én kirke, som lægger ryg til nationens officielle civilreligiøse ritualer (f.eks. fejringen af årtusindskiftet i Jelling kirke) (Coleman 1970: 70-72). På trods af den intime forbindelse mellem stat og kirke i Danmark er dansk civilreligion ikke bare en delmængde af folkekirken, dvs. situation A i modellen. Eksemplerne med nytårsaften og Mindelunden viser, at det snarere er situation B, der hersker, idet dansk civilreligion i en vis udstrækning synes at være adskilt fra kirken. Det kunne være interessant at undersøge, om det samme gør sig gældende i de øvrige nordiske lande, der jo alle har en kirkeordning, som ikke mindst historisk har lignet den danske.

Adskillelsen af stat og kirke i Sverige og den igangværende debat om det samme i Norge (Botvar 2006) (og i noget mindre omfang i Danmark) vil utvivlsomt sætte de nordiske folkekirker under pres, hvad angår muligheden for at rumme en altfavnende civilreligion. Hvis stat og kirke bliver adskilt, vil det nemlig ikke længere være en selvfølgelighed, at folkekirken repræsenterer det officielle, religiøse islæt i det nationale.

Noter

- 1 Denne artikel er udarbejdet på basis af Warburg (2005a), Warburg (2005b) og Warburg (2006).

Litteratur

- Andersen, Peter B. og Ole Riis 2002: "Religionen bliver privat«, i Peter Gundelach (red.), *Danskernes værdier 1981-1999*, Hans Reitzel, København: 76-98.
- Andersen, Peter B. og Peter Lüchau 2004: "Tro og religiøst tilhørsforhold i Europa«, i Peter Gundelach (red.), *Danskernes særpræg*, Hans Reitzel, København: 245-268.
- Arendt, Niels Henrik 2000a: "Aftensang i Jelling kirke 30. august 2000«, upubliceret manuskript, Haderslev Stift.

- Arendt, Niels Henrik 2000b: "Prædiken ved årtusindgudstjeneste i Jelling Kirke 3. december 2000. Mt.21«, upubliceret manuskript, Haderslev Stift.
- Bellah, Robert N. 1967: "Civil Religion in America«, *Dædalus*, bd. 96: 1-21.
- Bellah, Robert N. 1974: "American Civil religion in the 1970s«, i Russel E. Richey og Donald G. Jones (red.) 1974: *American Civil Religion*, New York, Harper & Row: 255-272.
- Botvar, Pål Ketil 2000: "Kristen tro i Norden. Privatisering og svekkelse av religiøse dogmar«, i Göran Gustafsson og Thorleif Pettersson (red.), *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen*, Verbum, Stockholm: 74-96.
- Botvar, Pål Ketil 2006: "Statskirkemodellen – mellom sivilreligion og nasjonalisme«. En analyse av befolkningens forhold til kirkeordningen«, i Ulla Schmidt (red.), *Endring og tilhørighet – Statskirkespørsmålet i perspektiv*, Tapir Akademisk Forlag, Trondheim: 119-148.
- Bäckström, Anders 2000: "De kyrkliga handlingarna som ram, relation och välbefinnande«, i Göran Gustafsson og Thorleif Pettersson (red.), *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen*, Verbum, Stockholm: 134-171.
- Coleman, John A. 1970: "Civil Religion«, *Sociological Analysis*, bd. 31: 67-77.
- Cristi, Marcela 2001: *From Civil to Political Religion. The Intersection of Culture, Religion and Politics*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo.
- Cristi, Marcela og Lorne L. Dawson 2007: "Civil Religion in America and in Global Context«, i James A. Beckford og N.J. Demerath III (red.), *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, Sage, London (i trykken).
- "Drejbog for Højtidelighed i anledning af tilbageførsel af Gorm den Gamles jordske levninger til kammergraven i Jelling Kirke onsdag den 30. august kl. 16.30«, upubliceret manuskript, Haderslev Stift.
- Furseth, Inger 1990: *The civil religion debate – some of its premises and foundations*, Rapport nr. 6, Instituttet for Sosiologi, [Oslo Universitet, Oslo].
- Furseth, Inger 1994: "Civil Religion in a Low Key: The Case of Norway«, *Acta Sociologica*, bd. 37: 39-54.
- Gehrig, Gail 1981: "The American Civil Religion Debate: A Source for Theory Construction«, *Journal for the Scientific Study of Religion*, bd. 20: 51-63.

- Hjerrild, Ane 1984: "Civil Religion in Denmark«, i Béla Harmati (red.), *The Church and Civil Religion in the Nordic Countries of Europe*, The Lutheran World Federation, Geneva: 63-70.
- Ingesman, Per 2000: »Kirke, stat og samfund i historisk perspektiv«, i Tim Knudsen (red.), *Den nordiske protestantisme og velfærdsstaten*, Aarhus Universitetsforlag, Århus: 65-86.
- "Invitationslisten – med svar – til festgudstjenesten i Jelling kirke Søndag den 3. december 2000 kl. 10«, upubliceret manuskript, Haderslev Stift.
- Jelling Kirke* u.å.: Jelling Menighedsråd.
- Jensen, Jørgen I. 1998: »Historiens Palæstina«, i Ingmar Brohed (red.), *Kyrka och nationalism i Norden. Nationalism och skandinavism i de nordiska folkkyrkorna under 1800-talet*, Lund University Press, Lund: 117-125.
- Knudsen, Tim 2000: »Tilblivelsen af den universalistiske velfærdsstat«, i Tim Knudsen (red.), *Den nordiske protestantisme og velfærdsstaten*, Aarhus Universitetsforlag, Århus: 20-64.
- Malling, Anders 1966: *Dansk Salme Historie*, bind V, J.H. Schultz Forlag, København.
- "Placeringsliste den 30. august 2000, rev. 30.8. 2000 Jelling kirke«, upubliceret manuskript, Haderslev Stift.
- Repstad, Pål 1995: "Civil Religion in Modern Society. Some General and some Nordic Perspectives«, *Kirchliche Zeitgeschichte*, bd. 8: 159-175.
- Riis, Ole 1985: "Om samfundsreligionen«, *Religionsvidenskabeligt tidsskrift*, bd. 6: 3-29.
- Rosseau, Jean-Jacques 1987: *Samfundspagten*, Rhodos, København.
- Sundback, Susan 2000: "Medlemskapet i de lutherska kyrkorna i Norden«, i Göran Gustafsson og Thorleif Pettersson (red.), *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen*, Verbum, Stockholm: 34-73.
- Warburg, Margit 2005a: »Dansk civilreligion i krise og vækst«, *Chaos. Dansk tidsskrift for religionshistoriske studier*, nr. 43: 89-103.
- Warburg, Margit 2005b: "Guds påkaldelse i dansk civilreligion: Er det andet end folkekirkens Gud der påkaldes?«, i Morten Thomsen Højsgaard og Hans Raun Iversen (red.), *Gudstro i Danmark*, Anis, København: 125-141.

Warburg, Margit 2006: » Den danska folkkyrka och dansk civilreligion« i Anne Birgitta Yeung, Heikki Pesonen, Susan Sundback (red.), *Rajojen ytlityksiä. Uskonto, kirkko, sosiologia*, Helsinki, Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 2006, pp. 365-378.

Margit Warburg, Professor , dr.phil.
Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier
Religionsvidenskab
Københavns Universitet.

Hvem er min medborger?

- religion og medborgerskab i læreruddannelsen

Lakshmi Sigurdsson

Fællesfaget Kristendomskundskab/livsoplysning/medborgerskab står centralt i den nye læreruddannelse. En af opgaverne for faget bliver diskussion af forholdet mellem en kulturel og en politisk forståelse af medborgerskab. Det er en diskussion, som har sammenhæng med folkeskolens formål og den historiske forbindelse mellem kristendom og skole. Artiklen sætter fokus på fagets indhold og nogle af de diskussioner, der knytter sig til medborgerskab i dag – i læreruddannelsen, i skolen og i et samfund, hvor forskellige livsopfattelser og religioner skal sameksistere

Når det nye studieår indledes i august 2007, lyder samtidig startskuddet for et nyt element i dansk læreruddannelse. Fællesfaget kristendomskundskab/livsoplysning (krist/liv) er blevet udvidet med endnu en skråstreg og hedder nu kristendomskundskab/livsoplysning/medborgerskab – i daglig tale KLM-faget. Det danner sammen med de pædagogiske fag: pædagogik, psykologi og almen didaktik et fælles fundament, som alle lærerstuderende skal følge. Faget får derfor en vigtig almendannende funktion. Det kan ses som en form for professionsrettet filosofikum, hvor indsigt i idéhistorie, etik, religion og filosofi forbindes til lærerprofessionens udfordringer og praksis. Det fremgår klart af bekendtgørelsens tekst, at medborgerskab skal integreres med fagets øvrige indholdsområder. Nøgleordene er *sammenhæng og arbejde på tværs*:

Kristendomskundskab/livsoplysning/medborgerskab er et alment lærerqualificerende fag, der anskuer dannelses- og vær-

dispørgsmål ud fra sammenhængen mellem en religionsfaglig, en idéhistorisk og en medborgerskabsrettet synsvinkel. På tværs af fagets centrale kundskabs- og færdighedsområder arbejdes der med forskellige menneske- og samfundssyn og deres betydning for den pædagogiske praksis i skolen.

På baggrund af erfaringer med det hidtidige fællesfag, Kristendomskundskab/livsoplysning er der ikke tvivl om, at medborgerskab som nyt element på mange måder ligger i forlængelse af dette. Der er tale om en relevant fornyelse af faget, men ikke om et helt nyt fag. Kravet om at arbejde på tværs af de tre hovedområder: Religion og kultur, Idéhistorie og etik, Demokrati og medborgerskab samt intentionen om sammenhæng mellem de tre forskellige synsvinkler betyder, at de enkelte dele af faget ikke kan behandles isoleret hverken indholdsmæssigt eller metodisk.

Det nye element i faget sætter fokus på demokrati og medborgerskab i idéhistorisk perspektiv. Medborgerskab fortolkes som en kombination af status og identitet, sådan at faget dels skal belyse »forskellige former for retsligt, politisk, socialt og kulturelt borgerskab«, dels de »identitetsmæssige aspekter af medborgerskab, herunder kulturelle, religiøse og eksistentielle.« Det bliver derfor en central opgave at undersøge og diskutere, hvordan religion har betydning for identitet og holdningsdannelse, både individuelt og kollektivt. I et senmoderne, postsekulariseret samfund, hvor skellet mellem religion og politik kan formuleres og håndteres på mange forskellige måder, og hvor religion er blevet en central faktor både lokalt og internationalt, er det væsentligt, at medborgerskab netop behandles i sammenhæng med religion, kultur og etik. Medborgerskab skal belyses både etisk, eksistentielt og idéhistorisk, ligesom det skal sættes i spil i forhold til aktuelle diskussioner om religion og kultur samt forskellige grænsedragninger og samspil mellem religion og politik. Det åbner for tematisk arbejde med begrebspar som lighed og ligeværd, tolerance og respekt, myndighed og lydighed, frihed og ansvar og for de forskellige dilemmaer, som opstår i kraft af pluralisering og flerkulturel sameksistens i det senmoderne samfund (jf. Korsgaard, Sigurdsson og Skovmand 2007). Det åbner tillige for mere grundlæggende diskussioner af demokratiets værdigrundlag og af kristendommens og andre religioners betydning i europæisk kultur. Under indholdsområdet religion og kultur skal der bl.a. arbejdes med »kri-

stendommens fortællinger, grundbegreber og virkningshistorie med vægt på danske forhold« og med »evangelisk-luthersk kristendoms betydning for demokrati, velfærdsstat og skole i Danmark.« Derudover skal »jødedommen og islam som europæiske minoritetsreligioner« belyses. Behandlingen af kristendom, jødedom og islam skal derfor ikke foregå isoleret, men religionerne skal sættes i relation til medborgerskab, demokrati, skole og velfærdsstat.

Medborgerskab har fået ny betydning i kraft af de udfordringer individualisering, europæisering, globalisering og kulturmøder har fremkaldt. Begrebet kan forbindes med en afsøgning af det fællesskabsetablerende i samfund, hvor mennesker med forskellige værdigrundlag, livsformer og referencerammer skal leve sammen. Forholdet mellem status og identitet indebærer, at den enkelte har rettigheder som borger i samfundet, men skal også føle loyalitet overfor fællesskabet og kunne identificere sig med dets grundlæggende værdier. Nogle af de centrale spørgsmål bliver derfor, hvilken form for fællesskab, medborgerskabet fordrer – er det kulturelt eller politisk defineret? Hvad betyder det for skolens værdigrundlag – skal skolens elever dannes til loyalitet over for et kulturelt eller politisk fællesskab? Kan der skelnes klart mellem de to aspekter, og hvilken rolle spiller religion for identitet, holdninger og loyalitet? I det følgende sættes fokus på medborgerskab som begreb i relation til dannelse og uddannelse i det senmoderne samfund og på religionens betydning i spændingsfeltet mellem kulturel og politisk forståelse af medborgerskab.

Senmoderne dannelse

Det tyske begreb for dannelse, *bildung*, stammer oprindeligt fra den middelalderlige teologi, hvor man var optaget af menneskets skabelse(dannelse) i Guds billede. Dannelsesbegrebet kan derfor siges at have baggrund i tanken om en guddommelig billeddannelse (Kemp 2005, 169) – en tanke, som også har en markant plads i Luthers trosbegreb og praktiske teologi (Sigurdsson 2000). Det pædagogiske dannelsesbegreb har dog også rødder i den antikke græske tænkning, hvor *paideia* betyder opdragelse til og virkeliggørelsen af en fælles kultur. Det før-moderne dannelsesbegreb tog udgangspunkt i en helhedstænkning, hvor verden og mennesket var underlagt en teleologisk orden (von Oettingen, 2007, 58). Den pædagogiske filosofis historie viser dannelses-

begrebets gradvise frigørelse fra en religiøs kontekst og en på forhånd defineret meningshorisont. Fra oplysningstiden sættes fokus på menneskets særlige åndelige måde at kultivere sine anlæg og sine evner på. Hos J.G. Herder (1744-1803) er opdragelsens mål en dannelse til humanitet, som viser, at mennesket bærer Guds billede (Kemp 2005, 170). Efterhånden udskiftes gudbilledlighed med andre dannelsesmål af etisk eller almen karakter. Det ligger i dannelsens projekt, at der skal dannes *til* noget – når det ikke fyldes ud med gudbilledlighed, knyttes det til andre fortolkninger af, hvordan menneskelig udfoldelse og det gode liv realiseres. Medborgerskab kan ses som det seneste bud på en sådan udfyldning, men begrebet kræver en referenceramme, en forståelse af, hvad det vil sige at være medborger og hvilken type fællesskab, eleverne med tiden skal dannes til. Dannelse i dag er en åben proces, en søgen efter mening i stedet for en bevidstløs overtagelse af fastlagte normer. Medborgerskab som dannelsesprojekt har derfor også sammenhæng med det, man kan kalde skolens dobbelte opgave: dels at hjælpe barnet til selvbestemmelse og udvikling af individualitet, dels at indføre det i en fælles tilværelse (von Oettingen 2007, 56f). Fortolkningen af det fælles liv kommer til udtryk i de love og regler, som er folkeskolens juridiske grundlag og den gradvise ændring af centrale formuleringer kan give en god pejling på forskydninger i forståelse af skolens dannelsesopgave.

Formålsparagraffen for den danske folkeskole har udviklet sig fra dannelsen af »gode retskafne mennesker i overensstemmelse med den evangelisk-christelige lære« (1814) til en skole præget af åndsfrihed, ligestyrelse og demokrati, som skal forberede eleverne til »deltagelse, medansvar, rettigheder og pligter i et samfund med frihed og folkestyre« (Folkeskolens Formål § 1, stk.3, 2006). Men skolen af i dag skal tillige gøre eleverne »fortrolige med dansk kultur og historie og give dem forståelse for andre lande og kulturer« (§ 1, stk. 1). Formålsparagraffen lægger altså op til såvel kulturel som politisk dannelse, men forholdet mellem det kulturelle og det politiske står ikke klart. Hvis rækkefølgen kan tillægges betydning, er det kulturelle (stk. 1) overordnet det politiske (stk. 3) og forståelse for andre lande og kulturer placeres i forlængelse af fortroligheden med dansk kultur. Til sammenligning kan det være værd at inddrage skoleformål fra de to andre nordiske lande, som Danmark historisk set er tæt forbundet med, nemlig Island og Norge.

Skole og kristendom i en global verden

I norsk og islandsk skolelovgivning indgår kristendommen endnu som en central del af formål og værdigrundlag. Det islandske formål fremhæver, at skolen skal »forberede eleverne til at leve og arbejde i et demokratisk samfund, der er i stadig udvikling. Organisationen af skolen og tilrettelæggelsen af arbejdet skal derfor ske under hensyn til tolerance, *kristent livssyn* og demokratisk samarbejde.« Her sættes kristent livssyn i direkte sammenhæng med tolerance og demokrati, og der antydes en gensidig afhængighed mellem et religiøst værdigrundlag eller livssyn og forberedelsen til deltagelse i et demokratisk samfund.

Den norske skolelov har i de senere år været under pres – især fra Human-Etisk Forbund, som tæller omkring 70.000 medlemmer. Forbundet har netop vundet en sag ved den Europæiske Menneskerettighedsdomstol om fritagelse af elever fra undervisningen i det såkaldte KRL-fag (*Kristendomskundskab med religions- og livssynsorientering*) i den norske grundskole. Til forskel fra kristendomskundskab i den danske skole er der i Norge ikke mulighed for at forældre kan vælge helt at fritage deres børn fra undervisning i KRL-faget, men kun fra dele af faget. I dommen vurderes de begrænsede fritagelsesmuligheder at være i strid med menneskerettighedskonventionens artikel 8 om respekt for privatliv og familieliv og artikel 9 om samvittigheds- og religionsfrihed. Der lægges bl.a. vægt på sammenhængen mellem KRL-faget og et mål i den norske skolelov om, at grundskolen i samarbejde og forståelse med hjemmet skal »hjælpe med at give eleverne en *kristen og moralsk opdragelse*.« Et sådant mål bidrager ifølge dommen til en ikke bare kvantitativ, men også kvalitativ fortrinsstilling for kristendommen, som står i spænding til et menneskeretsligt begreb om religionsfrihed. Ud over diskussionen af kristendommens placering, viser sagen tillige, hvordan europæisering og globalisering har konkrete politiske konsekvenser. Medborgerskab kan ikke længere afgrænses til en national kontekst, men indgår i samspil mellem lokale, nationale, regionale og globale instanser. Borgeren er ikke alene forankret i en nationalstat, men også i et europæisk fællesskab og i en global verden, og beslutninger om centrale områder som skolepolitik kan ikke holdes inden for de nationale grænser. Nogle forskere karakteriserer den udvikling som en 'kos-

mopolitisering af staten' med forskydning af suveræniteten til transnationale organer (Held 2004).

Det kosmopolitiske kan forstås som et vilkår globaliseringen sætter, men det kan også knyttes til en vision om verdensborgerskab med fokus på hvert eneste menneskes lige moralske status og en politisk orden »orienteret mod omfordeling, fattigdomsfordeling, demokrati og social retfærdighed« (Held 2004, 36). Det får betydning for diskussionen af skolens værdigrundlag. Hvordan skal formålsparagraffens formuleringer om »fortrolighed med dansk kultur og historie« og »forståelse for andre lande og kulturer« fortolkes? Ligger der en værdiladning i forskellen mellem 'fortrolighed med' og 'forståelse for'? Burde skolen inkludere kosmopolitiske dannelsesmål, som forbereder eleverne til deltagelse i en globaliseret verden? I den danske debat har især Peter Kemp argumenteret for at sætte verdensborgerskab som pædagogisk ideal for skole og uddannelse (Kemp 2005). I Kems forståelse udspringer verdensborgeren som ideal »af vores kulturelle traditioner med deres religiøse, kunstneriske og litterære manifestationer af en idé om et fællesskab for hele menneskeheden« (Kemp 2005, 273). Referencerammen for dannelse bliver dermed ikke et kristent livssyn eller en kristen opdragelse, men kristendommen får – sammen med kunst, filosofi og andre religioner – betydning som motiv og baggrund for idéen om verdensborgerskab. Kemp har i anden sammenhæng argumenteret for, at der på tværs af forskellige religiøse traditioner kan søges en enighed om det gode og det rette ved at sætte etikken som det formidlende led mellem religion og politik (Kemp 2006, 11). Religion og andre livsanskuelser danner baggrund og meningshorisont for menneskets dybeste overbevisninger og for afgørelser af såvel personlig som politisk karakter. I et samfund med forskellige religioner og livssyn, er etikken ikke givet på forhånd, og det bliver nødvendigt at diskutere, hvordan fælles etiske normer og bærende samfundsmæssige værdier begrundes. Skolens dobbelte opgave i spændingsfeltet mellem dannelse til individualitet og indføring i det fælles liv betyder, at sådanne diskussioner er uundgåelige både for lovgivere og praktikere på undervisningsområdet.

Den norske formålsparagraf kom under pres, og der blev nedsat et udvalgt, som netop har præsenteret forslag til en ændret formulering, der tager højde for de menneskeretslige aspekter. I stedet for en målsætning om kristen

opdragelse, bliver kristendommen nu placeret som én blandt flere referencerammer for de grundlæggende værdier, eleverne i skolen skal opdrages til.

Uddannelsen i skole- og undervisningsvirksomhed skal åbne dørene mod verden og fremtiden og give eleverne historisk og kulturel indsigt. Den skal bygge på respekt for menneskeværd, på åndsfrihed, næstekærlighed, ligeværdighed og solidaritet, sådan som disse grundlæggende værdier kommer til udtryk i kristen og humanistisk tradition, i forskellige religioner og livssyn og sådan som de er forankret i menneskerettighederne. Uddannelsen skal fremme demokrati, ligestilling og videnskabelig tænkemåde (Bostad-udvalget, juni 2007).

Forbindelsen til kristendommen og de kristne værdier kappes ikke helt, i stedet søges en ligestilling med humanistisk tradition og andre religioner og livssyn. Formuleringerne ligger tæt på Kemps verdensborgerideal, og ændringen rammer lige ned i det centrale spørgsmål om forholdet mellem det politiske og det kulturelle: Hvordan defineres det samfundsmæssige fællesskab, man som medborger er deltager i – er det et rent politisk fællesskab, som kan løsriives helt fra en kulturel forankring? Eller trækker det på et værdigrundlag, som udspringer af bestemte kulturelle – og herunder religiøse – traditioner? Når elever i skolen ikke kun skal tilegne sig viden, kompetencer og lyst til at lære mere, men også dannes i etisk, eksistentiel og politisk forstand, sådan at de kan blive aktive medborgere i et demokratisk samfund, hvilke værdier skal da være grundlaget for dannelse og uddannelse? Religionerne nævnes, men deres – evt. forskellige – forhold til og betydning for medborgerskabets værdigrundlag uddybes ikke. Bostad-udvalget hævder uden nærmere forklaring, at værdier som »respekt for menneskeværd, åndsfrihed, næstekærlighed, ligeværdighed og solidaritet« kommer til udtryk såvel i kristen og humanistisk tradition som »i forskellige religioner og livssyn«. Ud over kristendom og humanistisk tradition defineres disse ikke nærmere, så forholdet mellem det politiske, det kulturelle og de forskellige religiøse traditioner forbliver uafklaret.

I en række europæiske lande er medborgerskab, *active citizenship*, kommet i fokus enten som et selvstændigt fag, som et element i eksisterende fag eller som et tværgående tema med relevans for hele skolens kultur. I Storbri-

tannien blev det indført som egentlig fag med definerede indholdsområder i 2002, og det har efterfølgende været en udfordring at få lærerne klædt på til at undervise i faget. I Danmark går vi med KLM-faget i den nye læreruddannelse den modsatte vej – først skal de kommende lærere tilegne sig viden om medborgerskabets forskellige dimensioner, siden skal der nok også komme mål for implementering af det som fag eller tema i skolen. Der er da også allerede iværksat forsøgsprojekter med fokus på medborgerskab som element i skolens praksis og undervisning, ligesom der er undervisningsmaterialer til grundskolen på vej. Bag det engelske fag ligger dels en bekymring over de unges manglende politiske engagement, dels en intention om at sikre sammenhængskraft i et multikulturelt samfund (jf. Sigurdsson 2007). Er medborgerskab skolens nye dannelsesopgave og kan undervisning i medborgerskab bidrage til at etablere fællesskab mellem forskellige kulturelle og religiøse traditioner? For at belyse de forskellige udfordringer, som er forbundet med undervisning i medborgerskab, er det nødvendigt at se lidt nærmere på begrebets baggrund og betydning.

Medborgerskab – baggrund og begrebsdannelse

Medborgerskab som begreb kan sættes i sammenhæng med den »afgrund under den vestlige kultur« (Safranski, 2000), som erfaringerne med nazisme og fascisme efter anden verdenskrig havde åbnet. Den trinvise dehumanisering og intention om at udslette det jødiske folk og andre grupper satte fokus på spørgsmål om, hvilke konsekvenser det får, når bestemte grupper i et samfund gradvist fratages de rettigheder, som er knyttet til begrebet om borgerskab. Det førte til overvejelser om, hvad det dybest set er, som bidrager til at fastholde demokratiets grundlag og til en besindelse på demokratiets sårbarhed. Samtidig førte det til intensivering af det internationale samarbejde med fokus på universelle menneskerettigheder og international ret. I relation til KLM-faget lægger denne baggrund for medborgerskabsbegrebet op til etik, menneskesyn og menneskerettigheder som vigtige temaer for undervisningen og til diskussion af religionernes betydning som menings- og handlingshorisont for den enkelte, af deres forhold til grundlæggende demokratiske værdier og af de spændinger, som kan opstå mellem bestemte religiøse fortolkninger

ger og medborgerskabets rettigheder. Samtidig er det nødvendigt at være opmærksom på den forskel mellem statsborgerskab og medborgerskab, som betyder, at ikke alle borgere har lige rettigheder.

Den britiske sociolog T.H. Marshall fokuserede i sin klassiker fra 1950, *Medborgerskab og social klasse*, på medborgerskabets civile rettigheder (frihedsrettigheder og retssikkerhed), politiske rettigheder (politisk deltagelse gennem valg handlinger og kandidatur) og sociale rettigheder (økonomisk velfærd og sikkerhed). Forskellen mellem medborgerskab og statsborgerskab viser sig især i forhold til politiske rettigheder – i Danmark kræver det f.eks. statsborgerskab at deltage i valg til folketinget, men ikke til kommunalvalg. Som nævnt handler medborgerskab ikke alene om rettigheder, men også om identitet og tilslutning til de grundlæggende demokratiske værdier. Det senmoderne samfund er præget af pluralitet både kulturelt, religiøst og værdimæssigt. Marshalls definitioner er bl.a. blevet kritiseret for at negligere køn og kultur som centrale faktorer for medborgerskab (Korsgaard 2007, 31). Diskussionen af medborgerskab må tage højde for pluralitet både i forhold til værdier og livsformer og i relation til mødet mellem forskellige kulturelle og religiøse traditioner. Nutiden kan karakteriseres som postsekulariseret (Habermas 2005) i den forstand, at religionerne har fået en ny og ret uventet plads i offentligheden og i medierne. I forlængelse heraf bliver grænsedragningen mellem religion og politik problematiseret og diskuteret af en række politiske teoretikere (Berg-Sørensen 2004, Parekh 2006).

Klassiske sekulariseringsteorier bygger på en modstilling af religion og fornuft og en deraf følgende forventning om afvikling af religion i kraft af samfundsmæssig og videnskabelig udvikling. I et historisk perspektiv med fokus på den vestlige verden er det ikke svært at se, at religion på en række områder er trængt tilbage fra samfundets centrum. Men billedet af religionernes indflydelse bliver langt mere broget, når man anlægger et globalt i stedet for et afgrænset europæisk perspektiv. Rundt om i verden har religion betydning for menneskers dagligdag og i varierende grad indflydelse på samfundsorganisering, politik og uddannelse. I den vestlige verden er det efterhånden også tydeligt, at religion ikke er blevet afviklet hverken som meningshorisont for den enkelte eller som del af udtryk, holdninger og værdigrundlag i kultur og offentlighed. Religion udgør ikke længere én fælles horisont, nærmere en række forskellige, delvist overlappende perspektiver i kraft af globalisering og

migration er de europæiske samfund blevet flerreligiøse. Mødet med andre religioner og fortolkninger end den, man først har mødt gennem opvækst, skolegang eller anden primær prægning, betyder adgang til alternativer og lægger op til individuelle valg. I sociologiske undersøgelser skelnes mellem sekularisering og privatisering af religion. Med privatisering sigtes til en udvikling mod en mere folkelig og mindre konfessionel indstilling til religion (Andersen og Riis 2002, 89), hvor elementer fra forskellige religiøse traditioner kombineres, uanset om det stemmer med den officielle dogmatik. Individualisering synes dog at være et mere dækkende begreb end privatisering, fordi religion i de senere år også er blevet mere offentlig og har fået større opmærksomhed såvel i medierne som i kunstneriske udtryk og i international politik. Religion kan ikke længere afgrænses til det private, men den udgør heller ikke én fælles referenceramme, som alle er enige om. Der er forskellige fortolkninger af og holdninger til religion i spil i det senmoderne samfund, hvor religionerne både går i retning af mere løse former (individualisering) og mere faste former (fundamentalisme). Begge former sætter præg på debatten i det offentlige rum.

Et af de centrale spørgsmål i forholdet mellem religion og medborgerskab handler om, hvordan lighed mellem deltagerne i det offentlige rum befordres. Hvis det offentlige rum defineres skarpt sekulært, betyder det, at religiøse symboler, ytringer og holdninger skal afgrænses til privatlivet. Det vil indebære, at religion og stat skal være tydeligt adskilt, og at grundlaget for det politiske fællesskab og for offentlige institutioner som skolen skal holdes fri for indflydelse fra religion. I de senere år er en række politiske teoretikere begyndt at forholde sig kritisk til en sådan *stærk sekularisme*, dels fordi den på flere måder støder sammen med det demokratiske lighedsideal, dels fordi et blik på de forskellige landes praksis viser, at sekularisme ikke er et entydigt fænomen. Forskellige europæiske lande bærer præg af forskellige sekularismer – eller sekularistiske strategier (jf. Sigurdsson 2007, Berg-Sørensen 2006). De nordiske landes formålsparagraffer for grundskolen kan ses som udtryk for en sådan variation. I Norge og Island er det mere tydeligt, at kristendommen stadig spiller en rolle for skolens grundlag. Bemærkningerne til den danske formålsparagraf uddyber begrebet 'dansk kultur' med 'herunder kristendommen', ligesom det i Folkeskolelovens § 6 præciseres, at »Kristendomsundervisningens centrale kundskabsområde er den danske folkekirkes

evangelisk-lutherske kristendom«. Kristendom forstås som et kundskabsområde, men også som del af den kultur eleverne skal gøres fortrolige med. I faget kristendomskundskab står fritagelsesparagraffen som garant for religionsfrihed, men kravet om »fortrolighed med dansk kultur og historie« gælder alle elever. Fortrolighed går dybere end forståelse og kan forbindes med den loyalitet overfor fællesskabet, som står centralt i medborgerskab. Fortrolighed med dansk kultur og historie kan godt kombineres med forankring i andre kulturelle traditioner, ligesom viden om kristendommen kan være en ressource i afkodning af en række kulturelle fænomener (kunst, musik, film osv.). Selv om kristendommen indgår i såvel dansk som norsk og islandsk skolelovgivning, er der forskel på, hvilken betydning og rolle den tilskrives – især i relation til begrundelsen af basale samfundsmæssige værdier – dvs. demokrati og menneskerettigheder. Den islandske lovgivning indikerer en direkte sammenhæng, den norske er på vej mod en kosmopolitisk eller almenreligiøs fortolkning, og den danske lovgivning kan karakteriseres som en indirekte sammenkædning gennem en fastholdelse af kristendommens betydning for dansk historie og kultur.

Kultur og medborgerskab

Ud over de civile, politiske og sociale rettigheder, der knytter sig til medborgerskab, bliver der i dag også argumenteret for kulturelle rettigheder. Minoritetsgruppers ret til at opretholde eget sprog og videregive kulturelle traditioner til næste generation er indskrevet i FN's konvention om civile og politiske rettigheder (1966). Artikel 27 fastslår, at personer der tilhører etniske, religiøse, eller sproglige mindretal, ikke må hindres i sammen med andre medlemmer af gruppen at udøve deres kultur, religion eller sprog. I relation til skolen medfører det en række udfordringer. På den ene side en afvejning af forholdet mellem majoritets- og minoritetskultur i skolens undervisning. Her er udfordringen at finde balancen mellem »fortrolighed med dansk kultur og historie« og »forståelse for andre lande og kulturer« – især i flerkulturelle klasser, hvor eleverne som udgangspunkt har fortrolighed med en række andre kulturer, der kombineres med elementer fra dansk kultur. På den anden side kan de kulturelle traditioner stå i spænding til demokratiske lighedsideal. For

hvordan vægter man individuelle rettigheder og samfundsmæssige idealer om ligebehandling af enhver over for anerkendelse af de kollektive goder, som er knyttet til kulturelle fællesskaber? (jf. Benhabib, 2002). Det kan være på områder som ligestilling mellem kønnene og retten til at fravælge eller skifte religion. Retten til at udøve egen kultur er ikke ubegrænset, den må afvejes med andre frihedsrettigheder. Kulturelle og religiøse traditioner udfordres og bevæges i kraft af globalisering og migration. Det er en central opgave for KLM-faget at bidrage til en nuanceret diskussion af kulturbegrebet og indsigt i de religioner, som har betydning i Europa i dag. Herunder indkredsning af fortolkningsvariationen i islam og forholdet mellem islam og demokrati. Det ligger udenfor denne artikels rammer, men er behandlet i *Medborgerskab – et nyt dannelsesideal?* (2007).

Udefra kan kulturer nok opleves som afgrænsede helheder, men indefra formes kultur gennem deltagernes erfaring af traditioner, historier, ritualer og symboler, redskaber og materielle vilkår (Benhabib 2002). Kulturernes karakteristiske elementer er ofte blevet til gennem påvirkning og udveksling med andre ved handel, rejser, krige og erobring eller personlige møder. Der kan foregå intense kampe indenfor den enkelte kultur for at vogte dens grænser eller for at fastholde bestemte fortællinger, fortolkninger, ritualer, værdier og normer. Kultur bidrager til opbygning af kollektiv identitet ved at fremhæve forskelle mellem 'os selv' og 'de andre'. De kulturelle forskelle er hverken fiktive eller overfladiske, de kan gå meget dybt og have omfattende konsekvenser for det enkelte menneske (Benhabib 2002). Et dynamisk kulturbegreb sætter fokus på kulturernes elasticitet og foranderlighed. Det giver blik for diskussion, kritik og uenighed indenfor kulturen, ligesom det lægger op til muligheden for kombinationer eller 'hybrididentiteter' – som dansk-pakistaner, dansk-tyrker osv. Det indebærer også sans for ændringsprocesser i majoritetskulturen. Set i relation til skolens formål kunne det lægge op til en tolkning af »fortrolighed med dansk kultur og historie« med fokus på brudflader, foranderlighed og samspil med andre kulturer. Det historiske perspektiv kan bidrage til forståelse af kulturen som dynamisk og bevægelig og til at se dansk kultur i sammenhæng med europæisk kultur. Tilsvarende vil det betyde at »forståelsen for andre lande og kulturer« kræver sans for nuancer og dynamik i de kulturelle traditioner i stedet for nemme og overfladiske generaliseringer om 'de andre' eller kulturrelativistisk anerkendelse af normer, som er i strid med

demokratiske lighedsideal. Retten til at udøve egen kultur må ikke lukke af for udfordring og kritik af kulturelt bestemte normer og værdier.

Det er sådanne diskussioner af forhold mellem kultur, religion og medborgerskab, KLM-faget lægger op til. Som et alment lærerkvalificerende fag kan faget sættes i sammenhæng med folkeskolens formålsparagraf. Faget skal (ifølge målformuleringerne) give de studerende baggrund for at forholde sig til og efterleve skolens formål ved at bidrage til udvikling af de kommende læreres kompetencer i

- at forholde sig til skolens dannelsesopgave over for eleven som individ, borger i Danmark og i verden
- at forholde sig til kristendommens og andre livsanskuelsers betydning for værdigrundlaget i en europæisk og en dansk kultursammenhæng
- at forberede skolens elever til at tage del i et samfund med ligeværd, åndsfrihed og folkestyre
- at udvikle elevernes kritiske sans og mulighed for at tage stilling og handle i mødet med nye udfordringer, samt at lære dem at leve sammen med respekt for hinandens værdier og normer

Dansk kultur tænkes her ind i en bredere sammenhæng, som omfatter både europæisering og globalisering. Skolen skal forholde sig til eleven som individ og som »borger i Danmark og i verden«, ligesom der sættes fokus på kristendommen og andre livsanskuelsers betydning for værdigrundlaget »i en europæisk og en dansk kultursammenhæng«. Den sidste pind er interessant i forhold til diskussionen af kulturelle rettigheder, for hvad vil det sige »at leve sammen med respekt for hinandens værdier og normer« – og står det i spænding kravet om udvikling af »elevernes kritiske sans«? Her er antydning et centralt område for undervisningen i KLM med fokus på ligeværd og tolerance og diskussion af forskellen mellem på den ene side respekt for den anden som menneske og på den anden side muligheden for at kritisere de værdier og normer, som er i strid med grundlæggende demokratiske principper. Hvis de fire målformuleringer læses i forlængelse af hinanden, lægges der op til en sammenhæng mellem »kristendommens og andre livsanskuelser« og et samfund med »ligeværd, åndsfrihed og folkestyre«. Det kan derfor også ses som en af opgaverne for faget at undersøge og diskutere, hvordan kristendommen og andre livsanskuelser – og brydninger imellem dem – har haft betydning for

værdigrundlaget i europæisk og dansk kultur. Det fører tilbage til forholdet mellem kultur, religion og politik, som kan angribes fra forskellige vinkler. I forbindelse med den omsiggribende kanondiskussion, har regeringen nedsat et udvalg, der skal udarbejde en demokratikanon med det formål »at styrke kendskabet til de principper om frihed og folkestyre, som det danske samfund bygger på«. Udvalget har til opgave at udpege centrale begivenheder, filosofiske strømninger og tekster, som har bidraget til debatten om og udviklingen af frihedsrettigheder og folkestyre i Danmark. Blandt medlemmerne er professor, dr.pæd. Ove Korsgaard, som i 2006 lancerede et forslag til en politisk-demokratisk kanon. Et af de tolv værker, han heri har peget på, er Hal Kochs lille bog fra 1945, *Hvad er demokrati?* (Korsgaard 2007, 181) med dens distinktion mellem en kulturel og en politisk bestemmelse af fællesskabet.

Dansk kultur – demos eller ethnos?

Korsgaards anliggende er en problematisering af en etnisk-kulturel forståelse af det nationale fællesskab. Han påpeger, at det først var efter tabet af hertugdømmerne i 1864 Danmark kom tæt på den overensstemmelse mellem stat, sprog, kultur og nation, som har sine rødder i Herders kulturelle folkebegreb (Korsgaard 2004, 23). Alternativet til en etnisk-kulturel bestemmelse af fællesskabet er et suverænitetbegreb, der bygger på etableringen af en samfundspagt og dermed et politisk fællesskab – en *demos*strategi i stedet for en *ethnos*strategi. Hal Koch formulerede i 1945 en sådan distinktion mellem kultur og politik ved at fremhæve, at »Det kulturelle samler ikke, det adskiller«. Det politiske skulle være det, der binder folket sammen. Heraf følger en vægtning af det sociale og økonomiske fællesskab med en retfærdig fordeling af livets goder. Hal Kochs forståelse af demokrati er ligesom Marshalls begreb om medborgerskab formuleret i en anden tid og i en samfundssituation, der ikke rummede samme udfordringer som i dag, hvor de europæiske samfund er langt mere sammensatte både kulturelt og værdimæssigt. Distinktionen mellem det kulturelle og det politiske er dog stadig relevant, og Korsgaard vælger at knytte an til Hal Kochs fortolkning,

»Frem for et åndeligt og kulturelt indhold skulle det nationale have et socialt og økonomisk indhold. Velfærdsstaten kan ses som en materialisering af

den opfattelse, at demokratiet ikke kun er en styreform, men også en livsform.« Medens Hal Koch på sin tids præmisser forholdt sig til kulturforskelle mellem »fiskerfruen fra Hirtshals og overklassefruen fra Gentofte«, mener Korsgaard, at han i dag også ville henvise til indvandrerkonen fra Gjellerup-parken for at tydeliggøre, at det stadig »ikke er dansk kultur (og ej heller kristendommen), der kan udgøre det fælles grundlag for at leve sammen, men derimod en demokratisk livs- og samfundsform« (Korsgaard 2004, 26-27).

Korsgaards greb til afgrænsning af det politiske i forhold til det, der betegnes 'åndeligt og kulturelt' og mere specifikt i forhold til kristendommen, er attraktivt, fordi man slipper for det problematiske ved et etnisk-kulturelt folkebegreb. Medborgerskab i dag kan ikke gøres afhængigt af tilhørsforholdet til en bestemt kultur – og heller ikke til en bestemt religion. Demokrati må være en politisk styreform, der etablerer en ramme for ideologiernes indbyrdes relationer og baseres på åbenhed overfor forskellige politiske ideologier, kulturelle værdier og religiøse trosretninger. Men demokratiet bygger også på et bestemt grundlag, og det er en livsform, der kræver vedligeholdelse. På Hal Kochs tid stod spørgsmålet om tilslutning til demokratiets værdier helt centralt på baggrund af erfaringen med antidemokratiske ideologier som nazisme og fascisme. Der var en bevidsthed om demokratiets sårbarhed i forhold til totalitære bevægelser. Den sårbarhed er ikke mindre i dag.

Selv om forskellen på en kulturel og en politisk forståelse af medborgerskab er yderst relevant i dag, er det spørgsmålet, om de helt kan skilles ad. På den ene side er der behov for en rummelig politisk ramme, som ikke på forhånd favoriserer bestemte ideologier eller religioner. På den anden side er demokrati ikke værdineutralt. Frihedsrettigheder og folkestyre har baggrund i et længere historisk forløb og i en kulturel baggrund, som både rummer opgør med religion og spor fra de religiøse traditioner (jf. Henkel 2006, 49). Det skal blive interessant at se udvalgets bud på centrale begivenheder, filosofiske strømninger og tekster i en demokratikanon – herunder deres fortolkning af forholdet mellem religion og politik. I Hal Kochs bog fra 1945, forstås demokrati og menneskerettigheder som rodfæstede i »strømmen fra Athen og fra Galilæa,« dvs. den græske humanisme og kristendommen. Den græske kultur formulerede værdisættelsen af menneskelivet og idealet om menneskelig dannelse (*paideia*) til dyd, men i Kochs forståelse var der en central ting, som grækerne ikke forstod, nemlig forholdet til medmennesket. På trods af distinktionen mellem kultur og

politik, knyttede han an til kristendommen, når der skulle argumenteres for demokratiets værdigrundlag. Her fortolkes Jesus som den, der så

at mennesket er en Guds skabning, og at det derfor aldrig er sig selv nok, men altid henvist til sin medskabning, til medmennesket. Det er livets indhold og grundlov: at vi enten vil vedgå det eller ej – er bundet til næsten. Og der, hvor mennesker træder denne lov under fode, lægger de livet øde (Koch 1991/ 1945, 92).

For Koch var det en fordring, som rækker videre end kristendommen og omfattede »alle jordens børn«. Det er ikke en kulturel, men en universel fortolkning af kristendommen – eller man kunne sige, at Koch i kristendommens fordring om næstekærlighed fandt den etiske begrundelse for menneskerettigheder og demokrati. Han så denne græsk-kristelige humanisme som grundlaget for hele den vesteuropæiske kultur. »Uden den taber alle demokratiets afgørende begreber deres indhold« (Koch 1991, 92-94). Der er ikke langt fra Kochs argumentation til de to formålsparagraffer fra Island og Norge, hvor en lignende forbindelse mellem demokrati og kristne grundværdier som næstekærlighed er den underliggende præmis.

Hal Kochs klassiker talte ind i en tid, hvor Danmark var et mere homogent samfund end i dag. Men vil man tage afsæt i hans distinktion mellem det kulturelle og det politiske, må hele argumentationen tages med. Ikke nødvendigvis til overtagelse, men som afsæt for en diskussion af religionernes betydning som individuel og kollektiv meningshorisont både idéhistorisk og aktuelt. Helt centralt i KLM-faget står en undersøgelse af de værdier, som må anses for bærende i demokratiet. Dels den idéhistoriske analyse af deres baggrund, dels den nutidige diskussion af deres begrundelse. Hal Kochs lille bog om demokrati kan i faget anvendes som eksempel på en bestemt fortolkning af forholdet mellem kristendom og demokrati. Den kan sættes overfor andre fortolkninger af demokratiets grundlag og andre opfattelser af kristendommen, ligesom den kan sættes i relation til aktuelle diskussioner af religion og menneskerettigheder. Den kan også bruges som afsæt for en undersøgelse af kristendommens etiske kernebegreber og den spænding mellem universalisme og partikularisme, som gør sig gældende ikke alene i kristendommen,

men også i andre religioner. Om Hal Koch nu har ret i sin begrundelse af menneskerettigheder og demokrati, kan bl.a. diskuteres ud fra den forskel, man finder imellem den amerikanske erklæring fra 1776, som inkluderer en religiøs skabelsestanke og den franske fra 1789, der – ligesom FN-erklæringen fra 1948 – hævder, at alle mennesker er født lige uden at knytte an til en religiøs forestilling om menneskets skabelse. Det ændrer dog ikke ved, at selve tanken om menneskerettigheder rummer et metafysisk paradoks (jf. Skovmand 2007, Schanz 2001). At alle mennesker er født lige, er hverken naturgivet eller selvindlysende. Men forskellige religiøse og filosofiske traditioner kan godt mødes om en sådan overbevisning – selv om deres begrundelser ikke er ens.

Pluralitet, globalisering og medborgerskab

Fælles sprog, religion og kultur kan bidrage til at etablere sammenhængskraft og identitet i monokulturelle samfund. I flerkulturelle samfund bliver udfordringen at finde balancen mellem det fælles og det forskellige. Derved bliver det væsentligt, hvilken plads, der gives i fællesskabet til at kombinere forskellige typer af religiøs og kulturel forankring med demokratisk deltagelse. I det enkelte menneskes dagligdag kan religiøs erfaring eller forankring være vejledende for handlinger og holdninger også på det politiske område (Taylor 2001, 20). Nogle politiske teoretikere forestiller sig, at det offentlige rum som en form for neutral zone, hvor religiøse holdninger og motiver ikke har nogen plads, eller hvor det religiøse sprog skal oversættes til fornuftige argumenter (Habermas 2006). Under en sådan fordring om neutralitet ligger idealet om lighed mellem deltagerne i det offentlige rum. Men måske er det hverken neutralt eller hensigtsmæssigt at ville udgrænse religion fra det offentlige rum, og som verden ser ud i dag, er det nok heller ikke realistisk – hverken i en dansk, europæisk eller global kontekst. Forbud mod religiøse symboler, grænser for religiøs beklædning på uddannelsesinstitutioner eller arbejdspladser og manglende forståelse for religionens betydning som meningshorisont, værdigrundlag og identitetsfaktor, kan vise sig at være en problematisk kurs, hvis vi ønsker at opretholde en ligeværdig dialog og et inklusivt begreb om medborgerskab. Men både religion og kultur må forstås som dynamiske størrelser, der kan udfordres gennem debat og kritik, og den kul-

turelle forankring må ikke stå som hindring for at anerkende andre fortolkninger, holdninger og måder at leve på.

I det senmoderne samfund er loyaliteten overfor fællesskabet ikke givet på forhånd, fordi der ikke er én tydelig overordnet fælles referenceramme. Demokrati er baseret på åbenhed overfor forskellige politiske ideologier, kulturelle traditioner og religiøse retninger. Men demokrati bygger også på et bestemt grundlag, et menneskesyn og et sæt af normer, som kræver bevidst tilslutning. Udfordringen i dag ligger i at finde enighed om de bærende værdier ud fra forskellige kulturelle og religiøse traditioner. Et samfund baseret på demokrati og menneskerettigheder er ikke naturgivent eller selvindlysende, det kræver overbevisning om en menneskelig værdighed og deraf følgende rettigheder, som gælder enhver. Medborgerskab handler derfor også om det syn på den anden/ de andre vi opdrager og opdrages til. Hvem ser vi som vores medborgere? Hvilke kriterier hviler medborgerskabet på? Hvordan bliver den enkelte del af fællesskabet og anerkendt som aktiv medborger? Derfor er medborgerskab også et pædagogisk anliggende, som må forholde sig til dannelsens dilemmaer mellem opdragelse til selvbestemmelse og deltagelsen i et fællesskab. Med den integrative forståelse af KLM-faget er der lagt op til en relevant og tidssvarende behandling af medborgerskab i læreruddannelsen. Det har potentiale til at blive et bredt almindendannende fag, hvor dannelsesbegrebet forbindes med idéhistoriske perspektiver, og hvor spændingsfelter og sammenhænge mellem religion, kultur, etik og medborgerskab kan komme i spil. Om faget så også får den betydning for de lærerstuderendes dannelsesproces, som målformuleringerne lægger op til, kunne være interessant at få belyst, når der er etableret tilstrækkeligt med erfaringer til at det kan undersøges. Det samme kan siges om forslaget til en kanon i demokrati – opremsningen af centrale værker og begivenheder får nok ikke den store effekt, hvis ikke den følges op af en velovervejede og åben formidlingsproces.

Litteratur

Bekendtgørelse om uddannelsen til professionsbachelor som lærer i folkeskolen, BEK nr 219 af 12/03/2007.

- Benhabib, Seyla 2002: *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the global Era*, Princeton University Press.
- Berg-Sørensen, Anders 2004: *Paradiso-Diaspora. Reframing the Question of Religion in Politics*, Institut for Statskundskab, Københavns Universitet.
- Berg-Sørensen, Anders 2006: »Religion og politik i komparativt perspektiv«, i *Tidsskriftet Politik*, nr. 1.
- Henkel, Heiko 2006: »Karikaturstriden og Europas selvforestilling«, i: *Kritik*, nr. 180.
- Kemp, Peter 2005: *Verdensborgeren som pædagogisk ideal*, Hans Reitzels Forlag.
- Kemp, Peter 2006: »Religion og Politik«, i: *Arken* nr. 1, Det teologiske fakultet, København.
- Koch, Hal 1991/1945: *Hvad er demokrati?* Gyldendal.
- Korsgaard, Ove 2004: »Statsborgerskab, medborgerskab og identitet«, i: *Medborgerskab, identitet og demokratisk dannelse*, red. Korsgaard, Danmarks Pædagogiske Universitets Forlag.
- Korsgaard, Sigurdsson og Skovmand (red.) 2007: *Medborgerskab – et nyt dannelsesideal?* Religionspædagogisk Forlag.
- Marshall, T.H 2003/1950: *Medborgerskab og social klasse*. Hans Reitzels Forlag.
- Parekh, Bhikhu 2006: *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Palgrave & Macmillan.
- Safranski, Rüdiger 2000: *Det Onde eller Frihedens Drama*, Samlerens Forlag.
- Sigurdsson, Lakshmi 2000: *Mulmet i Hjertet. Tro, trøst og billeddannelse hos Martin Luther*, Anis.
- Taylor, Charles 2005/1991: *Modernitetens Ubehag. Autenticitetens Etik*, forlaget Philosophia.
- von Oettingen, Alexander 2007: »Medborgerskab – skolens nye dannelsesopgave?« i: *Medborgerskab – et nyt dannelsesideal?* red. Korsgaard, Sigurdsson og Skovmand.
- Lakshmi Sigurdsson, lektor ved Københavns Dag- og Aftenseminarium
Cand.mag. & master i *citizenship education*.

Offentlig islam

Mona Kanwal Sheikh

Den danske debat om tørklæder og muslimer i politik er præget af idéen om, at religion er en privatsag og bør holdes ude af det offentlige rum. Denne artikel belyser, hvordan denne idé overskrider den aktuelle kompleksitet, der kendetegner både sekulære stater og muslimers forståelse af islams politiske implikationer. I forskellige lande viser det sig, at sekularisme sjældent betyder en adskillelse af religion-politik forholdet, men snarere en særlig regulering. Denne regulering er igen bestemt af, hvilke egenskaber man i grunden tillægger begreberne religion og politik. Alligevel har politikere og andre opinionsdannere succes med at fremføre sekularisme som et simpelt »dansk« princip om adskillelse. På den måde er den danske debat om religiøse symboler i det offentlige rum blevet knyttet sammen med debatten om integration af muslimer. Det har muliggjort, at manifestationer af islam i offentligheden kan fastholdes som udanske, irrationelle og dogmatiske.

Debatten om religiøse symboler i det offentlige rum er en global debat, der jævnligt blusser op i forbindelse med diskussioner om sameksistens og multikulturalisme. I Frankrig har omdrejningspunktet for de mest hede diskussioner været det muslimske tørklæde, i Schweiz gjaldt det minareter, i Holland og England handlede det mest om burkaer og niqab, og i USA og Canada var der for nylig postyr over juletræer i det offentlige rum.

I den vesteuropæiske debat om religiøse symboler fylder islam meget og er ofte hvirvlet ind i integrationspolitiske spørgsmål om muslimers tilstedeværelse i vesten.¹ I Danmark blev debatten for nylig aktuel, da tørklædebærende Asmaa Abdol-Hamid i foråret 2007 blev opstillet som folketingskandidat for partiet Enhedslisten. Debatten eskalerede, da Søren Krarups (DF) efterfølgende udtalelse om, at tørklædet og hagekorset begge udtrykker totalita-

risme, fik en topplacering på den danske nyhedsagenda. I maj 2007 blev det regeringsbærende Dansk Folkeparti således det første danske parti, der efter den franske model udtrykte ønsket om et »totalforbud« mod muslimske tørklæder i danske uddannelsesinstitutioner (Ritzau 17 maj 2007).

Det er et populært synspunkt i den danske debat, at religion bør forblive i det private rum. Alligevel virker religion mere politisk relevant end nogensinde – det gælder i forhold til alt fra integrationspolitik over udviklingspolitik til sikkerhedspolitik. Uanset hvad man måtte mene, om hvordan det *bør være*, er det i dag uantasteligt, at religion *er* en offentlig sag.

Når man taler om grænser for tolerance i dansk integrationsdebat, optræder adskillelsen af religion og politik ofte som et ufravigeligt »dansk« princip. Men hvad ligger der egentlig i den normative sondring mellem religion og politik langs akserne privat og offentlig? Hvad er der på spil, når tørklæder og religiøse symboler i det offentlige rum fremstår som et af Europas mest omdiskuterede emner i offentligheden?

Denne artikel består af to hoveddele, hvori jeg vil diskutere ovenstående spørgsmål med særligt fokus på Danmark og debatten om islam og tørklæder i det offentlige rum. I den første del vil jeg sætte spørgsmålstegn ved, hvad der ligger i det skel mellem religion og politik, der i den offentlige danske debat bliver fremført som et jernstøbt princip for mange parter. Her vil jeg fokusere på forskellige måder at indholdsudfylde begrebet sekularisme på og dermed synliggøre den aktuelle kompleksitet, som overskrives af forsimplede politiske krav om en adskillelse. I den anden del af artiklen vil jeg med udgangspunkt i tørklædediskussionerne og debatten omkring Asmaa Abdol-Hamids folketingskandidatur beskrive, hvilke argumenter der kendetegner den danske debat og modstand mod islam og tørklæder i det offentlige rum.

Hvad betyder en adskillelse af religion og politik?

Der ligger ofte en uantastet forestilling om, at man bør skelne mellem religion og politik i fremtrædende meningsdanners forbehold overfor religion, religiøse symboler og muslimske politikere i det offentlige rum. Adskillelsen af religion og politik er blevet et politisk princip, der gentagende bruges som referenceramme og argument i den danske debat om islam i offentligheden.

Det er sjældent, at journalister, politikere eller andre meningsdannere forholder sig kritisk til forestillingens præmis og spørger ind til, hvad det betyder, når man siger, at religion og politik skal holdes adskilt. Den udbredte konsensus om en nødvendig adskillelse peger på, at der eksisterer en implicit enighed om, hvad man mener, når man siger religion, og hvad man mener, når man taler om politik.

Sekularisme – der ofte oversættes som en adskillelse af religion og politik – er dog i praksis langt fra et entydigt fænomen. Selvom begrebet bliver anvendt med en vis portion indforståethed i samfundsdebatten, er man blandt akademikere begyndt at fokusere på begrebets »essentielle flertydighed«. Hvordan begrebet sekularisme bliver indholdsbestemt ser meget forskelligt ud alt efter hvilket land, det gælder. Herudover eksisterer der selvfølgelig også konkurrerende forståelser indenfor landegrænser, selvom der som regel er nogle dominerende forestillinger, der præger de nationale debatter.

I Frankrig har det dominerende begreb eksempelvis været *laïcité*, der normalt defineres som et princip, der skal sikre, at staten ikke udøver nogen religiøs magt, og kirken ikke udøver nogen politisk magt. Selvom det er en udbredt forståelse, at *laïcité* er et neutralt princip, der sikrer tolerance, lighed og pluralisme, så har begrebet ikke desto mindre historisk repræsenteret en anti-gejstlig politik, der især var intolerant overfor den katolske del af Frankrig og senere den jødiske og muslimske del. Sekularismen i Frankrig har således primært handlet om at bekæmpe religiøse institutioners indflydelse på samfundet. Manifestationer af religiøs identitet og symboler anses i den dominerende diskurs for at støde mod den »neutralitet«, der karakteriserer den franske republiks selvopfattelse (Sheikh & Wæver 2005).

I Tyrkiet har sekularismen i Kemal Atatürks udgave udartet sig som en autoritær fjernelse af religiøse manifestationer i det offentlige rum. Tyrkiet bliver ofte fremhævet som idealet på et »vesterniseret« muslimsk land, der er baseret på »areligiøse« principper om tolerance og pluralisme. Men i Tyrkiet var sekularismen en del af det nationalistiske projekt, der modstillede tyrkisk civilisation med religion og overtro, og legitimerede en kompromisløs og militær uddrivelse af religiøse manifestationer fra det offentlige rum. Selvom princippet om sekularisme er nedfældet i den tyrkiske konstitution, så betyder dette ikke en direkte *adskillelse* af moske og stat. Herimod har Tyrkiet for eksempel et direktorat for religiøse affærer, der udpeger, lønner og kontrolle-

rer alle imamer i Tyrkiets sunni-muslimske moskéer. I Tyrkiet kendetegner sekularisme således en religionspolitik, der skal muliggøre statens kontrol med det religiøse liv (Sheikh & Wæver 2005).

I Danmark eksisterer der ingen klar adskillelse af kirke og stat, og det er på nuværende tidspunkt vanskeligt at tænke sig, at der skulle blive mobiliseret politisk opbakning til en forfatningsmæssig ændring, der selvstændiggør de to institutioner. Vi har en statskirke, der er underlagt Folketinget, vi har et kirkeministerium, der indsamler kirkeskat, vores præster uddannes på universiteterne, vores børn bliver fødselsregistreret i kirkerne og Grundloven stiller krav om, at monarken skal være medlem af statskirken. Alligevel er Danmark et af verdens mest sekulariserede lande, hvis man måler det på hvor mange, der definerer sig selv som troende eller går i kirke (Gundelach 2002). Og normen om, at man bør undgå religion i politik, herunder religiøse argumenter i politik, er meget stærkt forankret i den danske folkebevidsthed (Sheikh & Wæver 2005).

I sine konkrete manifestationer refererer sekularisme således ikke til en total adskillelse, men snarere til en særlig *regulering* af forholdet mellem religion og politik. Den politiske eller religiøse regulering af dette forhold er igen baseret på en særlig forståelse af, hvad der i grunden udgør kategorierne religion og politik, og hvilke værdier eller egenskaber, man tillægger begreber om religion og politik (Iversen 2006).

Udover at sekularismen findes i mange konkrete manifestationer, så dækker sekularismen også over forskellige doktriner og principper. Sekularisme kan både forfægtes som en »religiøs« doktrin, der handler om at beskytte religion fra politik, et »politisk« princip om at beskytte politik fra religion eller en doktrin, der fremstiller sig selv som en upartisk skillelinje mellem religion og politik, og dermed den bedste garant for pluralisme og lighed i multikulturelle og multireligiøse samfund.

Hvad man mener om religionens rolle i samfundet, og *hvordan* man vælger at regulere det, man betegner som religion, afhænger således af, *hvilket* indhold man i udgangspunktet udfylder begrebet religion med. På tværs af samfundsvidenskaberne kan man i dag finde enighed om, at kernekategorier som religion og politik ikke har nogen given semantik, der er adskilt fra italesættelsen af dem og dermed deres kontekstualitet. Som antropologen Talal Asad (1993, 2003) har gjort opmærksom på gennem detaljerede analyser af,

hvordan det religiøse og det sekulære konstrueres, er vores koncepter om det sekulære og det religiøse ikke uodynamiske, men i høj grad betinget af politik og magtpraksisser. Hertil kommer, at vores måde at indholdsudfylde begreberne sekularisme og religion også har konkret betydning i forhold til vores strategiske adfærd – fra integrationspolitik over religionspolitik til sikkerhedspolitik.

Selvom begrebet sekularisme »essentielt« er flertydigt og komplekst, bliver det især i europæisk sammenhæng anvendt som om det var et apolitisk (neutralt) og simpelt princip, der blot påpeger den fredsskabende nødvendighed i at skille religion fra politik. Denne religionskritiske sekularisme er meget karakteristisk for netop den europæiske forståelse af sekularismen. Det skyldes bl.a. en dominerende sociologisk modernitetsfortælling om, at rationalitetens opkomst var betinget af religionens tilbagetrækning fra det offentlige rum. I Europa bliver sekularisme således opfattet som et produkt af sekularisering, modernisering og udvikling, mens det modsatte er tilfældet i USA, hvor sekularisme knyttes sammen med øget religiøsitet, idet kirkens frigørelse fra statens indblanding stimulerede det uafhængige religiøse liv (Casanova 2003).

Det er også særegent for et europæisk perspektiv på sekularisme, at politik med en religiøs reference er blevet anset for at være en ultimativ sikkerhedsstrussel, siden religion blev »nationaliseret« og senere »privatiseret« med den Westfalske fred i 1648 (Williams 1998). Det er en politologisk fredsfortælling, at international politik fik en mere fredssommelig karakter, da religion blev sendt i eksil efter trediveårskrigen mellem katolikker og protestanter. Flere analytikere har gjort opmærksom på, hvor centralt det egentlig er for vores konstruktioner og populære forståelser af det religiøse og det politiske, at sekularisme bliver associeret med fred, mens offentlig religion associeres med krig (Toulmin 1990, Williams 1998, Philpott 2002). Sikkerhedsargumentet er også afgørende for, hvorfor tesen om civilisationernes sammenstød (Huntington 1993) har fået så meget opmærksomhed. Profetien om et sammenstød mellem civilisationer advarer netop imod, hvad der vil ske, hvis religion vender tilbage fra eksil (Hatzopoulos & Petitto 2003).

Idéen om sekularisme i Europa udviklede sig specifikt i respons til intrakristne spændinger mellem katolikker og protestanter. I sekulære stater som for eksempel Indien, er sekularitet et princip, der handler om at sikre en lov-

givning, der kan tilvejebringe tolerance og respekt mellem *forskellige* religioner. I Europa har sekularisme i stigende grad fået betydningen af at frigøre sig fra religion, religiøs regulering og kontrol. I store træk, at blive fri for religion ved at regulere religionen politisk. I USA har en tredje udgave af sekularismen snarere været et spørgsmål om at tilvejebringe frihed for religioner og sikre kirken mest mulig autonomi. Ikke at beskytte det politiske mod det religiøse men omvendt. I de fleste lande eksisterer der dog konkurrerende diskurser om sekularitet og sekularisme, således at det både handler om at tilvejebringe øget *autonomi* (hvad enten argumentet føres til fordel for staten eller kirken, det politiske eller religiøse), og sikre et offentlig rum præget af *tolerance* for forskelligheder.

Vores europahistoriske erfaringer og videnskabsdisciplinernes fortællinger om religion og politik er i høj grad gældende præmisser i den danske debat om religion og religiøse symboler i det offentlige rum. Fornuft, fred og sammenhængskraft er gennemgående argumenter imod »for meget« eller for meget af den forkerte religion i det offentlige rum. Den siddende statsminister Anders Fogh Rasmussen formulerede fx under opsejlingen af den verdensomtalte karikaturkrise i februar 2006 holdningen om, at forudsætningen for at bevare sammenhængskraften i det danske samfund er, at religion forbliver indendørs.²

Den danske religionsdebat

Religion er en forankret del af den danske nationale fortælling og selvdefinition. Siden reformationen har den evangelisk-lutherske kirke været underordnet staten, og det lutheranske dogme har været en del af pensum i folkeskolen (Lausten 1999). Folkekirken er i dag privilegeret på en lang række områder og er formelt indskrevet i Grundloven som statens kirke. I den offentlige debat i Danmark bliver kristendommen da også ofte nævnt som et af Danmarks centrale kendetegn (Pundik & Haslund-Christensen 2001). Det paradoksale ved den danske situation er, at det tætte forhold mellem religion og stat på det institutionelle plan går hånd i hånd med tendensen til at bruge sekularisme som et demarkationskriterium overfor befolkningsgrupper med en anden religion end den protestantiske kristendom – muslimer i særdeleshed. Denne

tendens er blevet forstærket af en øget opbakning til indvandrings skeptiske holdninger, politikker og partier, der med succes har formået at italesætte muslimer som en eksistentiel trussel mod danskheden (Christensen 2006).

Samtidig domineres debatten om islam og religiøse symboler i det offentlige rum af særlige fortolkninger og forståelser af, hvad islam symboliserer til forskel fra kristendommen. Troende muslimer beskyldes ofte for at repræsentere en dogmatisk politisk position, især når de indtræder på den offentlige scene. Dette var særligt tydeligt i debatten omkring Asmaa Abdol-Hamids folketingskandidatur i 2007, der fokuserede på de potentielle politiske implikationer af hendes religiøse trosgrundlag. Forestillingen om, at muslimer modsat kristen-danskere ikke kan eller vil skelne de to sfærer fra hinanden, er i høj grad udbredt som grundlag for debatten om offentlig islam. Siden det er en *sekulær* kristendom, der betinger den nationale selvdefinition, så opretholder denne forestilling om det nationale selv også en anden, som ikke har den samme sekulære natur som den protestantiske kristendom.

Den moderne debat om religion og religiøse symboler i det offentlige rum har i Danmark mest eksplicit været knyttet til debatten om islam og integration. Der har dog været stemmer, der udfra et ultra-liberalistisk synspunkt har sat spørgsmålstegn ved, hvorvidt man overhovedet bør diskutere tørklæder og religiøsitet i en politisk og offentlig sammenhæng. Da tørklædedebatten rasede omkring Asmaa Abdol-Hamid, markerede partiet Venstres integrationsordfører fx, at tørklædet er »en privat sag«, mens hun advarede imod, at tørklæde-debatten bliver en glidebane hen imod en totalforvirring af religion og politik, privat og offentlig (Politiken 18. maj 2007). Asmaa Abdol-Hamid har selv gentagne gange sagt, at tørklædet for hende hører ind under den personlige frihed, og at hendes religion er en privatsag. Det paradoksale ved hele situationen er, at også kritikerne af Asmaa Abdol-Hamids folketingskandidatur har trukket på skellet mellem religion og politik, privat og offentlig som det hellige princip, de mener, at Asmaa med sit tørklæde og synlige religiøsitet overtræder.

Analyser af den offentlige debat gennem det sidste tiår viser, at argumenter, ræsonnementer og identiteter, der betegnes som religiøse (på en anden måde end den lutherske), møder massiv modstand, hvis de manifesterer sig i det offentlige rum, netop fordi der hersker en høj grad af populær konsensus om den liberalistiske teori skelnen mellem offentlig og privat, religion og po-

litik (Sheikh 2004, Wæver 2004b). Det er ikke ualmindeligt, at islam og religiøse argumenter bliver modstillet den demokratiske og rationelle samtale med henvisning til, at islam afspejler et absolutistisk standpunkt.

Ved siden af udviklingen af den moderne politiske filosofi om den rationelle samtale i offentligheden, har de sociologiske sekulariseringsteorier også betinget den udbredte forståelse af, at det politiske rum præges af fornuft og rationalitet, mens religion udgør dets diametrale modpol (Casanova 1994). Denne abstrakte forståelse er imidlertid ikke gangbar i virkelighedens politik, der ofte præges af følelser, frygt, magtbegær og holdninger, der næppe altid lever op til teoriens rationalitetskriterier. Den danske politolog og sikkerhedseksperter Ole Wæver har fremført den pointe, at aktuel politisk debat sjældent ender med, at den ene part ændrer synspunkt, fordi han bliver overbevist igennem modpartens fornuftige argumentation. Tværtimod er den politiske debat præget af mange verdenssyn, forskellige udgangspunkter og forskellige logikker, der rummer alt fra selvinteresse over altruisme til tillid til enkelte politikere, følelser og fornemmelser (Wæver 2004a). Set i dette lys eksisterer der et særforbud overfor religiøse argumenter, værdier og ræsonnementer, legitimeret ved forestillingen om, at vi har et offentligt rum, der lever op til idealet om rationel diskussion.

Som fremhævet af en række politiske teoretikere kan sekularismen som doktrin være ligeså dogmatisk og absolutistisk, som religion beskyldes for at være, idet den i mange europæiske udgaver repræsenterer intolerance overfor religion og religiøs identitet i det fælles offentlige rum (Bhargava 1998, Hurd 2001, Asad 2003, Sheikh & Wæver 2005). Sekularisme kan manifestere sig som en ekskluderende praksis, der rammer dem, der er religiøse på en anden måde end den private og lutherske (Berg-Sørensen 2004, Hurd 2004, Sheikh & Wæver 2005). Kravet om at det offentlige rum skal renses for religion tilgodeser således ikke religiøse borgere, der afviger fra den lutheranske tradition. Konsekvensen af den dominerende diskurs om sekularisme er bl.a., at »afvigende« religiøse grupper bliver anset som uligeværdige eller illegitime samtalepartnere. Et eksempel på dette var, da statsminister Anders Fogh Rasmussen blev mødt med stor kritik og anklaget for at blande religion og politik, da han inviterede en række repræsentanter fra det muslimske miljø i Danmark til et møde på Marienborg i juli 2005 i kølvandet på selvmordsbomberne i London samme måned.

Det dogmatiske, kvindeundertrykkende, krigeriske og irrationelle tørklæde

Som afsnittet ovenfor har beskrevet, lader den danske debat til at være fokuseret omkring selve danskheden, således at en dominerende forståelse af det nationale »vi« udfordres eksistentielt, når en muslimsk dansker med religiøst betinget tørklæde pludselig befinder sig i midten af dansk politik. Udsagn fra repræsentanter for Dansk Folkeparti afspejler især hvordan denne kamp om at definere det nationale »vi« er i centrum i den danske debat om religiøse symboler i det offentlige rum. Der reageres jo langt fra i samme grad på Kristendemokraternes eksistens eller præstefætrene bibelske og forkyndende argumentationer fra Folketingets talerstol, som der reageres på offentlige manifestationer af islam, herunder troende muslimer i politik. For Pia Kjærsgaard ligger forskellen i, at islam er en »lovreligion« og ikke skelner religion fra politik, modsat Kristendom og Jødedom. Et forbud bør derfor udelukkende gælde muslimsk hovedbeklædning, mens Jødiske kalotter og store kristne kors skal være velkomne (Ritzau 17 maj 2007). Hertil kommer, at tørklædet fremstilles som et entydigt symbol på kvindeundertrykkelse, segregering og manglende ligestilling.³ Fastfrysningen af specifikke »udanske« egenskaber og kendetegn til islam og religionens manifestationer er således et gennemgående træk ved den danske debat.

For en af Dagbladet Politikens toneangivende redaktører, Michael Jarlner, handler debatten om, hvordan den rette balance skal være »mellem sikringen af religionsfriheden og forebyggelsen af en situation, hvor det offentlige rum gøres til en religiøs kampzone« (Jarlner 2007). Grænsen for den personlige frihed går, hvor den generer andre, mener han, men spørgsmålet om hvem, og hvor mange der kan generes, før der skal trækkes en streg, forbliver ubeskrevet. Er det nok, at Pia Kjærsgaard føler sig provokeret, når hun ser en ung dansk pige, der har valgt at tage et tørklæde på? Er det rimeligt, at spørgsmålet om, hvor meget »vi« (som kristen-danskere) skal tolerere, er udgangspunktet for debatten? Hvor meget betyder den muslimske danskers mening i dette toleranceregnestykke?

Præmissen bag Michael Jarlners analyse – jævnfør krigsterminologien – er, at for meget religion i hans forståelse af begrebet fører til konflikt. Dette argument er ikke ualmindeligt i forskellige europæiske debatter om muslim-

ske tørklæder. Det afgørende spørgsmål er dog, om konfliktpotentialer ikke primært udspringer af frygten for tørklædet/islam – og om det således er der, man skal sætte ind med oplyst debat – eller om det er dækkende, at se tørklædet som udtryk for dogmatisme, irrationalitet, kvindeundertrykkelse, krigsindstilling og en provokation mod danskheden.

Modstand mod tørklæde i Danmark er præget af forestillingen om, at der ligger noget særligt – noget udansk – i tørklædet. Netop fordi sekularismedebatten er bundet op til integrationsdebatten. I den franske debat er det idealet om lighed og neutralitet i det offentlige rum, der er det stærkeste argument mod religiøse symboler i det offentlige. I Tyrkiet er debatten betinget af andre præmisser. Her markerer modstanden mod tørklæder og religiøse symboler i det offentlige rum en loyalitet mod Attatürks nationalistiske moderniseringsprojekt, der blev lanceret som en kampagne for civilisation og udvikling. Omvendt anses tørklædet som et symbol på illoyalitet overfor moderne tyrkisk identitet – og i sin yderste fortolkning italesættes det som en støtteerklæring til stater, der ønsker splittelse og tilbagegang for Tyrkiet. Dermed er det et symbol på illoyalitet overfor hele det nationalistiske projekt, Attatürk stod i spidsen for (Necf 2007).

Ser man generelt på modstanden mod tørklæder i det offentlige rum, fremhæver debatterne i forskellige europæiske lande en række argumenter, der alle tillægger religion eller det religiøse symbol en særlig negativ egenskab eller forenklet fortolkning. Både i debatterne om muslimer i dansk politik og tørklæder er der en udbredt tendens til at trække en specifik fortolkning af religion og de religiøse symboler nedover hovederne på de muslimer, debatterne har drejet sig om. Uanset at der eksisterer konkurrerende forståelser af samme symbol og religion. Det mest iøjnefaldende eksempel på dette i debatten omkring Asmaa Abdol-Hamid var sidestillingen af hendes tørklæde med kvindeundertrykkelse og ulighed. Flere parter i debatten insisterede på, at det er det, hendes tørklæde signalerer og symboliserer. Uanset det specifikke faktum, at hun er stifter af det første feministiske netværk af muslimske kvinder i Danmark, der arbejder for ligestilling af den muslimske kvinde. Og uanset det generelle perspektiv, at tørklædet blandt mange muslimske grupper, herunder feministiske bevægelser i flere Mellempøstlige lande, symboliserer respekt for kvindelighed eller kvindens øgede rolle på arbejdsmarkedet og i det offentlige rum. Den egyptisk-amerikanske professor i kvindestudier Leila Ah-

med har fx observeret, at sløret i praksis har styrket kvinder fra arbejder- og lavere middelklasse miljøer i Mellemøsten. Her symboliserer sløret altså ikke kvindernes plads i hjemmet, men det modsatte: Deres ret til at bevæge sig uden for det (Jeppesen 2006).

Pointen er, at samme symbol kan tillægges vidt forskellige egenskaber, og at dette perspektiv er helt fraværende i debatten om religiøse symboler i det offentlige rum. I denne sammenhæng vil det altid være problematisk at insistere på, at en fortolkning er mere sand og præcis end en anden, og at tørklædet signalerer/symboliserer en entydig fortolkning af forholdet mellem køn og mennesker. Det er langt fra normen, at den danske debat rummer den konsekvens muslimer rent faktisk drager af deres religiøse overbevisning, når de fx involverer sig i demokratisk politik eller spiller en aktiv rolle på den offentlige scene. Herimod præges debatten i høj grad af journalisters og politikeres egen fortolkning og forsimplede forståelse af islams politiske implikationer.

Problemet med hele debatten om religiøse symboler er, at et symbol rent semantisk opfattes i ental – som bundet op til et enkelt sindbillede, der er enighed om. Debatten er polariseret, fordi religion netop ikke er bundet til en enkel begrebsliggørelse. De der er særlig aktive i debatten om at definere, hvad forskellige religiøse symboler »i virkeligheden« signalerer, er således med til at opretholde et forenklet begreb om, hvad islam er. Talen om symboler skygger for de mangfoldige begreber om religion, religiøsitet og religiøs praksis, der eksisterer blandt muslimer og skaber gode forudsætninger for en dikotomisk debat om os og dem.

Den symptomatiske debat omkring Asmaa Abdol-Hamids folketingskandidatur afspejlede netop tendensen til at lægge noget særligt i det muslimsk-religiøse, som noget anderledes end det danske, ligestillede, demokratiske og sekulære. Selvom Asmaa Abdol-Hamid under mediestormen omkring hende aldrig brugte islam eller Koranen eksplicit i forklaringen af sine politiske præferencer eller indtog en forkyndende attitude med reference til den Almægtige (modsat tendensen i præstefætrene brug af kristendommen og Biblen), blev hendes private religion alligevel gjort til et offentligt og politisk anliggende. Netop fordi der ligger en offentlig antagelse om, at religion har ekstraordinære politiske implikationer for muslimer. Årsagen til denne antagelse kan skyldes mange faktorer – herunder muslimske danskeres manglende evne til

at formulere deres trosforhold klart. Men i denne sag er det væsentligt at fremhæve, at sammenblandingen af religion og politik langt fra er drevet af muslimers manglende evne og vilje til at holde forkyndelse, absolutisme og dogmatik ude af politisk argumentation. Sammenblandingen er snarere udtryk for, at grænsen mellem det religiøse og politiske i høj grad er subjektiv og derfor vanskelig at opretholde, når der essentielt ikke er enighed om, hvad der i første omgang ligger i begreberne. Hertil kommer, at dogmatisme, absolutisme og forkyndende attituder, ikke entydigt kan tillægges dem, vi i traditionel forstand betegner de religiøse.

Risikoen ved at knytte sekularisme og ligestillingskampen til en indvandrerskeptisk integrationsdebat og modstand mod det traditionelle muslimske tørklæde er, at muslimers modstand mod den ekskluderende integrationsdiskurs heller ikke formår at skelne mellem de forskellige aspekter. Muslimers frustration over deres positionering i integrationsdebatten kan gå hen og manifestere sig som en kategorisk modstand mod sekularisme og ligestilling som »vestlige« begreber. Som vi allerede oplever i nogle muslimske miljøer, så giver denne diskurs ammunition til radikale stemmer, der begynder at definere sig imod alt, hvad der er dansk. Denne reaktion er i princippet universel og af psykologisk karakter og minder derfor om ligestillingskampens skæbne i det koloniserede Egypten, hvor koloniherrerne udnyttede en feministisk retorik til at retfærdiggøre den europæiske udbytning af landet. Det var udbredt at anse muslimske lande som tilbagestående i forhold til den europæiske civilisation, ud fra argumentet om, at europæiske mænd »ophøjer« kvinder i kraft af deres kristne lærdom, og islam degraderer kvinder. Nationalistiske muslimer reagerede i et hidsigt forsvar for den traditionelle kvinderolle, slør og den muslimske familie, som pludselig blev til selve kernen i den muslimske identitet. Derfor blev kvindrollen – ikke mindst brugen af sløret – et af de allervigtigste symboler i kampen mod det europæiske herredømme (Jeppesen 2006). Religion blev til forhærdet identitetspolitik og modstandskamp.

Afslutning: islamer og sekularismer

Som beskrevet ovenfor eksisterer der en udbredt forståelse af, at islam i grunden er politisk og dermed repræsenterer dogmatisme, rigiditet og manglende

forhandlingsvillighed i det offentlige rum. Helt modsat de idealer for det offentlige rum, som vi i Europa har udviklet gennem den politiske filosofi. Islam og muslimer iscenesættes ofte i en ramme, der provokerer eller udfordrer den »danske, sekulære« identitet. En af de væsentlige udfordringer, når det handler om at åbne op for forhærdede forståelser af islam og islams politiske implikationer, er at synliggøre eksistensen af mangfoldige forståelser af religion-politik samspillet blandt muslimer. Her kan et øget kendskab til muslimske reformisters refleksioner omkring religion-politik forholdet være med til at åbne op for mangfoldige forståelser af islam og dermed de religiøse symboler, der knytter an hertil. Det kan også sætte alvorligt spørgsmålstegn ved populære diskurser, der placerer islam og muslimer i modsætning til »Europas sekulære identitet.«

Sekularismen har længe været på dagsorden blandt moderne muslimske intellektuelle anført af bl.a. den iranske filosof Abdolkarim Soroush og den schweiziske islamolog Tariq Ramadan. Der eksisterer i dag mange vigtige teologiske stemmer blandt muslimer, der taler for en grænsedragning mellem religion og politik. Men denne grænsedragning handler hverken om at udelukke religion fra det offentlige rum eller om at være anti-religiøs. Herimod er den muslimske sekularisme-debat overvejende et opgør med islamismens ahistoriske og juridificerede religionsforståelse. Muslimske sekularister vender sig mod utopien om en islamisk stat, der skal etablere en autentisk og »ren« udgave af islam, rensat for kultur og kontekstualitet. Juridificering af islam sætter lighedstegn mellem Guds lov og sharia – selvom sharia *de facto* består af menneskelige og historiske fortolkninger af Koranen og historisk litteratur omkring profeten Muhammads liv, sædvane og ord. For muslimske sekularister er det »umenneskeligt« at tro, at mennesket kan frigøre sig fra sin historicitet, og at det er i stand til at afspejle og forvalte Guds vilje i en »ren« form. Det er således uhyre problematisk, at iklæde sharia en transcendent karakter og dermed udviske forskellen mellem Gud og mennesket, religion og religiøse fortolkninger.

Ønsker om forbud mod tørklæde og afstandstagen til et forsimplet begreb om religion-politik samspillet i islam ignorerer netop den fortolkningsmæssige pluralisme, der kendetegner muslimers forståelse af islam. Europæiske muslimers ihærdige forsøg på at skabe sig en frugtbar religiøs identitet ved at fortolke islams religiøse dogmer ind i vor tid affejes, mens de komplek-

se og mangfoldige diskussioner om religion-politik reduceres til for eller imod sharia.

Når man kræver, at religiøs identitet eller identifikation ikke skal spille nogen rolle i det offentlige rum overser man, hvilken konsekvens mange almindelige og velintegrerede muslimer rent faktisk drager af deres religiøse fortolkninger: de har – med og uden tørklæder – meldt sig ind i politiske partier for at tage medansvar for det danske fællesskab, de har taget en videregående uddannelse og går på den måde forrest i arbejdet for at sikre den fælles velfærd i Danmark. Pointen er, at identifikation med religion ikke nødvendigvis fører til isolation eller segregering. Det udfordrer således heller ikke per definition samfundets sammenhængskraft. Tværtimod kan det også producere overskud og energi til at bidrage til fællesskabet. Det afhænger af fortolkningen og tilgangen til religion. Ligesom der findes mange »sekularismer«, findes der mange »islamere.« Det er derfor vanskeligt at tale om religion uden at definere hvilket indhold man tillægger religion og endnu sværere at tale om religiøse symboler før det første led er afklaret. Selvom det provokerer dogmatikerne, så kræver en konstruktiv debat om islam, sekularisme og religiøse symboler, at man først giver slip på entalskonstruktioner af religion og sekularisme.

Noter

- 1 Selvom debatterne om religiøse symboler i det offentlige rum har været heftige i flere vesteuropæiske lande, er Frankrig og Tyrkiet de to lande i vores nærrområde, der decideret har indført et lovmæssigt forbud mod religiøse symboler. I Tyrkiet er religiøse symboler forbudt i alle statsinstitutioner og offentlige bygninger, mens det i Frankrig har omfattet offentlige skoler og gymnasier. I Holland og Belgien er det dog tilladt for individuelle skoler at forbyde hovedtørklæde (Politiken 18 maj 2007).
- 2 Udtalelsen stammer fra DR programmet Profilen 15. februar 2006 og blev uddybet i et interview i Politiken 20. maj 2006.
- 3 Se bl.a. interview med Pia Kjærsgaard: »Det handler om kvindefrigørelse« (Politikken 18 maj 2007).

Litteratur

- Asad, Talal (1993): *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal (2003): *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press.
- Berg-Sørensen, Anders (2004): *Paradiso – Diaspora: Reframing the Question of Religion in Politics*, Ph.D. Dissertation, Institute of Political Science, University of Copenhagen.
- Berger, Peter L. (1999): *The Desecularization of the World*. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center.
- Bhargava, Rajeev (1998): "Introduction« i Rajeev Bhargava, *Secularism and Its Critics*, New Dehli: Oxford University Press.
- Casanova, José (2003): "Beyond European and American Exceptionalisms: towards a Global Perspective«, pp. 17-29 i Grace Davie, Paul Heelas and Linda Woodhead (eds.): *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*, Aldershot: Ashgate.
- Christensen, Henrik (2006): »Sikkerhedsliggørelsen af islam: De syv landsdækkende avisers fremstilling af islam som en trussel i 2001«, i: *Religion*, nr. 1.
- Crone, Manni (2005): »Er islamisk sekularisme en selvmødsigelse?«, *Distinktion*, nr. 10.
- Gundelach, Peter (ed.) (2002): *Danskernes værdier: 1981-1999*, Copenhagen: Hans Reitzels Forlag.
- Hatzopoulos, Pavlos and Fabio Petito (2003): *Religion in International Relations: The Return From Exile*. New York: Palgrave Macmillan.
- Hurd, Elizabeth S. (2001): "Towards a Postsecular Alternative: Secularism and Political Islam in Historical and Relational Context«, *paper præsenteret ved Middle East History and Theory Conference*, The University of Chicago, May 2001.
- Hurd, Elizabeth S. (2004): "The International Politics of Secularism: U.S. Foreign Policy and the Islamic Republic of Iran,« *Alternatives*, 29:2, pp. 115-138.
- Iversen, Hans Raun (gæstered.) (2006): *Nordic Journal of Religion and Society*, No 2, 2006, volume 19.

- Jarlner, Michael: »Grænsen mellem politik og religion skrider«, *Politiken* 12 maj 2007.
- Jeppesen, Mette (2006): Feminismens fødsel i den arabiske verden, webmagasinet Forum, <http://www.kvinfo.dk/side/559/article/666/>.
- Keppel, Gilles (1995): *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*, London: Polity Press.
- Lausten, Martin Schwarz (1999): *Kirkens historie i Danmark: Pavekirke · Kongekirke · Folkekirke*, Århus: Landsforeningen af Menighedsrådsmedlemmer.
- Necef, Mehmet (2007): »Tørklæder på flere måder«, *Politiken*, 17 maj 2007.
- Philpott, Daniel (2002): "The Challenge of September 11 to Secularism in International Relations," *World Politics*, Vol. 55, October 2002, pp. 66-95.
- Pundik, Herbert & Louise Haslund-Christensen (2001): *Dansk uden Tårer – uden indvandring intet velfærd*, København, *Politiken*.
- Ramadan, Tariq (1999): *To be a European Muslim*, The Islamic Foundation.
- Ramadan, Tariq (2006): *Religion and Public Sphere*, <http://www.euromuslim.net/>.
- Sadri, M. and A. Sadri (ed.) (2000): *Reason, Freedom and Democracy in Islam, Essential writings of Adbolkarim Soroush*, Oxford.
- Sheikh, Mona Kanwal (2004): »The Enlightened Intolerance in Trine R. Andersen et al. (ed.) *Minority Report – Challenging Intolerance in Denmark*, Indonesia: CTO
- Sheikh, Mona Kanwal & Ole Wæver (2005): "Lines in Water and Sand: Comparative Secularism as Analytical Tool for Conflict Containment," *Paper*, International Studies Association, March 2005, Hawaii, USA.
- Toulmin, Stephen E. (1990): *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, New-York: Free Press.
- Williams, Michael C. (1998): "Security and the Politics of Identity," *European Journal of International Relations*, 4:2, pp. 204-225.
- Wæver, Ole (2004a): »Religion, sikkerhedspolitik og universitet«, *lecture* at the annual awards ceremony of the University of Copenhagen, November 2004: http://www.ku.dk/satsning/Religion/indhold/Nyheder/festtale_ole_vaever.PDF.

Wæver, Ole (2004b): »Politikkens paradoksale tro,« pp. 73-78 i Vita Andreasen, Kaj Bollmann, Hans Raun Iversen og Jørgen Anker Jørgensen (eds.): *Tro i Tiden: Dansk Kirkeliv 2004*, København: Landsforeningen af Menighedsrådsmedlemmer.

Mona Kanwal Sheikh, Ph.d.-studerende
Institut for statskundskab
Københavns Universitet

Redaktion

Birte Andersen
Emdrupvej 42
2100 København Ø – tlf. 39 18 30 39

Jette Marie Bundgaard-Nielsen
Hybenvænget 2
8362 Hørning – tlf. 86 92 10 02

Jørgen Demant
Hjortekærsvej 74
2800 Lyngby – tlf. 45 88 40 75

Lena Kjems
Solbakken 15
8240 Risskov – tlf. 86 17 58 36

Hans Vium Mikkelsen
Aastrup Alle 21
6100 Haderslev – tlf. 73 74 58 98

Anders Klostergaard Petersen
Kirkevænget 175
8310 Tranbjerg – tlf. 89 42 22 48

Camilla Sløk
Ericavej 122
2820 Gentofte – tlf. 39 66 12 28

Jesper Stange
Fiolstræde 8, st.
1171 København K. – tlf. 33 91 51 92

Elof Westergaard
Mariehøj 17
8600 Silkeborg – tlf. 86 80 08 15

Kirstine Helboe Johansen
Skejbyvej 203
8240 Risskov – tlf. 86 12 48 05

Inger Lundager
Møllevangen 2
8382 Hinnerup – tlf. 86 91 08 99

Anders Berg-Sørensen
Fælledvej 14 D, 1.
2200 København N – tlf. 35 36 61 63

Henrik Brandt-Pedersen
Religionspædagogisk Center

Kritisk forum for praktisk teologi, 109
27. årgang udgives af redaktionen i
samarbejde med Forlaget ANIS. Ud-
gives med støtte af Kulturministeri-
ets bevilling til almenkulturelle tids-
skrifter

Ansvsh. redaktører for nr. 109:
Religion i det offentlige rum?
Jørgen Demant og
Anders Berg-Sørensen

ISSN 0106 – 6749
© Forfatterne og *Kritisk forum for
praktisk teologi*

Kritisk forum for praktisk teologi er
sat hos Forlaget ANIS og trykt i off-
set hos Specialtrykkeriet, Viborg

Layout: Mindgame

Bestilling af tidsskriftet:
ANIS/Religionspædagogisk Center
Frederiksberg Allé 10
DK-1820 Frederiksberg C
tlf. 3324 9250 – fax 3325 0607
www.anis.dk. e-mail: anis@rpc.dk

Prisen for et abonnement på 27. årg.
er kr. 265,- (studerende kr. 215,-).
Enkeltnumre sælges for kr. 95,-
Ældre numre af tidsskriftet kan fås
ved henvendelse til forlaget

Henvendelse vedr. indlæg i tidsskrif-
tet kan rettes til forlaget eller til
redaktionens medlemmer.